I GRECI

STORIA CULTURA ARTE SOCIETÀ

1

NOI E I GRECI

GIULIO EINAUDI EDITORE

I Greci
Storia Cultura Arte Società

Progetto e direzione: Salvatore Settis
Carmine Ampolo, David Asheri, Paolo Desideri, François Hartog
Diego Lanza, Geoffrey Lloyd, Paul Zanker
con la collaborazione di Maria Luisa Catoni

I Greci

Storia Cultura Arte Società

a cura di Salvatore Settis

I

Noi e i Greci

Giulio Einaudi editore

Indice

Indici

Indice delle illustrazioni

KURT W. FORSTER, L'ordine dorico come diapason dell'architettura moderna

LAMBERT SCHNEIDER, Il classico nella cultura postmoderna

CHRISTIAN JACOB, Disegnare la terra

Introduzione

1. *La storia greca come storia universale.*

«La battaglia di Maratona, anche come evento della storia inglese, è piú importante della battaglia di Hastings. Se in quel remoto giorno il risultato dello scontro fosse stato diverso (se i Greci non avessero vinto), Britanni e Sassoni forse vagherebbero ancora per le selve». Cosí John Stuart Mill nel 1859; e sarebbe fin troppo facile moltiplicare citazioni come queste. Esse non solo implicano che le radici comuni della civiltà occidentale risiedono nella grecità, ma anche danno per dimostrato il suo valore preternazionale e fondativo, che scavalchi a un tempo, con bella spavalderia, i confini dei popoli e le barriere dei tempi: insomma, la storia greca come storia universale, o meglio come un suo snodo essenziale, necessario a intendere il mondo moderno, a partire dalle sue conseguenze *per noi* (o da quelle che decidiamo di prendere per tali).

Come un monumento provato dagli anni, una tale immagine, per attraente che possa essere, è però attraversata da crepe numerose e profonde. Guardiamone una. Nella citazione che abbiamo scelto, il carattere fondante della civiltà greca è simboleggiato dalla giornata di Maratona, e dunque identificato con una vittoria dei Greci (leggi: degli Europei) sui Persiani, che stanno qui per un Oriente indeterminato e statico, l'‘altro’ – perché perennemente uguale a se stesso – rispetto a un'Europa caratterizzata, a partire dalla grecità, da un accentuato dinamismo e da un continuo progresso; e *per questo* radice e madre della modernità. Pochi sottoscriverebbero oggi un'idea come questa; eppure sarebbe facile rintracciarne piú o meno sotterranee sopravvivenze. La stessa, e piú celebre, sentenza hegeliana secondo cui «Al nome *Grecia*, l'uomo colto europeo subito si sente in patria» non riflette forse, in ultimo, un'identica visione?

Queste formulazioni ci appaiono oggi non solo strettamente eurocentriche, ma anche limitative e ‘datate’; ‘datate’, intendo, in quanto coestensive a una concezione della civiltà europea come culminazione d'ogni altra, e pertanto legittimata al colonialismo, all'annessione, alla ‘missione civilizzatrice’ L'opposizione Greci/barbari, tradotta con franco arbitrio in quella Europa/‘altri’, veniva cosí continuamente riattualizzata e proiettata ora verso le Americhe, ora in Asia o in Africa; i sistemi educativi, che in-

cludevano in posizione d'onore lo studio del greco per le *élites* designate a governare, e i Musei che si fregiavano di marmi tolti ad Atene o a Pergamo, moltiplicandoli in calchi offerti a modello agli artisti, ribadivano incessantemente (forse proprio perché cosí improbabile) l'identità fra un 'noi' orgogliosamente europeo e i Greci, padri e maestri di una stessa civiltà.

Questa identificazione, che sembrò assicurare alla cultura greca un posto perpetuo e garantirne la continua vitalità nel mondo moderno – quasi dovesse diffondervisi con le armi, le merci e le tecniche dell'Occidente –, suona oggi al contrario come un canto funebre. Quale può essere il posto dei Greci in un mondo caratterizzato sempre di piú dalla mescolanza dei popoli e delle culture, dalla condanna dell'imperialismo e dalla fine delle ideologie, dalla fiera rivendicazione delle identità etniche e nazionali e delle tradizioni locali contro ogni tentazione 'annessionistica'? Che senso ha cercare radici 'comuni', quando tutti sembrano piuttosto impegnati a distinguere le proprie da quelle del vicino? Come possiamo vantarci di aver vinto sugli 'altri' a Maratona senza pensare all'Algeria o al Vietnam? Con quale ostinata presunzione potremmo mai chiedere ai Cinesi o agli Indiani di riconoscersi nei Greci, implicandone l'identità con un 'noi' tutto europeo, senza offrire in cambio il desiderio di identificarci, noi, nella *loro* antichità? Se quella è la nostra immagine dei Greci, se quello è il loro ruolo nella 'storia universale' che vogliamo costruire, riducendo la storia universale a storia dell'Europa e dell'espansione europea, allora davvero i Greci sono (o rischiano di diventare) il primo bersaglio di una cultura destinata a soccombere.

Non è questo che abbiamo inteso fare con questa nuova opera sulla storia, la cultura e l'arte greca. Essa non intende né essere un ennesimo omaggio, trionfalistico, al 'miracolo greco' che celebri in loro 'noi' stessi (*quel* 'noi'); né però un bilancio consuntivo (piú o meno triste, piú o meno nostalgico), in chiusura di conti, sulla soglia di un momento fatale in cui ai Greci nessuno guarderà piú. Di quell'uso che si è fatto della grecità, 'noi', e non i Greci, siamo responsabili. Esso comporta la *nostra* pretesa identità coi Greci, e in nessun modo la *loro* identità con noi. Tornare ai Greci con un nuovo sguardo, costruire un nuovo 'noi' per guardare ai Greci, è il compito a cui ci siamo ripromessi di dare una prima risposta, un contributo di pensiero e uno stimolo. Non pretendiamo naturalmente di sapere (dimenticando il corso degli studi, e piú ancora della storia) inaugurare in queste pagine un nuovissimo, candido sguardo sui Greci, per nulla determinato da quello costruito dalle generazioni che ci hanno preceduto, ma sí di provare a guardarne i testi e i resti con occhio piú fresco e piú attento alla diversità: piú mirato all'oggi, o al domani. La domanda è dunque: se i Greci, che a quegli usi che non piú accettiamo sembrarono piegarsi, abbiano ancora qualcosa da offrire a 'noi' O meglio: quali 'Greci', per quali 'noi'

2. *L'incertezza del miracolo.*

«Provai – dice un personaggio di Jorge Luis Borges dalle profondità di una qualche biblioteca – quel che ignorarono i Greci: l'incertezza». Compare qui a Buenos Aires una grecità non diversa da quella che aveva corso in Europa: una classicità 'rotonda', di γνῶμαι pronunciate una volta per tutte, d'impeccabili monumenti contro un cielo sempre azzurro dietro il quale s'indovinano dèi benigni pronti a incarnarsi in bronzi e in marmi senza perdere il loro sorriso generoso e altero, di eroi tragici che per sperimentare sopra di sé in forma originaria tutte le passioni del mondo e dell'uomo hanno preso a nome Edipo, Medea, Antigone. Un paesaggio popolato di modelli e di archetipi, di pietre di fondazione e di cifre universali, di motti delfici e di colonne doriche, di atleti incoronati e di artisti dediti alla Bellezza, di passioni politiche da cui emerge una *polis* cristallina e una democrazia che dà spazio alla libertà e all'individuo, di filosofi che tracciano con stilo implacabile l'agenda di tutte le filosofie possibili, tirannicamente obbligando i loro successori a un perpetuo confronto, se non commento. Insomma (con gli occhi dell'oggi), l'ideale serbatoio a cui attingere, con spirito 'postmoderno', elementi da rimontare, con le loro etichette preparate da generazioni di lavorio disciplinare, in piú o meno gratuiti *collages*: la patria di quello che con linguaggio degno di un mito di fondazione si volle chiamare 'miracolo greco' è diventata come un retrobottega da cui prelevare a piacimento questo o quell'arnese, mentre da qualche altra parte austeri specialisti ancora lavorano a ricostruirne le tracce e le mappe.

Il divorzio fra la 'scienza dell'antichità' e gli usi dell'antico che è facile constatare nella cultura corrente della nostra stagione (e che nella declinazione postmoderna ha assunto quel peculiare carattere desultorio) non è forse, come potrebbe credersi, uno sviluppo fatale. Se lo fosse, esso non potrebbe che portare, inevitabilmente, a un progressivo contrarsi della presenza e del significato degli studi sulla cultura greca nelle generazioni a venire, e a una crescente perdita di senso di quelle che pur sempre ne resteranno per un bel po', si chiamino 'complesso di Edipo', 'Olimpiadi', o *polis*, dei contrassegni entrati nel linguaggio comune. Ma pur facendo uso, almeno in teoria, dello stesso materiale di base, la 'cultura corrente' (se qualcosa esiste che possa portare questo nome) e la 'scienza dell'antichità' viaggiano muovendosi a due velocità del tutto diverse. La prima predilige ancora quella Grecia 'rotondamente' classica, perfetta e senza incertezze, e magari ci scherza su: proprio perché ride del miracolo, lo prende ancora sul serio. La seconda, almeno nelle sue punte piú avanzate, ha preso da tempo a percorrere altre strade, e con gli strumenti della comparazione e

dell'antropologia storica si è impegnata con grande energia a costruire i *Grecs sans miracle* vaticinati da Louis Gernet. E i Greci senza miracolo, si scopre, conobbero l'incertezza e ne furono dilaniati; non sempe innalzarono monumenti e pronunciarono detti memorabili, né furono indaffarati a fondare la coscienza dell'Europa moderna per distinzione dall'Oriente, ma anzi nell'Oriente si mossero con gioia e disinvoltura e ansia di scoperta, cercandovi merci e miti e saggezza, imparando e insegnando. Piuttosto che solo a costruirsi (magari copiando gli Ateniesi) la loro intatta Classicità, e pretendendo (o convincendoci) che dovesse essere la nostra, li troviamo sulle coste del Mar Nero o della Spagna, in Sicilia o in India, a costruire un'infinita varietà di culture locali, o a immaginare viaggi dei loro eroi oltre le Colonne d'Ercole; sempre curiosi di vedere e di conoscere, con quello spirito che un sacerdote egizio, parlando con Solone, riconobbe come una loro caratteristica: «un Greco vecchio non esiste, voi Greci siete sempre fanciulli» (lo racconta Platone nel *Timeo*). Li troveremo non solo a innalzare acropoli, a misurare la curvatura terrestre e a inventare la filosofia o l'etica del medico, ma anche a incominciare strade poi interrotte, a fondare colonie che vivranno pochi anni, a sperimentare forme del governo e del pensiero che subito verranno travolte; sempre aperti agli influssi e vogliosi di confrontarsi, sempre pronti a 'ibridizzarsi' con le civiltà e i popoli che incontravano, ponendo e ricevendone domande, creando oggetti culturali cosí poco 'classici'. I Greci *senza* miracolo, si scopre, sono molto piú interessanti dei Greci *del* 'miracolo'

3. *Fra storia ed «exemplum».*

Perciò, coi limiti di ogni esperimento, quest'opera aspira a mettere in contatto le due strade parallele, ma a diversa velocità, di cui si è detto, privilegiando, fra le direzioni degli studi specialistici, quelle che piú abbiano puntato nella direzione sopra specificata: e poiché questa nuova immagine della Grecia (o meglio della grecità), in formazione e in sviluppo, è assai piú varia e interessante di quella 'senza incertezze' propria di certa tradizione accademica e confluita nei serbatoi del postmoderno, aspira a metterla alla portata di un pubblico piú vasto. Chiedersi che cosa vuol dire *per noi*, *oggi*, la civiltà e la cultura greca, o a quale *nostro* bisogno risponda il nostro continuo affannarci a ricostruirne dettagli e a riscoprirne frammenti (templi, statue, papiri), deve voler dire al tempo stesso sia reinterpretare la storia greca da un altro osservatorio, che rileggere gli usi che ne sono stati fatti: ogni riflessione (anche la nostra) sulla presenza greca nella cultura moderna vale dunque anche, di rimando, come una riflessione su noi stessi; e non per una nostra pretesa identità coi Greci, ma al contrario perché,

piegandoli a quell'identità fittizia, riveliamo ogni volta qualcosa sulla *nostra* identità. Poiché ai Greci è toccato cosí spesso il ruolo di iniziatori e scopritori, o pretesi tali, di discipline, di generi, di idee quasi in tutti i campi dell'ingegno umano, e perciò matrice dell'oggi e radice di ogni nuovo sviluppo, gli oggetti culturali che essi hanno prodotto e gli eventi della loro storia non valsero solo 'in quanto veramente avvenuti', ma soprattutto in quanto lungamente *esemplari*. Ed è questa, a ben guardare, un'esemplarità che spesso i Greci stessi (e specialmente in Atene) hanno consapevolmente costruito per le generazioni future, e con la quale – per accoglierla o per rifiutarla – ci misuriamo ancora portandocela dietro: quasi come la Madame Russel di Rodin che, diventata *Pallas au Parthénon*, porta in testa in perpetuo, vivendo la sua vita, l'immutabile icona di un tempio (fig. 1).

Figura 1.

Ma *quali* Greci saranno l'oggetto di quest'opera? Le ricorrenti ondate dei neoumanesimi sempre hanno voluto intendere la grecità (in quanto modello perpetuo per l'"uomo occidentale') come *una*, costruendone un'immagine sommamente coerente e compatta; al contrario, la ricerca sul campo ha manifestato una forte tendenza a *relativizzare* la compattezza della civiltà greca, sia additandone coincidenze e tangenze con altre civiltà piú antiche (come gli Egizi), sia articolandola in numerose varietà regionali. Esemplarità e storicità sembrano, cosí, disporsi su due versanti quasi opposti fra loro. Poiché questi sono gli usi che sono stati fatti della cultura, della civiltà e della storia greca, il nostro tentativo è di tener conto delle ragioni di entrambi, facendoli entrare in campo a seconda dei periodi e dei temi. Perciò, i fili caratterizzanti del discorso saranno: da un lato, l'altissimo grado di *autocoscienza* manifestato dai Greci e la grande *forza di espansione* che la loro cultura (in quanto 'modellizzabile') ha manifestato; ma anche, per converso, la *comparazione* con altre civiltà (come quelle del Vicino Oriente) a cui quella greca è debitrice, e la *differenziazione regionale* all'interno della stessa grecità. Si bilanceranno cosí, fra i Greci 'senza miracolo' che andiamo cercando, da un lato l'"incertezza' e l'assidua ricerca e la straordinaria varietà delle strade tentate, e dall'altro il desiderio orgoglioso di costruire *exempla* di perpetua validità.

L'opera si divide in tre parti. La prima e la terza parte, ciascuna in un volume (I. *Noi e i Greci*; III. *I Greci oltre la Grecia*), bilanciandosi mutuamente, intendono tracciare da un lato le coordinate della presenza della tradizione e della cultura greca nel mondo moderno (prima parte), e dall'altro i meccanismi e le strade della diffusione selettiva della cultura greca al di fuori dell'ambito propriamente ellenico, dalle traduzioni dei classici in arabo, persiano ecc. alle persistenze e riletture e riprese, da Bisanzio agli Slavi, alle riscoperte nell'umanesimo europeo, al ruolo dell'immagine della Grecia antica nella formazione delle coscienze nazionali moderne (terza parte).

La seconda parte, in tre volumi (II/1-3. *Una storia greca*), ha un andamento cronologico suddiviso in tre fasi. Nel volume intitolato alla *Formazione* dei Greci (fino al VI secolo a. C.) trova posto la descrizione di eventi e fatti strutturali di lungo periodo che illuminino anche il contenuto dei voll. II/2 e II/3. Realtà e autorappresentazione degli Ἕλληνες nelle fasi piú antiche della loro storia costituiscono il quadro per interpretare da un lato la nascita della *polis*, le sue forme di organizzazione e i suoi valori, e dall'altro l'unità e la diversificazione del mondo greco, un mondo non solo di città, ma anche di ἔθνη e di confederazioni regionali. Il volume dedicato alla *Definizione* della civiltà greca (VI-IV secolo a. C.), riprendendo nella sua ampiezza e nelle sue sfumature il quadro del volume precedente, analizza la

storia e lo spazio greco attraverso i grandi conflitti, per l'indipendenza e per l'egemonia, dei Greci fra loro e coi propri vicini; e, attraverso la descrizione e l'interpretazione delle regole della convivenza e delle forme della comunicazione, del sapere e della tradizione, offre un'immagine del formarsi di un'identità greca (con acuta consapevolezza talora costruita come 'classica') e, a contrasto, di molteplici identità greche. Le *Trasformazioni* (IV secolo a. C. - II secolo d. C.) che danno il titolo al volume II/3, infine, sono quelle che vedono l'emergere della Macedonia, la nuova tensione fra l'impero universale e la tradizione delle città, l'espansione dell'orizzonte greco nelle monarchie ellenistiche, fino al decisivo incontro con Roma che darà all'universalismo ellenistico una nuova impronta, e costringerà i Greci a ripensare, quasi in chiusura di conti, la propria cultura e la propria storia. Su questo sfondo la permanenza di tratti caratteristici della cultura greca si dispiega su vari piani, dalla pretesa continuazione di una vita politica della *polis* all'adozione di una cultura greca sistematizzata e standardizzata come elemento di identificazione, a varie forme di ritualità e di 'classicismo'

Quella tensione fra storicità ed esemplarità degli eventi della storia greca sarà dunque non risolta, ma resa esplicita attraverso l'insistenza non solo sugli uomini, sui fatti e sulle idee, ma sulla loro interpretazione e 'costruzione' all'interno della stessa civiltà greca, e le radici di ogni futuro classicismo saranno riconosciute in quella tensione, davvero cosí greca, a caricare di valore gli eventi col depositarli nella memoria imprimendovi il sigillo dell'unicità e dell'esempio, e perciò (paradossalmente) della ripetibilità.

Perciò in ogni volume di questa seconda parte abbiamo voluto presente una sezione, fortemente legata alla prima parte, tutta puntata su figure, eventi o idee di valore fortemente paradigmatico: nel vol. II/1 *Figure esemplari* come Orfeo, Mida o Solone; nel II/2 *Gli eventi, la memoria e l'esempio* di Maratona, delle Termopili, della morte di Socrate (e cosí via); nel II/3 alcune *Nuove forme di comunicazione* con carattere marcatamente retrospettivo, come il commento e l'enciclopedia, la festa e la copia dai *mirabilia* del passato. Un finale *Atlante* (IV) proporrà infine, usando largamente mappe e tavole cronologiche e tipologiche che integrino la documentazione e l'informazione dei volumi precedenti, quasi un nuovo percorso di visita dell'antica Grecia, organizzato per grandi quadri sinottici.

4. *Tradizione e selezione.*

Nella prefazione al fortunatissimo *The Legacy of Greece* (1921), il Regius Professor di greco a Oxford Gilbert Murray (che pure, con gli altri 'ri-

tualisti di Cambridge', aveva a suo tempo mostrato interesse per il fondo 'primitivistico' della cultura greca e per gli aspetti oscuri della psiche) proponeva la sua risposta alla domanda su quale fosse «il valore della Grecia per il futuro del Mondo». Gli antichi Greci, diceva, hanno elaborato meglio di ogni altro «la ricerca di Verità, Libertà, Bellezza, Ragione ed Eccellenza nella vita individuale, e di Fratellanza nella vita internazionale. Se alla fine si vedrà che è meglio per l'uomo la sottomissione e non la Libertà, l'attutimento dei sensi anziché la Bellezza, la passività di fronte alla tradizione e non la ricerca della Verità, l'allucinazione e la passione invece del Pensiero Equilibrato, l'oscuramento di ogni distinzione fra bene e male e l'accettazione di tutti gli esseri umani e di tutti gli stati della mente come avessero valore perfettamente eguale; ebbene, allora i Greci saranno davvero il piú grande fallimento della storia umana». Poco piú di trent'anni dopo, in seguito agli esperimenti con la mescalina e l'LSD, per definire la 'rivelazione dell'anima' sotto l'effetto degli allucinogeni lo psichiatra canadese Humphrey Osmond coniava la parola pseudo-greca 'psichedelico' (e l'altra meno fortunata, 'enteogeno'); e a un congresso del 1992 sugli Stati Alterati di Coscienza il chimico svizzero Albert Hofmann ('il padre dell'LSD') ha argomentato in favore dell'uso di tali stimolatori della psiche sostenendo che la bevanda sacra dell'iniziazione di Eleusi, il κυκεών, fosse un allucinogeno ricavato – come l'LSD – dalla segale cornuta. E siccome a Eleusi, «il piú influente e importante mistero spirituale dell'antichità», «questo tipo di sostanze ha avuto un impiego sensato e ricco di benefici», cosí oggi «sul modello eleusinio si dovrebbero istituire centri spirituali per una trasformazione di coscienza in ogni singolo individuo, per un mondo migliore abitato da uomini piú felici».

Per lontani che siano questi due esempi, una cosa li accomuna: ed è la tendenza a legittimare valori e pratiche del nostro tempo (il Pensiero Equilibrato o lo Stato Alterato di Coscienza) attribuendoli ai Greci. Ma è poi cosí diversa l'opinione di Hannah Arendt (1967), secondo cui né la rivoluzione americana né quella francese sarebbero mai state possibili senza l'esempio che veniva dall'antichità classica? I Greci compaiono qui (non meno che nel richiamo di Popper nel 1959 ai Presocratici come modello della dinamica del pensiero scientifico fra congettura e confutazione, o in cento altri esempi) con significato *fondante*: e non di risultati o di azioni o di memorie, ma di *valori*. Se lo storico americano V. D. Hanson, per reagire a quella che «sembra essere la tendenza piú significativa della vita americana oggi, l'imminente estinzione della fattoria familiare», scrive nel 1995 un intero libro (*The Other Greeks*) per mostrare che «la vera 'rivoluzione greca' non è nella nascita di una cultura urbana libera e democratica, ma nell'innovazione storica della fattoria familiare indipendente», nella

quale «nascono i valori dell'Occidente» («proprietà privata, governo costituzionale, diritti individuali»), egli sembra altrettanto convinto che i Greci, in campagna o in città, offrano un modello di felicità e di equilibrio. Quando il direttore del New Globe Theatre, Mark Rylance, dichiara (1995) che il suo teatro neo-elisabettiano e neo-shakespeariano si fonderà su una mescolanza della 'high classical Greek form' e di un registro piú 'basso' e quotidiano, o quando Woody Allen usa il teatro greco di Taormina, le maschere e il coro come specchio e contrappunto ironico di eventi che hanno luogo a Manhattan (*Mighty Aphrodite*, 1995), abbiamo ancora una volta a che fare con usi diversissimi e anzi quasi opposti di uno stesso materiale, e però con un identico bisogno di confrontarsi coi Greci (fig. 2).

È dunque evidente che l'insieme della storia e della civiltà greca, con gli oggetti e i testi che ha creato e tramandato, è valso e vale ancora non solo come la vicenda e l'eredità di un popolo fra tanti, ma anche come una sorta di gigantesco repertorio potenziale di temi e di valori. Esso è uno dei due poli di una specifica linea di tensione, dove l'altro polo è rappresentato dai filtri (mutevoli) di una selezione che è piú o meno consapevole e mira-

Figura 2.

ta; che conosce il piacere della scelta ma anche quello del rifiuto; che, nel riuso, inevitabilmente reinterpreta, modifica e riadatta a nuovi contesti. E anche quando ci mettiamo a invocare *qui nous délivrera des Grecs et des Romains*, stiamo ancora confrontandoci con loro, magari per maledirne la troppo compatta e 'perfetta' visione del mondo, che talora è parsa limitare, proponendosi a modello perpetuo, la creatività dei moderni. Imitare gli antenati ed emanciparsi dagli antenati sono due facce della stessa medaglia. Fino a quando non dovessero scomparire del tutto dalla scena, i Greci (piú o meno 'nostri', padri della libertà o padroni di schiavi) non ci sono mai indifferenti, non sono mai 'neutrali': ci obbligano, tirannicamente, al confronto.

In molti degli esempi che abbiamo addotto, e in tanti altri ancora, identità *dei* Greci e identità *coi* Greci fanno dunque tutt'uno: identificarli come diretti antenati (identità *nel passato*), come fonte di legittimazione (identità *nel presente*) o come modelli da seguire (identità *nel futuro*) sono aspetti di uno stesso processo. Anche se questo suo primo volume s'intitola *Noi e i Greci*, altra sarà la linea di quest'opera. In essa, anziché argomentare in favore dell''attualità della cultura greca', ci chiederemo piuttosto se avesse ragione Nietzsche di dire che «Se davvero comprendiamo la cultura greca, ci rendiamo conto che essa è finita, e per sempre». Partiremo dall'assunto che comprendere è comprendere la diversità, non affermare l'identità.

5. *Identità e alterità.*

Due volte, a distanza di quattro anni (che aveva trascorso in una clinica sul lago di Costanza), Aby Warburg usò come motto di un suo testo due versi del *Faust*. La prima volta fu in epigrafe al suo saggio sulle profezie di origine pagano-ellenistica nell'età di Lutero (1920), e i versi di Goethe (atto II, vv. 7742-43) vi sono trascritti tali e quali:

Es ist ein altes Buch zu blättern:
Vom Harz bis Hellas immer Vettern![1]

Nel *Faust*, i versi sono posti in bocca a Mefistofele, nell'episodio della *Notte di Valpurga*: Mefistofele conversa con le Lamie (figure in bilico fra la mitologia classica e l'immagine medievale delle streghe), e poi con Empusa, personaggio prelevato dal seguito di Hekate, che lo apostrofa come 'Vetter' (cugino); al che egli replica, ironicamente, che è una vecchia storia, che

[1] «È un vecchio libro da sfogliare: | dallo Harz alla Grecia, sempre parenti!»

streghe e diavoli se ne trovano dappertutto, e che tutti si somigliano. Nel-l'uso che ne fa Warburg le parole del *Faust* indicano tutt'altro, una 'parentela' fra la Germania (rappresentata dal massiccio dello Harz) e la Grecia, una linea di continuità fra le antiche superstizioni pagane e le profezie del-l'epoca di Lutero. Con *Witz* tipicamente warburghiano, l'assimilazione della Germania alla Grecia antica viene al tempo stesso riaffermata e (mediante il riferimento al contesto originario) messa alla berlina.

La scena cambia quattro anni dopo, quando nella famosa conferenza sul rito del serpente fra gli Indiani Pueblos del New Mexico e dell'Arizona (1924, ma pubblicata molti anni dopo) i versi in epigrafe diventano:

Es ist ein altes Buch zu blättern:
Athen-Oraibi, alles Vettern[2]

Questo motto, come è chiaro, presuppone non solo i versi di Goethe, ma anche l'uso che lo stesso Warburg ne aveva fatto nello studio sull'età di Lutero. Col punto esclamativo è scomparsa anche la Germania, e ogni traccia di scherzo; Atene sta per la Grecia, il villaggio di Oraibi (dove Warburg era stato) per tutti i Pueblos; e per ragioni metriche, ma forse non solo, Atene è passata al primo posto. L'affinità fra la Germania moderna e la Grecia antica ha fatto luogo – come poi è in tutto il saggio sul rito del serpente – all'affinità fra la Grecia antica e un altro paganesimo, quello amerindiano.

Warburg seguiva indubbiamente qui la traccia del suo maestro di Bonn Hermann Usener, che, in forte contrasto con la tradizione classicistica rappresentata per esempio da Wilamowitz, aveva indicato nella comparazione fra i Greci e altre culture (anche 'primitive') una strada per l'interpretazione e la conoscenza della grecità. Piuttosto che sul versante di un 'noi' tutto europeo, i Greci si dispongono qui su quello dei 'selvaggi', di una radicale alterità da comprendere piú viaggiando fra i pagani di Oraibi e assistendo ai loro riti che studiando in una biblioteca europea. Le date di Warburg (e di Usener) mostrano quanto antica è quell'esigenza di studiare la cultura greca come 'altra', che anzi risale ancora piú indietro; ma probabilmente anche quanto siamo lontani ancora dall'averla soddisfatta. Con analoga tensione non al 'recupero', ma anzi a uno sguardo freschissimo, Christian Zervos, l'amico di Picasso e il fondatore dei «Cahiers d'Art», indirizzava nel 1934 agli artisti una scelta di immagini dell'arte greca (ma solo *L'Art en Grèce*, quella «che si trova in Grecia, poiché il principale fattore dell'arte greca è il paesaggio naturale») che potesse integrarsi nell'«entusiasmo della nostra generazione per le arti dei popoli a torto chiamati selvaggi, nel

[2] «È un vecchio libro da sfogliare: | Atene-Oraibi, tutti parenti».

nostro gusto profondo per le stirpi primitive e vicine alla natura», riconoscendo nell'arte greca, «grazie alla costante ginnastica spirituale a cui ci obbliga l'arte moderna», un «gusto per gli slanci istintivi e per la regola, un'audacia dell'invenzione e un attaccamento alla passione» che sono «del piú puro e incontestabile spirito moderno». I Greci possono dunque essere guardati, da un occhio 'moderno', per quello che essi hanno di 'primitivo' (sempre tuttavia congiunto a un altissimo grado di autocoscienza). È una lezione (non la sola) di cui quest'opera ha inteso tener conto.

Comprendere i Greci per questa strada, relativizzando la compattezza della loro civiltà ed evidenziandone i debiti e i contatti con altre culture e le numerose varianti regionali, vorrà dunque dire incrinare profondamente, e in ultimo distruggere, quella 'rotonda' classicità a cui pure si ancorano tanti discorsi e tanti progetti della storia e della cultura moderna. Gli studi che saranno qui raccolti porranno in grande rilievo l'*alterità* dei Greci rispetto alla nostra cultura (quanto sia diversa la *loro* dalla nostra libertà, la *loro* dalla nostra politica, la *loro* dalla nostra uguaglianza), e lo faranno analizzando di volta in volta le ragioni per cui, anziché riconoscerne l'alterità, si è preferito cosí spesso costruirne un'identità fittizia con un qualche 'noi' Ogni volta che lo si è fatto, con livelli diversissimi di consapevolezza e d'intenzione, non è stato mai per caso, bensí rispetto a una posta in gioco sempre diversa, ma costantemente estranea, come è ovvio, ai Greci, alle loro preoccupazioni e pensieri; e costantemente propria, invece, di questo o di quell'altro 'noi': perciò è stato ed è possibile invocare l'esempio greco per ragioni assolutamente opposte fra loro. Perciò guardare alle ragioni di quelle identificazioni e interpretazioni vorrà dire intendere non solo (per distinzione) i Greci, ma anche l'uno o l'altro 'noi' di volta in volta in azione. Identità e alterità entreranno in gioco quasi a ogni passo, in perpetua tensione (non meno che, presso i Greci, la ricerca del nuovo e la costruzione e l'uso dell'esempio); ma quella tensione potrà rivelarsi feconda, sia che per descriverla ci sorprendiamo ancora a usare categorie 'greche', sia che riusciamo a superarla inventandone di nuove.

Se affermiamo con Nietzsche che «la cultura dei Greci è finita per sempre», questa 'fine' segna a un tempo stesso la morte dell'orgogliosa certezza di una 'nostra' piana identità con loro e l'apertura di nuove strade per comprenderne, in una alterità piú o meno remota, l'assoluta specificità; ma oltre questa soglia si aprono nuove domande e nuove possibilità di confronto. La storia e la civiltà greca possono diventare un 'altrove' che è insieme nello spazio e nel tempo, un'altra terra dove viaggiare, talvolta riconoscendovi qualcosa di familiare e piú spesso meravigliandoci per presenze inaspettate e sorprendenti; e perciò possono entrare in un piú ampio e arioso paesaggio, che includa, con le culture 'altre' con cui essi furono in

contatto, quelle, tutte, che costituiscono il nostro mondo di oggi. Proprio perché cosí a lungo considerata esemplare, la storia greca può diventare storia, per eccellenza, dell''altro', obbligandoci – precisamente per l'arduo esercizio di comprendere quella diversità rinunciando alla tentazione di rispecchiarvi noi stessi – alla gioia dello scoprire e del conoscere e riconoscere, e al dovere (per garantirne l'autenticità) di una rigorosa disciplina intellettuale, con gli strumenti costruiti dalla scienza dell'antichità.

Anziché una versione del 'noi' che siamo o che vorremmo essere, i Greci dovranno sempre di piú diventare un 'altro' da noi: vedremo allora, se e quando sapremo guardarlo a sufficiente distanza, quanto interessante. Questo non sarà solo perché dire 'noi' oggi è (e sempre piú sarà) diverso che due o quattro o dieci generazioni or sono, né solo perché aspiriamo a costruire un 'noi' piú diversificato e piú vasto; ma anche perché, per costruire a partire da quella che abbiamo una qualsiasi altra identità culturale, abbiamo bisogno di fare i conti coi Greci, con quella perpetua tensione fra esemplarità e storicità, fra identità e alterità. Per crescere, noi, come 'altri', abbiamo bisogno di sentire come 'altri' i Greci. È pensando ai Greci, e pensando *da Greci*, che potremo allora pronunciare con pieno diritto le parole di Rimbaud: «'Je' est un autre».

Elenco delle abbreviazioni

ANRW — *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*, Berlin - New York 1972 sgg.

DK — vedi *VS*

CAH — *Cambridge Ancient History*, 12 voll., Cambridge 1923 sgg.

CMG — *Corpus Medicorum Graecorum*, Leipzig-Berlin 1915 sgg.

FGrHist — *Die Fragmente der griechischen Historiker*, I-II, Berlin 1923, 1930; III, Leiden 1958

FHG — *Fragmenta Historicorum Graecorum*, a cura di C. Müller, 5 voll., Paris 1853-70

GGM — *Geographi Graeci minores*, a cura di C. Müller, Paris 1855-61

GHI — R. MEIGGS e D. LEWIS, *Selection of the Greek Historical Inscriptions to the End of the 5th Century B.C.*, Oxford 1969

HRR — *Historicorum Romanorum Reliquiae*, I, Leipzig 1914^{2}; II, Leipzig 1906

IG — *Inscriptiones Graecae*, Berlin 1873 sgg.

Kock — T. KOCK, *Comicorum Atticorum fragmenta*, Leipzig 1880-88

PHerc. — *Catalogo dei Papiri Ercolanensi*, Napoli 1979

PL — J.-P. MIGNE, *Patrologia latina*, Paris 1844-64

RAC — *Reallexikon für Antike und Christentum*, Stuttgart 1950 sgg.

RE — PAULY-WISSOWA, *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart 1893 sgg.

RIS — *Rerum Italicarum Scriptores*, a cura di L. A. Muratori, 1723-51

SEG — *Supplementum Epigraphicum Graecum*, I-XXV a cura di J. J. Hondius e A. G. Woodhead, Leiden 1923 sgg.; XXVI sgg. a cura di H. W. Pleket e R. S. Stroud, Amsterdam 1976 sgg.

SIG^{3} — *Sylloge Inscriptionum Graecarum*, Leipzig $1915\text{-}24^{3}$

VS — H. DIELS e W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Dublin-Zürich, I, $1951^{6} = 1972^{16}$; II, $1952^{6} = 1972^{16}$; III, $1952^{6} = 1973^{14}$

Noi e i Greci

FRANÇOIS HARTOG

Il confronto con gli antichi

Nos plane hoc tempore homunculi sumus.
L. BRUNI

Il problema, molto semplicemente, è quello della storia dell'Occidente e della sua cultura: dagli antichi sino a noi. Quello anche del suo rapporto col tempo. Possiamo quindi, tutt'al piú, rilevare qualche pista, segnalare luoghi di passaggio, circoscrivere qualche momento di questa lunga storia dai registri molteplici, sfasati, connessi gli uni agli altri come in un gioco di incastri.

Ma se, abbandonando per un istante la prospettiva storiografica, ci si interroga direttamente sugli antichi *e* noi oggi, la *e* ha ancora un senso? Perché ci sia confronto, ci vuole rapporto, compresenza, per non dire faccia a faccia. Ora la distanza, fatta di rispetto, d'indifferenza, di oblio, o dei tre messi assieme, non si è forse irrimediabilmente imposta, al punto da rendere illusorio ogni rapporto effettivo, vivente, attivo?

Molière non metteva già forse sulla bocca di uno dei suoi personaggi questa chiara sentenza: «Gli antichi, signore, sono gli antichi, e noi siamo la gente di adesso»? Nei primi anni del XVIII secolo Jacob Perizonius, grande erudito dell'Università di Leida, celebrata poco meno di un secolo prima col nome di «Atene Batava» (da Johannes Meursius), dipinge un triste quadro della decadenza degli studi classici in Europa. Da tempo, ormai, il verso un giorno famoso, «Chi ci libererà dai Greci e dai Romani?», non è piú che una curiosità. E, nel momento stesso in cui il posto degli antichi nella scuola si fa sempre piú ristretto, la domanda della «gente di adesso», se mai ne formulasse una, sarebbe piuttosto: «Ma chi erano insomma questi Greci e questi Romani?» Un rapporto diretto con loro è ancora possibile? Le loro domande sono ancora le nostre? Possiamo ancora, o di nuovo, far nostre alcune loro domande? La politica greca, la democrazia hanno ancora qualcosa da dirci, o piuttosto, siamo in grado di porre loro delle domande pertinenti sul nostro presente?

Le rovine antiche, è vero, sono attraenti: ondate di turisti si accalcano nei siti celebri, nel nome del viaggio culturale e sotto gli auspici dell'onnipresente e triste industria turistica. Come tutti sappiamo, le conseguenze di questo tipo di confronto non sono sempre felici. Lo sfruttamento mo-

derno di questo «patrimonio» (dell'umanità) fa sí che queste rovine, oggi piú protette che mai, siano anche piú che mai minacciate. Le rovine minacciano rovina: vittime del loro successo e di questo nuovo fattore chiamato «inquinamento». Dopo il sisma del 1980, Pompei è ridiventata una città sinistrata, battuta milioni di volte dalle scarpe di milioni di turisti e invasa dalla vegetazione. L'Acropoli è da anni irta di impalcature e i visitatori non hanno piú accesso ai monumenti.

Di fronte a questa situazione, che fare? Ritroviamo allora il dibattito, aperto almeno sin dal Quattrocento e ripreso senza sosta, sulla conservazione e sul restauro dei monumenti. Con un testo pionieristico, pubblicato nel 1903, *Der moderne Denkmalkultus*, Alois Riegl scruta il concetto stesso di monumento storico, punto di incontro conflittuale tra ciò che chiama il valore di antichità, il valore storico e il valore commemorativo[1] Quale monumento mostrare? Cioè, quale antichità si vuole visitare? Come la si va a vedere? Quale «rapporto» si vuole intrattenere con essa? Cosa significa restaurare «nel contesto»: si tratta dell'ultimo contesto antico, del primissimo o dello stato in cui si trovava il monumento nel momento in cui gli archeologi lo hanno scoperto o riscoperto? Oppure occorre restaurare sino a ricostruire, per rendere il monumento «accessibile» al piú grande pubblico e, al limite, farlo sparire in quanto rovina? Le discussioni sollevate dal restauro dell'Eretteo (terminato nel 1987) ne forniscono un buon esempio. Oppure bisognerebbe non ricostruire, ma costruire accanto, per riprodurre, produrre una copia, la piú perfetta possibile, di quell'originale ormai «vietato al pubblico». Cosí si è proceduto, a causa d'imperative ragioni di conservazione, per le grotte preistoriche di Lascaux. E tale modo di procedere ha una sua logica, ma, dal punto di vista del rapporto con l'antichità, la produzione di questi simulacri che stanno in luogo del monumento reale e che occupano il suo stesso luogo ha comunque qualcosa di strano. Quale rapporto con la temporalità si proietta su questo nuovo tipo di artefatti che sono come sottratti al tempo? Giacché nulla impedisce di cambiarli non appena mostrino segni di usura.

Un'altra modalità contemporanea di confronto sarebbe piuttosto dell'ordine della citazione, per non dire del semplice ammiccamento. È di quest'ordine il ricorso a nomi tratti dall'antichità per battezzare oggetti che sono gli emblemi stessi della scienza e della tecnica moderne. Il missile europeo *Ariane* (ma perché proprio Ariane? gli Americani, da parte loro, si sono attribuiti Titano), il progetto di navetta spaziale *Hermes*, o la sonda *Ulisse*. Come se, attraverso la riattivazione di questi vecchi nomi, che oggi non sono proprietà verbale di nessuno, si volesse suscitare, senza crederci

[1] A. RIEGL, *Il culto moderno dei monumenti. Il suo carattere e i suoi inizi*, Bologna 1985.

troppo, qualche moderna mitologia. Come se il piú antico, l'arcaico, e il piú moderno, il futuro, arrivassero quasi a toccarsi. Come se l'età adulta vedesse realizzati i suoi sogni d'infanzia. Come se l'antico *mythos* trovasse il suo compimento, se non la sua verità, in questa manifestazione del *logos*, nel suo massimo rigore.

Perché il costruttore automobilistico Renault ha giudicato commercialmente sensato il fatto di chiamare *Clio* uno dei suoi nuovi modelli (è vero che un altro si chiama *Twingo*)? Entriamo qui nel vasto mondo della comunicazione, con le sue procedure di definizione di un «concetto», nel senso che i pubblicitari attribuiscono a questa parola. Non vi si incontra forse, in particolare, un uso puramente strumentale dell'antichità mirato a «civilizzare» delle sigle «barbare»? Questo bricolage non ha altro scopo che renderle identificabili e memorizzabili, indipendentemente dal significato esatto, astruso o semplicemente piatto del loro contenuto. L'ammiccamento per l'ammiccamento. Altrimenti, come interpretare il fatto che la SNCF abbia battezzato il suo nuovo sistema di prenotazioni, messo in servizio con gran scalpore, *Socrate*[2]? Cosa è venuto a fare Socrate in questo inferno o meglio in questo programma informatico? Questi pochi esempi non esauriscono il problema degli antichi *e* noi oggi, ma indicano, quanto meno, una tendenza.

1. *Il confronto: vista in prospettiva.*

Di antichi, ce ne sono sempre stati! Ma di moderni? Che ne era degli antichi stessi, rispetto a loro stessi? Come ponevano e come risolvevano il problema dei «loro» antichi? Ci limiteremo a qualche punto di riferimento. I Greci hanno privilegiato il «principio di anzianità»[3]. Il vecchio Nestore in Omero, il Consiglio degli anziani (γερουσία) a Sparta o il «Consiglio notturno» nelle *Leggi* di Platone, sono ben noti. Quanto ai Romani, si sa quale posto accordassero al *mos maiorum*, a questa mitica Roma di un tempo che, alla fine dell'età repubblicana e all'epoca di Augusto, ci fu chi tentò di ritrovare, di restaurare, di reinventare. «Allorché noi passeggiavamo per la nostra città come degli stranieri, dei visitatori di passaggio, i tuoi libri ci hanno riportato per cosí dire a casa nostra; è grazie a essi che abbiamo imparato chi siamo, dove abitiamo»: è in questi termini che Cicerone

[2] *Socrate* significa banalmente «Système Offrant à la Clientèle la Réservation d'Affaires et de Tourisme en Europe»!

[3] P. ROUSSEL, *Essai sur le principe d'ancienneté dans le monde hellénique du v^e siècle av. J.-C. à l'époque romaine*, in «Mémoire de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres», XLIII, 2 (1951), pp. 123-228.

celebra Varrone e il suo lavoro di antiquario[4]. I Greci opponevano i παλαιοί (gli antichi, i vecchi, quelli di un tempo) ai νεώτεροι (comparativo di νέος), i piú giovani. I giovani sono definiti in rapporto ai vecchi come «piú giovani». Ma lo stesso comparativo serve anche a designare una ribellione o una rivoluzione e il verbo νεωτερίζω significa prendere delle nuove misure, fare una rivoluzione. Si tratta in tal caso, ammettiamolo, soltanto di indizi di una valorizzazione eccessiva di ciò che è recente.

Ma se nella lingua stessa s'inscrive una tendenza di fondo della civiltà greca, è chiaro che ci fu, e in particolare nella corrente di riflessione sofistica, un pensiero del progresso. Basta evocare Tucidide, all'inizio della *Guerra del Peloponneso*, quando misura in lungo e in largo con il metro della «grandezza» per arrivare alla conclusione che le guerre del passato, a cominciare da quella di Troia, sono piccole se paragonate a quella che è appena iniziata e della quale ha deciso, per l'appunto, di diventare lo storico. Ma è altrettanto certo che finita la guerra del Peloponneso, che in questo senso segna una rottura, il IV secolo è caratterizzato da una multiforme valorizzazione del passato. Gli uomini politici invocano senza sosta la «Costituzione degli antenati», introvabile e per questo tanto piú desiderabile; ci si interessa agli ἀρχαῖα (le antichità) e le città si preoccupano di inscrivere e di scrivere la propria storia sui muri e nei libri. Gli oratori intonano il canto della passata grandezza di Atene. Isocrate forgia la sua teoria della παιδεία, della grecità come cultura. Questa maniera d'imbalsamare gli antenati troverà la sua forma canonica in Plutarco e, piú in generale, in tutto il movimento della Seconda Sofistica. Il che non significa affatto, anzi proprio il contrario, che queste operazioni non abbiano la loro posta in gioco nel presente, in un mondo da tempo dominato da Roma e nel quale i Greci cercano non soltanto di trovare un posto, ma di occupare tutto il loro spazio.

Con la vittoria di Roma e con il famoso *Graecia capta* di Orazio si comincia davvero a vedere i Greci come degli antichi (*antiqui*) dai quali converrebbe prender lezione e come dei modelli, culturalmente parlando, da imitare? Evidentemente, le cose non sono cosí semplici e ci limiteremo a tre osservazioni. Quali consigli prodiga Cicerone nel 59 a. C. al fratello Quinto il cui consolato in Asia era appena stato prolungato?

> Se la sorte ti avesse designato a governare Africani, Spagnoli o Galli, nazioni barbare e incolte, il tuo dovere d'uomo civile sarebbe stato comunque quello di pensare al loro benessere, dedicarti ai loro interessi e proteggere la loro esistenza. Ma quando gli uomini sottoposti al nostro comando appartengono non solo a una razza civile ma a una razza che ha fama di essere la culla stessa della civiltà (*huma-*

[4] CICERONE, *Academica*, I.3.

nitas), essi hanno senza dubbio il diritto capitale di ricevere da noi ciò che noi abbiamo ricevuto da loro ... Noi abbiamo, dunque, un dovere particolare rispetto alla razza cui appartengono gli uomini da te governati: sono stati i nostri precettori, dobbiamo applicarci con entusiasmo a far apparire nei nostri rapporti con loro ciò che loro ci hanno insegnato[5]

Cicerone esprime l'idea di un debito implicante un dovere particolare, in considerazione del fatto che i Greci sono stati i precettori di una *humanitas* cui hanno dato la nascita. Ma il riconoscimento di questo «principio» di anzianità non mette affatto in discussione la legittimità dell'esercizio del potere romano. Semplicemente, ci vogliono le buone maniere.

Il campo della letteratura, e soprattutto a partire dal momento in cui fa spazio alla critica letteraria, ha fornito da sempre un terreno propizio a interrogativi e polemiche intorno agli «antichi»: cos'è un antico, è possibile eguagliarlo, come sorpassarlo o come ritornare ad esso? Nell'età di Augusto si vedono numerosi intellettuali greci predicare un ritorno ai modelli della Grecia classica. In materia di eloquenza, Dionigi di Alicarnasso, retore greco installatosi a Roma, saluta il ritorno della «retorica antica» e lavora al suo consolidamento scrivendo un trattato sugli oratori antichi (ἀρχαῖοι), cioè sugli oratori attici piú famosi del IV secolo a. C.[6]. Egli è anche l'autore di un trattato *Sull'imitazione*, dove passava in rivista i diversi generi e i loro principali rappresentanti, indicando per ciascuno di essi le qualità da imitare. Lo stesso Dionigi infine, come sappiamo, si è molto industriato nelle sue *Antichità romane* per dimostrare, con tutti i crismi dell'erudizione, che i Romani erano dei Greci e che avevano quindi degli antenati greci venuti dalla Grecia[7] Strabone, alla stessa epoca, si mostrerà un ardente difensore degli antichi, nella persona di Omero, a lungo presentato come l'«archegeta» (il fondatore) della geografia. Quintiliano, consacrando un capitolo della sua *Institutio oratoria* all'imitazione, ricorda, a seguito di Aristotele, che l'arte «consiste in gran parte nell'imitazione», ma insiste con forza sul fatto che la sola imitazione non basta. Bisogna sorpassare il modello imitato, altrimenti mai nulla sarebbe stato inventato[8] E come notava Orazio, non ci sarebbe neppure nulla di antico: «Se i Greci

[5] ID., *Epistulae ad Quintum fratrem*, 1.1.27-28. Sui rapporti tra filellenismo e *humanitas* si rinvia alle osservazioni di J.-L. FERRARY, *Philhellénisme et Impérialisme*, Rome 1988, pp. 511-14.

[6] DIONIGI DI ALICARNASSO, *Sugli oratori antichi*, 1.2.2. Si veda G. W. BOWERSOCK, *Augustus and the Greek World*, Oxford 1965, pp. 122 sg.; E. GABBA, *Dionysius and the History of Archaic Rome*, Berkeley 1991, cap. 2.

[7] F. HARTOG, *Rome et la Grèce: les choix de Denys d'Halicarnasse*, in S. SAÏD (a cura di), *Hellenismos. Quelques jalons pour une histoire de l'identité grecque*, Strasbourg 1991, p. 152.

[8] QUINTILIANO, *Institutio oratoria*, 10.2.1-7.

avessero avuto la nostra stessa avversione per le novità, non ci sarebbe oggi nulla di antico»[9]

Questi dibattiti, infine, hanno portato a una relativizzazione della nozione stessa di «antichità». Dove comincia e dove finisce ? Orazio, nella medesima episola, si interroga sul momento a partire da cui uno scrittore può esser chiamato antico. Perché non decretare che «è antico e di buona qualità quello che ha cent'anni compiuti»[10]? Ma nessuno esprime piú chiaramente questo dubbio che Marco Apro, uno dei protagonisti del *Dialogo degli oratori* di Tacito. Questo testo, che si interroga sul decadere dell'eloquenza all'epoca di Tacito, conserverà a lungo un posto importante nell'ambito dei dibattiti moderni sugli antichi e sui moderni. Di fronte a Messalla, intransigente ammiratore degli antichi, Apro, per difendere i contemporanei, si chiede dove cominci e dove finisca la nozione stessa di antico. «Quando sento parlare di antichi, penso a gente di un passato lontano, nati molto tempo prima di noi, e si presentano ai miei occhi Ulisse e Nestore, la cui epoca precede la nostra di milletrecento anni; tu invece è di Iperide e di Demostene che parli!»[11] Ora, tra loro e noi non ci sono piú che trecento anni. Se, rispetto alla «debolezza del corpo», questo intervallo di tempo sembra lungo, rispetto invece al «grande» anno (12 954 anni), questo tempo non è nulla e Demostene appare allora come un contemporaneo che ha vissuto durante il nostro stesso anno, per non dire il nostro stesso mese. L'antichità, quindi, è una nozione relativa.

In queste polemiche, principalmente letterarie, si opponevano degli antichi (παλαιοί, ἀρχαῖοι, *antiqui*, *maiores*) ai piú giovani (νεώτεροι), ai successori (*sequentes*), ai contemporanei (*nostrum saeculum*), ma non a dei moderni. *Novi et antiqui* non funzionavano come una coppia di opposti. Gli antichi esistevano da sempre, non esistevano ancora i moderni. Secondo E. R. Curtius, il felice neologismo *modernus* (formatosi a partire da *modo*, «recentemente», cosí come *hodiernus*, «di oggi», da *hodie*) appare solo nel VI secolo[12] Cosí l'epoca di Carlo Magno, grazie alla parola di alcuni suoi rappresentanti, potrà rivendicarsi come *saeculum modernum* (secolo moderno). Con l'entrata in scena di *modernus*, si forma realmente la coppia antico/moderno; potrà in seguito disfarsi e rifarsi al ritmo delle «dispute» che, a ondate successive, scandiranno la sua storia. Non ci fu infatti una sola disputa, una sorta di lunga disputa perpetuatasi dall'alto Medioevo si-

[9] ORAZIO, *Epistulae*, 2.1.90-91.
[10] *Ibid.*, 2.1.39.
[11] TACITO, *Dialogus de oratoribus*, 16.
[12] E. R. CURTIUS, *Letteratura europea e Medio Evo latino*, Firenze 1992, p. 282; J. LE GOFF, *Storia e memoria*, Torino 1986, pp. 139 sgg.

no a oggi, ma delle dispute, con forme e poste in gioco ben differenti. Eppure, per il semplice fatto di continuare a far giocare l'antinomia costitutiva della coppia, di riattivarla, e di richiamare cosí, anche solo implicitamente, l'intera storia delle dispute passate, esse hanno tutte qualcosa di somigliante.

Meno ricca di implicazioni che la coppia pagano/cristiano, la coppia antico/moderno non le è interamente sovrapponibile: i *veteres*, nel Medioevo, «sono gli autori antichi tanto cristiani che pagani»[13] È il Rinascimento che produrrà l'equivalenza tra antichità e mondo greco-romano pagano. A differenza della coppia Greci/barbari o di quella cristiani/pagani, la coppia antichi/moderni non può essere territorializzata (salvo che negli spazi accademici); nel suo caso tutto si gioca nella temporalità. È una delle forme attraverso cui una cultura si rapporta al tempo, una maniera di ridistribuire il passato, di fargli posto senza tuttavia lasciargli troppo spazio. Si può formulare l'ipotesi che le «dispute» siano delle risposte (che si manifestano immancabilmente come dei *qui pro quo*?) a dei momenti di crisi. Un regime di storicità all'interno del quale si è vissuto si sgretola, crolla o si rovescia, e non si intravede ancora nulla, non si sa ancora dire cosa stia succedendo, che si cerchi di affrettarne l'avvento o, al contrario, di ritardarne l'emergenza, che la si speri o la si tema. Nuove forme d'arte si cercano, se ne riprendono di antiche, forme «antiche» e forme «nuove» si rincorrono e s'intrecciano, e scarti non trascurabili si creano tra le dichiarazioni, i programmi, gli slogan e le opere effettivamente prodotte.

Ci fu dunque la Disputa, quella che esplose in Francia alla fine del XVII secolo e che passò, soprattutto nell'ambito della storia letteraria, come la grande se non l'unica disputa, come un momento, un po' strano e vagamente incomprensibile, in cui antichi e moderni, tutti letterati e piú spesso accademici, si diedero ferocemente battaglia, senza che si sappia con precisione chi abbia vinto e chi abbia perso. Ma altre dispute esplosero, prima, dopo, altrove[14]

Il Medioevo ha conosciuto due momenti di conflitto: il XII secolo (si parla spesso oggi di «Rinascimento del XII secolo») vede un autore come Gualtiero Map celebrare la *modernitas* («I cent'anni appena trascorsi, ecco la nostra modernità»). Giovanni di Salisbury, nel frattempo, deplora invece gli sconvolgimenti dovuti alle «novità».

[13] CURTIUS, *Letteratura europea* cit., p. 283.

[14] CH. PERRAULT, *Parallèle des anciens et des modernes*, con introduzione di H. R. JAUSS, *Aesthetische Normen und geschichtliche Reflexion in der «Querelle des Anciens et des Modernes»*, München 1964; cfr. inoltre H. R. JAUSS, *Literaturgeschichte als Provokation*, Frankfurt am Main 1970, pp. 67-107.

Nei secoli XIV e XV molti movimenti si dichiarano «moderni» (la musica come *ars nova*, la teologia e la filosofia che scelgono, seguendo Duns Scoto, la *via moderna* contro la scolastica aristotelica, oppure la *devotio moderna* che si oppone alla «superstizione» del Medioevo)[15] Dal punto di vista del rapporto col tempo, il Medioevo ha prodotto e trasmesso la formula, tanto spesso ripetuta quanto fraintesa, riguardante i nani moderni e i giganti antichi. «Bernardo di Chartres – secondo Giovannni di Salisbury – diceva che siamo come nani sulle spalle di giganti, giacché possiamo vedere piú cose di loro, e piú distanti, non in virtú dell'acutezza del nostro sguardo né dell'altezza del nostro corpo, ma perché siamo innalzati e mantenuti in alto dalla grandezza dei giganti». Noi siamo nani e gli antichi sono giganti, questo è sicuro. E tuttavia noi vediamo piú lontano di loro, non per merito nostro, ma grazie a loro, grazie a ciò ch'essi ci hanno lasciato. Il tempo, quindi, è essenzialmente ambivalente. Permette di accumulare conoscenze ma è anche distruttore. È portatore di Salvezza ma anche segno della nostra miseria. A partire dalla venuta di Cristo, il mondo è entrato nella sua «vecchiaia», nell'attesa del suo ritorno e della fine dei tempi[16]

Quando nel Quattrocento Leonardo Bruni incomincia a scrivere la biografia di Coluccio Salutati, grande umanista e cancelliere di Firenze, cosí nota: «*Nos plane homunculi sumus*, e anche se non siamo nani nello spirito, le nostre vite non hanno la stoffa necessaria per una gloria duratura»[17] Siamo ancora nel quadro temporale, nel regime di storicità definito da Bernardo di Chartres, ma con una inflessione, per cosí dire, «pagana»: si tratta della «gloria» e dei grandi uomini dell'antichità classica. Resta viva, comunque, la coscienza dell'inferiorità, della piccolezza. La biografia di Salutati, d'altronde, non fu mai portata a termine. Meno di dieci anni dopo, tuttavia (verso il 1418), lo stesso Bruni, nella prefazione alla sua *Storia del popolo fiorentino*, scrive che le belle azioni compiute dai Fiorentini non sono «per nulla inferiori» rispetto a quelle degli antichi, e per nulla meno degne di memoria[18] Cos'è accaduto nel frattempo? Le vittorie militari di Firenze, certo, ma anche la presa di coscienza del fatto che l'imitazione degli antichi non dev'essere intesa come replica, ma come *aemulatio*[19]

[15] LE GOFF, *Storia e memoria* cit., pp. 139 sgg.

[16] K. POMIAN, *L'ordre du temps*, Paris 1984, p. 41 [trad. it. Torino 1992].

[17] L. BRUNI, *Epistolarum Libri VIII*, a cura di L. Mehus, 1.28-30; si veda H. BARON, *The Querelle of the Ancients and the Moderns as a Problem for Renaissance Scholarship*, in «Journal of the History of Ideas», XX (1959), pp. 17-18.

[18] L. BRUNI, *Historiarum Florentini populi*, in *RIS*.

[19] BARON, *The Querelle* cit., p. 15: «Il fatto che *aemulatio*, e non *imitatio*, divenne il motto

L'equivalenza rinascimentale tra moderno e antico, dove esser moderno significa imitare l'antico, è soprattutto un modo di sbarazzarsi del Medioevo, di rompere con esso abbandonandolo alle tenebre. L'imitazione, pensata come *aemulatio*, non è passiva e il «ritorno» all'antichità non è una parola d'ordine passatista. Alla fine del XVI secolo Loys Le Roy, nel suo libro *De la vicissitude ou variété des choses en l'univers* (1575), esprime bene questo nuovo punto di vista che va di pari passo con un diverso modo di rapportarsi al tempo. Il tempo non è piú, fondamentalmente e uniformemente, decadenza: è progresso, o meglio c'è, nel tempo, *del* progresso. «Platone disse che i Greci hanno reso migliore ciò che avevano preso dai barbari. Cicerone pensa che gli Italiani hanno fatto da sé invenzioni migliori che i Greci, e che hanno migliorato ciò che avevano preso da loro. Perché non cerchiamo di fare altrettanto, correggendo ciò che i barbari, i Greci e i Romani ci hanno lasciato?»[20] Facendo quello che gli antichi stessi hanno fatto, possiamo trovare anche noi il nostro posto in questa catena di miglioramenti. Non tutto quindi è stato detto e non siamo destinati soltanto ai commenti e alle chiose. Questa visione del tempo come portatore di progresso si inscrive tuttavia in una concezione piú vasta, dove la storia appare come un ciclo[21] Cosí, una volta raggiunto l'acme non si può che ridiscenderne. Ma se il progresso non è né continuo, né indefinito, né uniforme, non lo è neppure la decadenza. Perché qui, a differenza dello schema precedente, il corso del tempo non è soltanto, fondamentalmente, decadenza, e il momento in cui si produce l'inflessione non è la semplice ripetizione di ciò che è già noto.

Galileo in Italia, Bacone in Inghilterra e Descartes in Francia segnano tuttavia un momento di esplicito e sistematico rovesciamento di prospettiva rispetto all'antichità. Si entra in una modalità di rapporto col tempo, si cerca di definire un nuovo regime di storicità. Secondo Bacone, siamo noi, i moderni, i veri antichi, giacché gli antichi sono la giovinezza del mondo. Poiché le nostre esperienze e le nostre osservazioni sono infinitamente piú numerose, noi abbiamo rispetto a loro un indiscutibile vantaggio, anche se non sappiamo ancora utilizzarlo al meglio[22]. Descartes dirà la

dei maggiori umanisti, da Poliziano nella Firenze di Lorenzo de' Medici a Erasmo e oltre per tutto il Cinquecento, è oggi un luogo comune ... Siamo ben consapevoli che molti umanisti, nello sforzo di difendere diritti vitali e meriti particolari dei loro stati, nazioni e culture, a dispetto del loro amore verso i valori della vita di Greci e Romani, hanno preparato la strada al relativismo storico».

[20] L. LE ROY, *De la vicissitude*, Paris 1988, p. 440.

[21] BARON, *The Querelle* cit., pp. 9-10.

[22] F. BACONE, *Novum Organum*, 1.84.

stessa cosa, e praticamente negli stessi termini[23]. E Pascal ne darà la formulazione piú incisiva e compiuta:

> Cosicché tutto il susseguirsi di uomini, durante il corso dei secoli, dev'essere considerato come la vita d'un medesimo uomo che sussiste sempre e che impara continuamente; a partire da questa considerazione si vede con quanta ingiustizia noi rispettiamo l'antichità nella sua saggezza ... Coloro che noi chiamiamo antichi erano in realtà giovani in tutto e costituivano propriamente l'infanzia dell'umanità; e poiché noi abbiamo aggiunto alle loro conoscenze l'esperienza dei secoli seguenti, è in noi che si trova quell'antichità che noi veneriamo in altri[24].

I nani sono spariti e i giganti pure, a vantaggio di questo «medesimo» uomo che esiste da sempre. Ma che ne è di questa vecchiaia gloriosa che è la nostra? Deve durare per secoli e secoli? Questa immagine, in un certo senso, riprende lo schema agostiniano della vecchiaia del mondo, ma lo naturalizza, lo inscrive in un ciclo biologico. Si esce dall'escatologia. La vecchiaia precedeva e annunciava la fine dei tempi. Invece, questa visione di un medesimo uomo che da sempre esiste e continuamente impara va di pari passo con una concezione positiva del tempo come vettore che permette un'accumulazione delle conoscenze: un'accumulazione illimitata? In ogni caso, il tempo ambiguo, distruttore, sembra essere sparito.

Ma ritroviamo i nani, nuovamente a servizio della Disputa, in Inghilterra, negli scritti del campione degli antichi, Sir William Temple, che publica a Londra nel 1690 il suo *Essay upon the ancient and modern Learning*. È l'inizio di una dura battaglia, *The Battle of the Books*, come la chiamò Swift, col nome stesso dato al breve pamphlet da lui scritto per accorrere in aiuto degli antichi e di Temple, suo protettore (fig. 1)[25]. La Battaglia dei libri durò sin verso al 1740, senza alcuna determinante vittoria tra i due campi avversi: gli antichi persero terreno nell'ambito delle scienze e della filosofia, ma conservarono ancora la storia e il dominio sulla letteratura e le arti. Temple riparte tranquillo, con la certezza che i moderni siano sempre dei nani o dei discepoli inferiori ai maestri; e contro l'idea di Fontenelle, immediatamente ripresa da Perrault, di una permanenza delle forze della natura che oggi come ieri produce gli stessi alberi e gli stessi frutti, Temple riafferma il principio della decadenza.

Tre anni prima, in Francia, il poema di Charles Perrault, *Sur le siècle de Louis le Grand*, letto in una seduta dell'Accademia per celebrare la conva-

[23] H. RIGAULT, *Histoire de la Querelle des anciens et des modernes*, Paris 1856, pp. 51-53.

[24] B. PASCAL, *Pensées. Traité du vide*, prefazione.

[25] J. M. LEVINE, *The Battle of the Books. History and Literature in the Augustan Age*, Ithaca 1991.

Figura 1.
Frontespizio della *Battle of the Books* di Swift (1710).

lescenza del re, aveva fornito l'occasione alla Disputa. Cosí cominciava il poema:

> La bella antichità fu sempre venerabile
> Ma non credetti mai ch'essa fu adorabile.
> Guardo agli antichi ma non mi prostro:
> Son grandi, è vero, ma uomini al pari nostro;
> E paragono, senza timore d'essere ingiusto,
> Il secolo di Luigi al bel secolo d'Augusto.

Piú tardi la disputa si amplificò: le ricezioni all'Accademia divennero, per gli uni e per gli altri, un'occasione di grandi messe in scena (Fontenelle per i moderni, La Bruyère per gli antichi). Poi, coi *Parallèles des anciens et des modernes* (1688), una serie di dialoghi che concludeva sistematicamente attribuendo una superiorità ai moderni, Perrault portò il dibattito sulla pubblica piazza, diventando cosí il capo del partito dei moderni. Gli antichi risposero, in particolare attraverso Boileau. In seguito la disputa portò persino a una riconciliazione tra Perrault e Boileau, per tornare nuovamente alla ribalta all'inizio del XVIII secolo con il problema delle traduzioni di Omero.

È chiaro che una posta in gioco di questi dibattiti era la questione dell'educazione, del *curriculum* o del *canon*, come dicono gli Inglesi e gli Americani. L'Università protestò contro Perrault, il quale, da parte sua, se la prendeva con coloro che, con abiti neri e berretti quadrati, proponevano ai giovani le opere degli antichi «non solo come le cose piú belle del mondo, ma come l'idea stessa del bello». In Inghilterra pure, nessun'altra educazione è concepibile al di fuori della conoscenza degli autori greci e latini[26] L'abate Rollin, autore di una *Histoire ancienne* letta durante tutto il XVIII secolo, rettore inoltre dell'Università di Parigi e autore di un voluminoso *Traité des études* (1726), ha formulato con chiarezza tale supremazia degli antichi, connettendola alla nozione di gusto. «Il buon gusto, fondato su principî immutabili, è il medesimo in ogni tempo, ed è soprattutto questo il frutto che i giovani devono trarre dalla lettura degli antichi, che a ragione sono sempre stati visti come i maestri, i depositari e i custodi della sana eloquenza e del buon gusto»[27]

Il XVIII secolo conobbe infine un'ultima grande disputa, ben diversa e direttamente politica: quella che si gioca attorno al rapporto della rivoluzione francese con l'antichità. Prima però torniamo indietro e prendiamo un'altra via d'approccio.

[26] *Ibid.*, p. 5.

[27] CH. ROLLIN, *Traité des études: De la manière d'enseigner et d'étudier les belles-lettres*, Paris 1765, I, p. CXXIV.

2. *Una modalità del confronto: gli antichi, i moderni e i selvaggi.*

Cosa diventa la coppia antichi/moderni a partire dal momento in cui, con i selvaggi, vi si introduce un terzo elemento? Quali rapporti congiunzione/disgiunzione si creano allora fra i tre termini: tra gli antichi e i selvaggi, tra i selvaggi e i moderni? Come passare dai testi ai fatti, dai libri degli antichi all'osservazione di ciò ch'essi non hanno mai descritto? Come vedere ciò che non si era mai visto, e come farlo vedere? Scoprire non è forse avere l'audacia di abbandonare il vecchio mondo e il mondo degli antichi? Cosí il frontespizio dell'*Instauratio magna* di Francesco Bacone, ancora all'inizio del XVII secolo, giocherà su questa immagine della scoperta, facendone il paradigma stesso della scienza moderna (fig. 2). Vi si vede un vascello, le vele spiegate, che oltrepassa le Colonne d'Ercole. Si esce dal mondo finito, chiuso, degli antichi. E il motto precisa: «multi pertransibunt et augebitur scientia» (molti traverseranno e la scienza aumenterà)[28]

Ma prima di quest'uso paradigmatico del viaggio di scoperta, ci furono i primi viaggiatori e i loro racconti. Nel 1934, da qualche parte in mezzo all'Atlantico, Claude Lévi-Strauss, in viaggio a sua volta per il Brasile, evocava in questi termini i suoi lontani predecessori, i primi scopritori del Nuovo Mondo. «Dall'altra parte della fossa, troveremo ancora ad accoglierci tutti quei prodigi di cui narrano gli antichi navigatori? Nel percorrere quelle terre vergini, essi erano piú attenti a verificare il passato del loro vecchio mondo che a scoprirne uno nuovo. Adamo, Ulisse, avevano avuto una conferma»[29] Meditando sui suoi predecessori, Lévi-Strauss pensa a Colombo, a Jean de Léry, ma anche, il che è piú soprendente, a Renan. In qualche riga, fa scivolare infatti una risposta alla famosa preghiera sull'Acropoli di Renan, una sorta di anti-preghiera sull'Acropoli: «Meglio d'Atene, il ponte di un piroscafo in rotta per le Americhe offre all'uomo moderno un'acropoli per la sua preghiera. Ma non ti pregheremo ormai anemica dea, fondatrice di una civiltà imprigionata»[30] Il messaggio è chiaro: il viaggio ad Atene è ormai fuori stagione. Se si vuole cercare un'acropoli, la si troverà piuttosto sul ponte mobile di una nave in rotta per il Nuovo Mondo. Il Vecchio Mondo, simboleggiato da Atena, quali-

[28] A. GRAFTON, *New Worlds Ancient Texts. The Power of Tradition and the Shock of Discovery*, Cambridge Mass. 1992, pp. 198-200 per il commento a Bacone.

[29] C. LÉVI-STRAUSS, *Tristi Tropici*, Milano 1994, p. 70. F. HARTOG, *Entre les anciens et les modernes, les sauvages ou de Claude Lévi-Strauss à Claude Lévi-Strauss*, in «Gradhiva», XI (1992), pp. 23-30, qui parzialmente ripreso.

[30] LÉVI-STRAUSS, *Tristi Tropici* cit., p. 73.

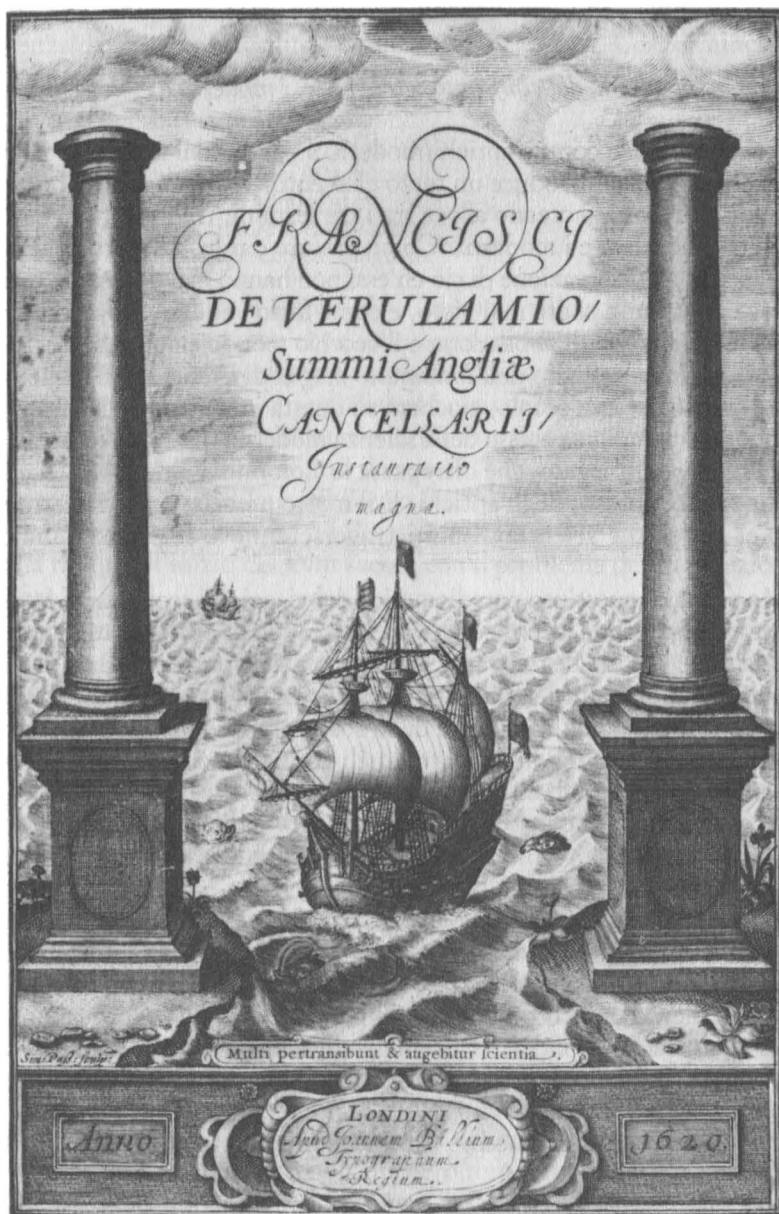



Figura 2.
Frontespizio della *Instauratio magna* di Bacone (1620).

ficata come «anemica», emblema di una civilità chiusa su se stessa, è al tempo stesso il mondo degli antichi e quello dei moderni. Addio al Vecchio Mondo, questa «preghiera» sceglie il selvaggio contro gli antichi/moderni.

Ma torniamo ai primi scopritori e alle loro «verifiche». Di fatto si discusse a lungo sulla localizzazione del Paradiso terrestre; di fatto Cristoforo Colombo, nel corso del suo primo viaggio, non perdette l'occasione d'incontrare delle sirene, indagò sulle Amazzoni e precisò, in una lettera, di non aver incontrato dei mostri. Insomma, il Nuovo Mondo non fu immediatamente compreso come «nuovo», ma come una mescolanza di fantastico e di famigliare. Questo mondo era inoltre tanto poco «nuovo» che Colombo, attento lettore di Marco Polo, pensava d'aver raggiunto la Cina o il Giappone. E per quanto si sapesse che gli antichi non avevano mai visto direttamente questi luoghi, le loro raccolte di *mirabilia*, comodi cataloghi di stranezze, erano comunque a disposizione dei moderni viaggiatori, che a essi attingevano a piene mani.

Apriamo *Les Singularités de la France antarctique* (1557) di André Thévet[31] Padre dell'Oratorio, viaggiatore frettoloso in Brasile e ben presto cosmografo del re, egli inaugura la serie dei racconti di viaggio in Brasile. Non si può non essere colpiti dalla frequenza delle allusioni e dei riferimenti all'antichità. Ad esempio, come combattono questi «selvaggi» del Brasile? Con un corpo a corpo violento e confuso, e anche molto rumoroso. Bene. A questa «descrizione» fa seguito poi un accostamento antico: sembrano «osservare l'antico modo di guerreggiare dei Romani», i quali, pure, gridavano spaventosamente. Nello slancio, l'autore aggiunge allora che anche i Galli, secondo Tito Livio, facevano la medesima cosa e che invece gli Achei, secondo Omero, non facevano «alcun rumore e si astenevano totalmente dall'aprire bocca» prima di lanciarsi all'assalto[32] La strategia è chiara: progressivamente si opera l'«addomesticamento» dei selvaggi, inscritti in una rete di riferimenti comodi e conosciuti. Thévet è un esempio tanto piú «interessante» in quanto le *Singularités*, come si sa, sono un lavoro fatto a piú mani. Thévet infatti fece ricorso ai servizi d'un «negro», Mathurin Héret, baccelliere in medicina e traduttore a tempo perso di autori antichi[33]. Si può quindi ritenere che la «mano antica» sia quella di Héret, che intervenne a operare la sutura tra il nuovo e l'antico.

[31] Cfr. F. LESTRINGANT, *L'atelier du cosmographe*, Paris 1991, pp. 92-94.

[32] A. THÉVET, *Les Singularités de la France antarctique*, cap. XVI, Paris 1983, e le osservazioni di F. Lestringant nella presentazione (pp. 20-24), riprese nel suo *L'atelier du cosmographe* cit., pp. 92-94.

[33] P.-F. FOURNIER, *Un collaborateur de Thévet pour la rédaction des «Singularités de la France antarctique»*, in «CTHS. Bulletin de la section de géographie», XXV (1920), pp. 39-42.

Il ricorso agli antichi, in un primo tempo, fornisce dei punti di riferimento in e per una geografia dei confini (le Sirene, le Amazzoni, la presenza o l'assenza di mostri). Ma ben presto, coi primi racconti di viaggio, si passa, per cosí dire, dai confini al cuore stesso del mondo degli antichi, dai *mirabilia* ai νόμοι della città: le pratiche guerresche, funerarie o altre dei selvaggi vengono messe in rapporto non piú o non solo con quelle degli Sciti, ma anche con quelle degli Spartani o dei Romani. E questo sia per segnalare delle somiglianze che degli scarti: ciò che soprattutto conta è il fatto stesso di operare un parallelismo. Tale modo di procedere contribuisce impercettibilmente alla costruzione dell'idea importante e nuova che la distanza nello spazio equivale a quella nel tempo. «Vedere» i selvaggi, descriverli e mobilitare dei riferimenti all'antichità porta infatti, senza che neanche ce se ne renda conto, a mettere a distanza gli antichi: la distanza che ci separa da essi si misurerà quasi fisicamente, e l'idea moderna della differenza tra i tempi si farà sempre piú viva. Oramai, tra gli antichi e noi, c'è o finirà per esserci un oceano!

Il racconto di Thévet è quello di un cosmografo frettoloso (in particolare di far carriera). Ma il problema di sapere chi sono i selvaggi ha ormai delle implicazioni teologiche, filosofiche e politiche essenziali. In particolare questa: cosa legittima il *dominium* della corona spagnola sugli Indiani d'America? I teologi della Scuola di Salamanca giocheranno un ruolo di primo piano nell'elaborare risposte a tali domande[34] Il che suscita una prima osservazione: pensare l'Indiano è stato il lavoro di intellettuali, di universitari, di teologi che, nonostante le loro categorie, i loro sistemi di riferimento, i loro *corpora*, non avevano mai visto un Indiano con i loro occhi. Senza dubbio, Las Casas, Acosta o piú tardi Lafitau rivendicheranno, giustamente, un'esperienza diretta degli Indiani, ma ciò non toglie che le articolazioni essenziali del loro linguaggio e delle loro categorie siano state forgiate in questo ambiente di teologi.

Anthony Pagden ha messo in evidenza tutta l'importanza del riferimento ad Aristotele, che non è certo il primo venuto e che, attraverso san Tommaso d'Aquino, rappresenta una delle principali autorità del Medioevo. È la teoria della schiavitú per natura, quale viene esposta nella *Politica*, a fornire un primo quadro di pensiero per pensare e classificare l'Indiano. La si trova esposta molto chiaramente, a partire dal 1519, da un teologo scozzese, John Mair[35] La categorizzazione aristotelica non è utilizzata come una descrizione storica ma come una nozione generale e generalizza-

[34] A. PAGDEN, *La caduta dell'uomo naturale*, Torino 1989, pp. 71 sgg.
[35] *Ibid.*, p. 39.

bile. Gli Indiani sono visti come schiavi per natura, schiavi ai quali è dunque legittimo dare dei padroni.

Il problema sembrava risolto, ma in breve tempo alcune obiezioni furono sollevate. Obiezioni di fondo dapprima: quando una causa produce un effetto che, in linguaggio aristotelico, non può raggiungere il suo τέλος, significa allora che c'è un difetto nella causa. Il fatto che Dio abbia creato degli uomini che non possiedono capacità sufficenti per ricevere la fede e per salvarsi, significa forse che bisogna ammettere un difetto di Dio?[36] La necessità di uscire dalla contraddizione si fa quindi impellente. In seguito, obiezioni di fatto: i racconti di viaggio si sono moltiplicati; i grandi imperi del Messico e del Perú sono stati scoperti e non si può non riconoscere in essi delle vere e proprie organizzazioni «politiche»; proteste da parte di un certo numero di missionari stessi contro tale visione riduttiva dell'Indiano.

Spetterà alla Scuola di Salamanca produrre, tra il 1520 e il 1530, una nuova categorizzazione dell'Indiano accettabile tanto per la corona e i suoi agenti quanto per i teologi e i missionari. A partire da una esegesi del *ius naturae* di san Tommaso si passerà, sempre con Aristotele, dalla teoria della schiavitú per natura a quella dell'infanzia: gli Indiani hanno una natura infantile. Questa è la conclusione del *De Indis* di Francisco de Vitoria (1557). Gli Indiani non sono né *irrationales* né *amentes*, ma, come provano le loro pratiche indubbiamente mostruose (cannibalismo, sacrifici umani, sodomia ecc.) o devianti, essi non sono sempre capaci d'interpretare correttamente il mondo naturale. Sono esseri razionali che, a volte, si comportano come se non lo fossero. Conclusione, sempre a seguito d'Aristotele: la loro razionalità non è in atto, ma in potenza. Facciamo un passo ulteriore: «Ritengo, – scrive Vitoria, – che la loro apparenza insensata e ottusa dipenda principalmente da una scarsa e barbara educazione»[37] D'altronde, «anche tra la nostra gente si possono vedere molti contadini ben poco diversi dai bruti animali». L'Indiano quindi è sicuramente un uomo, inferiore certo, ma suscettibile, come il bambino, di progredire sulla via della ragione e di arrivare un giorno a interpretare correttamente il *ius naturae*. È una questione di educazione, e quindi di tempo. Di nuovo s'introduce la dimensione del tempo, che indica senza dubbio la distanza tra i selvaggi e noi, ma che li introduce anche, e soprattutto, nel nostro stesso tempo storico. Tanto piú che, a ben vedere, i nostri contadini sono i nostri «selvaggi». Il paragone con il mondo contadino, inselvaggendo i nostri contadini, porta infatti a termine questo lavoro di disgiunzione-congiunzione.

[36] *Ibid.*, p. 52.
[37] Citato *ibid.*, p. 114.

La differenza si relativizza e si sposta. Grazie alla mediazione di Aristotele, riletto da Vitoria, si cambia paradigma: l'Indiano non è piú un «uomo naturale», un outsider; anche se al suo livello piú basso, egli fa comunque parte dell'umanità. Il *dominium* è giustificato, ma solo per il tempo in cui gli Indiani restano dei bambini e solo a condizione che lo si eserciti nel loro interesse[38]: è un dovere e una responsabilità (*accipere curam illorum*). Spiegando cosa significhi essere un bambino, Vitoria apre una prospettiva evoluzionista sul mondo amerindiano.

Per terminare queste prime osservazioni, si può notare come il fatto d'introdurre i selvaggi nella coppia antichi/moderni porti ad avvicinare i selvaggi, a identificarli, localizzarli, «addomesticarli» attraverso tutti quei giochi (di riferimenti, di allusioni, di citazioni) che permettono di passare dagli antichi ai selvaggi. Ma al tempo stesso, e con la stessa mossa, si allontanano pure gli antichi, in virtú dell'analogia che a poco a poco si instaura tra la lontananza nello spazio e quella nel tempo. Si scava quindi una distanza tra gli antichi e i moderni. Questi giochi inoltre rendono possibile e operativo quel paragone, principalmente polemico ma con finalità etiche, che si stabilisce tra i selvaggi e i moderni sul tema «Chi sono in realtà i veri selvaggi?». Montaigne (nel capitolo «Sui selvaggi» negli *Essais*) e Jean de Léry (che, riformato e avversario di Thévet, denuncia le crudeltà dei papisti) ne sono i piú famosi rappresentanti. Infine, prendendo un po' di distanza rispetto a queste formulazioni e a queste strategie, che cercano di rispondere a problemi urgenti e di far fronte a importanti poste in gioco, si riconosceranno in esse le prime espressioni del relativismo, i suoi primi tentativi. Benché si tratti, senza dubbio, di un relativismo contenuto nei limiti della ragione e della fede.

I secoli XVII e XVIII modificano profondamente questa configurazione di sapere. Ci limiteremo qui a tre nomi, presi anche come indizi di tre diverse prospettive: Descartes, Lafitau, De Gérando.

Anche in questo ambito Descartes, con la sua volontà di rottura, rappresenta un comodo punto di riferimento: «È quasi la stessa cosa – si legge all'inizio del *Discorso sul metodo* (1637) – conversare con uomini d'altri secoli e viaggiare. È bene conoscere un poco i costumi dei diversi popoli al fine di giudicare piú correttamente i nostri ... Ma quando si impiega troppo tempo a viaggiare, alla fine si diventa stranieri al proprio paese e quando si è troppo curiosi di conoscere le cose che si praticavano nei secoli passati, di solito si resta molto ignoranti rispetto a quelle che si praticano nel

[38] *Ibid.*, p. 124.

nostro»[39] Viaggiare all'estero, cosí come leggere i libri antichi, è un'ottima cosa, ma a condizione che non duri troppo a lungo. L'equivalenza tra i viaggi nello spazio e nel tempo, divenuta un'evidenza, è trattata da Descartes nel modo della chiusura piú che in quello dell'apertura. Ugualmente, la famosa dichiarazione: «un uomo perbene non è tenuto a conoscere il greco o il latino piú che lo svizzero o il bretone, né la storia dell'Impero piú che quella di ogni piccolo Stato che sia in Europa»[40], mostra chiaramente come Descartes allontani gli antichi, o i «selvaggi», o in generale l'altro, a profitto dei moderni e, oserei dire, dell'uguale-a-sé. Non bisogna rischiare di diventare «stranieri» al proprio paese. La storia è una deviazione che, sviando dal presente, rischia di diventare una «diversione».

Saltando qualche tappa, credo che si ritrovi qualcosa di questa nuova prospettiva, comodamente designata col nome di Descartes, in un breve testo, alquanto posteriore (1800) e poco conosciuto, di Joseph-Marie de Gérando, *Le considerazioni sui metodi da seguire nell'osservazione dei popoli selvaggi*[41] De Gérando è un ideologo e ha scritto queste poche pagine a guisa d'istruzione in occasione d'una spedizione nelle terre australi (quella di Baudin), nella quale per la prima volta si dava un certo spazio all'antropologia. Si tratta di un testo che guarda ai selvaggi, il che sembrerebbe opporsi alle regole imposte da Descartes. A modo suo, tuttavia, De Gérando opera pure lui una *tabula rasa*. La sua parola chiave è «osservazione».

Piú nulla deve frapporsi tra i selvaggi e l'occhio dell'osservatore. Oramai, ci sono loro e ci siamo noi, senza gli antichi. De Gérando comincia col denunciare e smontare gli «errori» d'osservazione commessi sino ad allora da quei viaggiatori che non hanno saputo vedere. «Lo spirito d'osservazione ha un modo di procedere sicuro: raccoglie i fatti per compararli e li compara per meglio conoscerli ... Ora, tra tutti i termini di paragone disponibili alla nostra scelta, nessuno è piú interessante, piú ricco di utili meditazioni, di quello che ci presentano i popoli selvaggi»[42]. L'utilità di queste meditazioni è evidentemente impregnata del pensiero del XVIII secolo. Se viaggio nello spazio e viaggio nel tempo sono ancora equivalenti, il viaggio è pensato ormai come un avanzare in direzione delle origini dell'umanità. Perché questi selvaggi, che la nostra «vanità» disprezza, rappresentano di fatto «gli antichi e i maestosi monumenti dell'origine dei tempi». Con questa conseguenza o questo rovesciamento, quasi in forma di paradosso, introdotto dal termine «monumento»: i selvaggi sono «mille volte ben piú

[39] R. DESCARTES, *Discours de la méthode*, Paris 1953, p. 129.
[40] ID., *Recherche de la vérité*, Paris 1953, p. 804.
[41] Cfr. J. COPPANS e J. JAMIN, *Aux origines de l'anthropologie française. Les Mémoires de la Société des Observateurs de l'Homme en l'an VIII*, Paris 1978, pp. 127-69.
[42] *Ibid.*, pp. 130-31.

degni della nostra ammirazione e del nostro rispetto che le celebri piramidi di cui s'inorgogliscono le rive del Nilo». Quelle testimoniano solo la «frivola ambizione» di qualche individuo di cui conosciamo appena il nome, i selvaggi invece «ritracciano per noi la storia dei nostri stessi antenati»[43] Sono i «nostri» veri monumenti. La mediazione degli antichi è, da tutti i punti di vista, inutile e ingannevole. «Osservare» i selvaggi è quindi un modo d'esser moderni.

Con De Gérando entriamo già nel XIX secolo, attraverso la mediazione dell'Ideologia, questa scuola di pensiero che giocò un ruolo cardine tra il XVIII e il XIX secolo. Ma torniamo un po' indietro. Non si creda che d'un tratto abbia smesso d'essere operativo il quadro interpretativo messo in atto dalla Scuola di Salamanca – quelle procedure di congiunzione-disgiunzione tra selvaggi-antichi-moderni, che implicano la cesura della Rivelazione tra loro (i selvaggi e gli antichi) e noi. Nel suo solco potremmo trovare dei missionari come Bartolomé de Las Casas, José de Acosta e colui sul quale mi fermerò brevemente, Joseph-François Lafitau.

Missionario in Canada, gesuita, Lafitau pubblica nel 1724 *Mœurs des sauvages amériquains comparés aux mœurs des premiers temps*[44] La comparazione è esplicitamente rivendicata come strumento euristico. Ma non si tratta piú d'inventare il selvaggio «addomesticandolo» attraverso il ricorso agli antichi; la posta in gioco s'è spostata: non si è piú nella necessità di giustificare la conquista e la colonizzazione. La questione principale è oramai (e lo sarà ancora per De Gérando) quella delle origini, una questione che sarà messa a fuoco attraverso una problematica della traccia. I selvaggi (dei quali ha un'esperienza diretta) e gli antichi sono per Lafitau dei testimoni da interrogare, cioè delle «tracce» da cogliere, comparando sistematicamente i vari termini di paragone, quindi da interpretare per tentare di far luce sulla questione delle origini.

> Non mi sono accontentato di conoscere il carattere dei selvaggi e d'informarmi sui loro costumi e le loro pratiche, ma ho anche cercato, in queste pratiche e in questi costumi, delle *vestigia* dell'Antichità piú remota; ho letto con cura quegli autori piú antichi che hanno trattato dei costumi, delle leggi e degli usi dei popoli di cui avevano qualche conoscenza; ho comparato questi costumi gli uni agli altri e ammetto che se gli autori antichi mi hanno dato lumi e appoggio rispetto a qualche felice congettura riguardante i selvaggi, i costumi dei selvaggi mi hanno illuminato e facilitato nella comprensione di molte cose che sono negli autori antichi[45]

[43] *Ibid.*, pp. 131-32.
[44] Su Lafitau, si veda C. DUCHET, *Le partage des savoirs*, Paris 1984, pp. 30-52.
[45] J.-F. LAFITAU, *Mœurs des sauvages amériquains comparés aux mœurs des premiers temps*, Paris 1724, p. 3.

Un va e vieni s'instaura tra i selvaggi e gli antichi, regolato dalla comparazione vista come fattore d'intelligibilità.

Per Lafitau, tuttavia, non si tratta affatto di fondare l'antropologia comparata: la posta in gioco finale non dev'essere cercata né dalla parte dei selvaggi né da quella degli antichi in quanto tali, ma presso i moderni. Il suo libro si propone di confutare gli atei e gli scettici, dimostrando che tanto i selvaggi quanto gli antichi «testimoniano» dell'esistenza, sin dalle origini, di una religione primordiale, la quale coincide, benché anteriore, con la legge di Mosè. Se no bisognerebbe concedere agli atei che ci fu un tempo senza religione. Per lui è fuor di dubbio che il nucleo piú antico (ma già molto corrotto) di questa prima religione si trovi in «quei Misteri e quelle orge che costituivano tutta la religione dei Frigi, degli Egizi e dei primi Cretesi, i quali si vedevano come i primi popoli del mondo»[46]. Anche in quelle testimonianze storiche ed etnografiche che noi giudichiamo «mostruose» è possibile reperire delle «tracce» della purezza originaria della religione primordiale, e quindi della sua somiglianza con la «vera Religione».

Se si osserva il frontespizio dell'opera (fig. 3), che Lafitau s'era preoccupato di comporre e di spiegare[47], si nota che l'antichità cui egli fa appello è composta (il paesaggio antico del frontespizio) e composita (con Iside, Osiride, Astarte, la Diana di Efeso ecc.), è un'antichità da decifrare come «l'indizio d'una primitività». È anche un'antichità di rovine e in rovina; bisogna costruirla «archeologicamente», ascoltare ciò che non dice piú o che ormai non può piú che mormorare: bisogna farla parlare. Lafitau va dai selvaggi agli antichi, ma anche, e ugualmente, dagli antichi ai selvaggi. In questo movimento di va e vieni da lui instaurato il selvaggio (vivente) permette di far parlare «il morto antico, ma i selvaggi non possono esser intesi che come la voce di morti»[48], eco sonore d'una antichità diventata muta anch'essa.

3. *Il selvaggio e la libertà: Rousseau, Chateaubriand e la disputa sulla libertà.*

In questa lunga storia dei rapporti tra antichi, moderni e selvaggi, Chateaubriand occupa un posto cardine. Viaggiatore lo è stato: in America, nel 1791, in Grecia e a Gerusalemme piú tardi. Ha percorso i deserti del Nuo-

[46] *Ibid.*, p. 7.

[47] M. DE CERTEAU, *Histoire et anthropologie chez Lafitau*, in C. BLANKAERT, *Naissance de l'ethnologie?*, Paris 1985, pp. 63-89. Sul frontespizio si veda anche P. VIDAL-NAQUET, *Il cacciatore nero*, Roma 1988, pp. 70-71.

[48] CERTEAU, *Histoire* cit., p. 87.

Figura 3.

Frontespizio di *Mœurs des sauvages amériquains comparés aux mœurs des premiers temps* di Lafitau (1724). La Storia di fronte al Tempo, tra i simboli pagani e la tradizione cristiana.

vo Mondo prima di visitare le rovine di quello Antico, ma quando è andato verso il selvaggio lo ha fatto ancora con abbondanti riferimenti agli antichi. Lafitau, in particolore, è stato una delle sue letture. Grande adepto del parallelo tra gli antichi e i moderni nel *Saggio storico sulle rivoluzioni*, il suo primo libro, pubblicato a Londra nel 1797[49], egli si mostra pure grande sostenitore del selvaggio, visto coi tratti dell'uomo naturale. Il libro, scritto di ritorno dal viaggio in America, si conclude con una scena apparentemente bizzarra nel contesto di un'opera dedicata all'indagine sulle rivoluzioni antiche e moderne: una notte nella foresta del Nuovo Mondo. Come si spiega questo passaggio, o meglio questo salto dall'antico al nuovo, che segna anche l'abbandono della storia analogica (fondata sul ricorso a *exempla*) in favore dell'utopia: la sola vera libertà è quella del selvaggio?

Questo salto non sarebbe stato possibile senza Rousseau, del quale Chateaubriand è infatti l'ammiratore e il discepolo. Per Rousseau, gli antichi sono e al tempo stesso non sono dei modelli. Contro i moderni, egli fa l'elogio degli antichi. Nella polemica, Sparta brilla di luce pura. Piú precisamente, nei confronti dei Greci e dei Romani, è combattuto tra la nostalgia (come prova, ad esempio, la sua lettura ininterrotta di Plutarco) e l'utopia. Cosí, formulando per un attimo il progetto di scrivere una storia di Sparta, egli dichiara di voler raccogliere «quei preziosi monumenti che ci insegnano ciò che gli uomini possono essere mostrandoci cosa sono stati»[50] Si tratta di andare dal passato verso l'avvenire, ma verso un futuro da trasformare in avvenire, o meglio, si tratta di fissare un orizzonte verso il quale dirigersi. Ma se la città del *Contratto sociale* ha qualcosa della città antica, resta il fatto che ogni società (anche quella antica, anche quella spartana) è comunque una mutilazione rispetto allo stato di natura. Di qui il richiamo del selvaggio, udito e ripreso dal giovane Chateaubriand. «Oh uomo della natura, solo tu mi fai gloriare del fatto d'esser uomo! Il tuo cuore non conosce dipendenza alcuna...»[51] Questa è la chiave di tutto: il selvaggio è autonomo, ignora l'obbligo della legge, qualunque essa sia. Poco importa, a conti fatti, che il padrone si chiami re o che si chiami legge, che si sia portati alla ghigliottina nel nome dell'uno o nel nome dell'altra.

Il fatto d'adottare questo punto di vista selvaggio porta a sminuire la libertà politica antica e a condannare i tentativi moderni (rivoluzionari)

[49] Il titolo per intero è *Essai historique, politique et moral sur les révolutions anciennes et modernes, considérées dans leurs rapports avec la Révolution française*, Paris 1978. F. HARTOG, *Les anciens, les modernes, les sauvages ou le temps des sauvages*, in *Chateaubriand, le tremblement du temps*, Toulouse 1995, pp. 177-201.

[50] J.-J. ROUSSEAU, *Histoire de Lacédémone*, in *Œuvres complètes*, III, Paris 1964, p. 544. Su Rousseau e l'antichità, si veda Y. TOUCHEFEU, *L'antiquité et le christianisme dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau*, tesi EHESS, Paris 1992.

[51] CHATEAUBRIAND, *Essai historique* cit., p. 440.

d'instaurarla: questa libertà non è che un «sogno». Il *Saggio* si chiude quindi con un inno alla libertà selvaggia, che è anche una libertà impossibile. Chateaubriand ha riattraversato l'Atlantico per raggiungere l'esercito degli emigrati, e il Nuovo Mondo non è e non sarà piú che un ricordo. Tale è il movimento di questo libro, fitto, contraddittorio, costantemente appassionato. Dopo aver tessuto parallelismi molteplici, tanto disordinati quanto approssimativi, tra gli antichi e i moderni intorno al solo problema che realmente importa, quello della rivoluzione, l'autore abbandona gli uni e gli altri per passare al selvaggio (cosí come si «passa» al nemico). Ma il selvaggio è fuori dalla storia. Il «ritorno» alla vita selvaggia non può avere luogo.

Dal punto di vista intellettuale, il *Saggio* si fonda sul *topos*, famoso e potente, della *historia magistra vitae*. La formula, che risale a Cicerone, esprime la concezione classica della storia come raccolta di esempi e come dispensatrice di lezioni. Forte di questo principio, Chateaubriand intende «considerare» le rivoluzioni, a cominciare da quelle antiche, nel loro rapporto con la rivoluzione francese, per comprendere cosa sia già accaduto e prevedere ciò che rischia di accadere. I parallelismi insegnano, in generale, che tutte le rivoluzioni hanno conseguenze funeste e che nella rivoluzione francese non c'è pressoché nulla di nuovo, giacché l'uomo non fa che «ripetersi». Ma, paradossalmente, questo ricorso indiscriminato all'analogia s'accompagna a una condanna risoluta dell'imitazione, la quale tuttavia altro non è che la trasposizione nel registro dell'azione di ciò che il parallelismo opera sul piano intellettuale. I giacobini non sono che «fanatici» imitatori dell'antichità. «Il vecchio Giove, risvegliato da un sonno di millecinquecento anni, nella polvere d'Olimpia, si stupisce di ritrovarsi alla Sainte-Geneviève; si pone sul capo del perdigiorno di Parigi il berretto del cittadino della Laconia ... [obbligandolo] ad assumere, di fronte all'Europa, il ruolo di Pantalone in questa mascherata d'Arlecchino»[52]

Ma la storia del *Saggio storico* non si ferma qui. Impegnato nella pubblicazione delle sue *Opere complete*, Chateaubriand lo ripubblica nel 1826, arricchito di un'avvertenza, di una prefazione e di note critiche che, in tutti i modi, rendono esplicita la distanza che lo separa ormai da questo testo. È l'America, ma un'altra America, in un certo senso rivisitata, a fornirgli il principio per una rilettura critica del *Saggio*. Non è piú l'America del sogno selvaggio del 1791. D'altra parte si era ignorato che lo stato selvaggio non era lo stato di natura, ma una civiltà «nascente»; e i selvaggi oggi sono solo dei mendicanti morenti: non ne hanno piú per molto. L'America non è fuori dal tempo, ma è nel tempo e alle prese con esso.

[52] *Ibid.*, p. 266.

Il *Viaggio in America*[53] non si trasforma tuttavia completamente in un *requiem* per un'America defunta, poiché, con un ultimo rovesciamento, la conclusione fa sorgere un «quadro miracoloso»: l'America moderna è il luogo della scoperta della repubblica rappresentativa, o meglio della libertà dei moderni, una scoperta che si qualifica come «uno dei piú grandi avvenimenti politici del mondo». Improvvisamente, non c'è piú da una parte la libertà selvaggia e nulla dall'altra, una libertà politica fittizia, ma una libertà moderna, figlia dell'Illuminismo, che un abisso separa dalla libertà degli antichi. Quindi, e questa è la sola conseguenza che mi limiterò qui a sottolineare, il sistema dei parallelismi è condannato. Oramai non si può piú fare storia in questo modo: il *topos* della *historia magistra vitae* diventa caduco. Siamo nel fiume del tempo, che rende l'esperienza degli antichi incommensurabile rispetto alla nostra, ma che fissa anche quella dei selvaggi a un momento del tempo. Riattraversando il suo *Saggio* e riscrivendo il suo *Viaggio*, Chateaubriand ha operato una doppia storicizzazione dei selvaggi e degli antichi. Si è entrati nel XIX secolo e nella storia moderna, della quale il concetto moderno di storia è un'espressione[54]

Dal punto di vista della questione del confronto, il percorso di Chateaubriand tra antichi, moderni e selvaggi e il modo in cui egli è stato indotto, sotto l'effetto dello shock rivoluzionario, a rovesciare le carte in tavola fanno di lui un caso particolarmente istruttivo. Passa dall'evidenza del parallelismo alla posizione di scarti, dall'utopia alla storia, da Rousseau a Benjamin Constant.

4. *L'ultima disputa.*

La rivoluzione francese può esser vista come l'ultima grande disputa sugli antichi e sui moderni: disputa politica, focalizzata sul problema della libertà. Dove però, in fondo, ciascuno rivendica la propria modernità. I rivoluzionari, i giacobini, si volevano decisamente moderni e, se facevano appello alle antiche repubbliche, era per l'appunto allo scopo di diventare pienamente moderni. I loro avversari, i termidoriani (o liberali), ribattevano: «I veri moderni siamo noi, voi invece non siete né dei moderni, giacché volete trasformare la Francia in una nuova Sparta, né degli antichi, giacché l'antichità di cui parlate sempre non era quella che voi proclamate che fu. Ciò che voi chiamate libertà era in realtà dispostismo. Questa con-

[53] Pubblicato soltanto nel 1827, viene riveduto, completato e corretto in funzione della pubblicazione delle *Opere complete*.

[54] R. KOSELLECK, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt 1979 [trad. it. Genova 1986].

fusione dei luoghi e dei tempi e questa illusione vi ha condotto, e la Francia con voi, all'errore sanguinario del Terrore».

Ma cosa è stata l'antichità per gli uomini della rivoluzione? Una raccolta di *exempla* per dei giovani che, usciti dalle stesse scuole, avevano tutti quanti letto Tito Livio e Plutarco? Uno spazio di «luoghi comuni» da condividere, in un secolo che si era esso stesso progressivamente posto in una scenografia antica, rivisitando a suo modo l'antichità?[55] Come sempre, l'espressione «ritorno a» sarebbe ingannevole: non ritorno all'antichità, ma instaurazione di un nuovo modo di rapportarsi a un'antichità riscoperta e diversamente interrogata. Ma l'antichità è stata solo questo? Oppure, a quei nuovi attori introdottisi sulla scena politica, ha offerto qualcos'altro? Dei modelli d'azione (cioè spesso di morte) eroica, una sorta di Plutarco in atto. Basti pensare alle innumerevoli citazioni e variazioni sul tema della morte di Socrate, di Seneca o di Catone.

Pertanto, l'idea stessa di modello non era forse stata esplicitamente rifiutata da Saint-Just, che, con Robespierre, è uno dei principali accusati nella polemica, cui abbiamo appena fatto cenno, sull'imitazione degli antichi? «Non abbiate dubbi, – egli proclama, – tutto quello che esiste intorno a noi è ingiusto: la vittoria e la libertà ricopriranno il mondo. Non disprezzate ma non *imitate* neppure ciò che vi precede; l'eroismo non ha modelli»[56]. Un mondo finisce, un altro comincia. Il discorso su se stessa tenuto dalla rivoluzione, nel suo desiderio di porsi e di pensarsi come inizio assoluto, trova la sua formulazione in Saint-Just. Ma allora come intendere il senso e la portata del riferimento all'antichità? Perché evocare senza sosta Licurgo e Sparta, Bruto o Catone, se si rifiuta l'idea e la pratica dell'imitazione? E perché proprio quel passato, quando il secolo non è stato privo di grandi spiriti che, da Montesquieu a Condorcet, senza dimenticare Voltaire e i fisiocratici, avevano ben sottolineato quanta distanza ci fosse tra i grandi Stati moderni e le piccole repubbliche dell'antichità e avevano invitato a guardare all'Inghilterra o, in seguito, dalla parte dell'America?[57]

Un primo elemento di risposta è dato dall'importanza delle opere di Mably e ancor piú di Rousseau. Il riferimento all'antichità passa anche at-

[55] H. T. PARKER, *The Cult of Antiquity and the French Revolutionaries*, Chicago 1937. C. MOSSÉ, *L'Antiquité dans la Révolution française*, Paris 1989. P. VIALLANEIX (a cura di), *Le Préromantisme. Hypothèque ou hypothèse?* Paris 1975. F. HARTOG, *La Révolution française et l'antiquité*, in *La pensée politique*, I, 1993, pp. 30-61, dove analizzo piú approfonditamente tale problema delle poste in gioco – in particolare politiche – del riferimento all'antichità. Riprendo qui qualche aspetto di questo studio.

[56] SAINT-JUST, *Rapport du 26 germinal an II*, in *Œuvres complètes*, Paris 1984, p. 819.

[57] L. GUERCI, *Libertà degli antichi e libertà dei moderni*, Napoli 1979.

traverso il filtro dei loro libri; è qui che i loro lettori lo cercheranno e che, a loro volta, lo riprenderanno per servirsene. Come di un'arma contro la monarchia, poi contro i nemici della Repubblica. Ma, prima di tutto, questo riferimento all'antichità offre un quadro e un linguaggio per concepire e per disegnare uno spazio politico ancora inedito, per designare e per appropriarsi *il* politico come tale.

Si comprende meglio, allora, come sia possibile, e non contraddittorio, fare appello agli eroi dell'antichità e al tempo stesso rifiutare l'imitazione nel nome dell'assoluta novità proclamata dalla rivoluzione. È proprio perché la rivoluzione guardò a se stessa come a un inizio che fu possibile, con una stessa mossa, rivolgersi a un'antichità concepita anch'essa, e in particolare attraverso la figura allora così presente del legislatore, come un sorgere originario e come un tempo in cui non c'è, per così dire, alcuno scarto tra il soggetto che istituisce e l'oggetto che viene istituito. L'antichità che si invoca è una figura di rottura (le riforme di Licurgo a Sparta, il rovesciamento della monarchia a Roma), ma rassicurante. Perché il legislatore è il demiurgo che al tempo stesso esprime e controlla questo sorgere, modellando la città a immagine della sua costituzione. Sparta, con Licurgo, passa senza transizione, o quasi, dalla κακονομία, dal disordine pre-politico, al buon ordine della virtú civica, a una εὐνομία quasi definitiva. Il fascino esercitato da Sparta tanto già sugli antichi quanto sui moderni, infatti, consiste anzitutto nella sua capacità ineguagliabile di dominare il cambiamento. Dopo la rivoluzione di Licurgo, Sparta non ha piú bisogno di cambiare.

Il ricorso alla figura (paterna) del legislatore è un chiaro indizio del fatto che l'antichità dei rivoluzionari non era per nulla storica. Quando Hérault de Séchelles, ex magistrato e membro del Comitato di salute pubblica, esigeva, per redigere un testo costituzionale, che gli si procurasse «immediatamente» il testo delle leggi di Minosse, forse si preoccupava di cercare un precedente, ma certamente non di far della storia! In senso inverso al procedere moderno dello storico, che postula e produce una differenziazione tra un passato e un presente, i rivoluzionari tentano di «far venire» il passato nel presente: lo invocano, lo evocano, lo convocano nell'immediatezza del presente, nell'urgenza, se non nell'angoscia. Ne ottengono il fatto di potersi «riconoscere» in Licurgo, ad esempio, e di trovare delle parole per esprimere la novità della loro azione, o quanto meno di poterlo credere. Usano, insomma, il parallelismo e dispiegano, anche loro, il *topos* della *historia magistra vitae*. Ma, ancora una volta, non si tratta per loro di imitare per riprodurre, si tratta di fare appello agli antichi per dar forma al proprio presente, per riuscire a dirlo e ad agire su di esso in un momento in cui tutti i punti di riferimento sono ormai vacillanti. E non si rendono

conto che il *topos* stesso sta vacillando, ha già vacillato, in Germania, nelle riflessioni degli storici[58].

È su questo punto che la critica dei termidoriani, formatasi nell'ambiente degli ideologi e ripresa dai liberali, si lega al concetto di «illusione». I giacobini si sono doppiamente sbagliati: riguardo al presente e riguardo al passato; sulla realtà presente della Francia e sulla realtà passata della città antica. Hanno commesso quello che diventerà l'errore piú grave nell'ambito della disciplina storica nascente: l'anacronismo. Il parallelismo postula una temporalità omogenea, indifferenziata. Insomma, loro che si volevano «moderni» hanno di fatto ragionato come degli «antichi»: con il parallelismo, l'analogia e le lezioni della storia.

Spetterà a Benjamin Constant e a Madame de Staël elaborare il concetto di distanza tra una nazione moderna e le piccole repubbliche antiche, coniando quella famosa coppia destinata a una lunga vita: la libertà degli antichi e la libertà dei moderni. Se il tema ha percorso tutto il XVIII secolo, la sua presentazione canonica o definitiva risale al 1819, quando Constant tiene, a Parigi, la sua conferenza «Sulla libertà degli antichi comparata a quella dei moderni». La libertà moderna è la libertà civile o individuale. La libertà antica è la partecipazione collettiva dei cittadini all'esercizio della sovranità. La seconda non rappresenta, propriamente, l'anticipazione della prima. Non si passa dall'una all'altra: inscritte in due universi differenti, con i loro sistemi di valore, esse rappresentano due tipi. Constant non si propone di scrivere, e neppure di abbozzare, una storia della libertà dall'antichità sino all'epoca moderna. Costruisce piuttosto un tipo ideale, dove i due elementi di una coppia si definiscono per opposizione. Perché, senza dubbio, la posta in gioco in questa finzione teorica non è affatto l'antichità, ma è il presente. L'obiettivo principale è la confutazione di Mably e di Rousseau, araldi fallaci del riferimento all'antichità. Perciò l'aspetto un po' paradossale di questa visione liberale dell'antichità consiste nel suo rinnovare, benché attraverso un rovesciamento, una certa lettura rousseauiana delle repubbliche antiche, presa da Constant come punto di partenza della propria riflessione. Plutarco è ancora presente! Anche se Constant, fatto nuovo per l'epoca, riconosce il carattere «assolutamente moderno» della *polis* ateniese (dove il commercio fa sí che l'individuo sia incomparabilmente meno assoggettato che altrove in Grecia).

Ora, lo stesso uomo che, teorizzando le due libertà, mette radicalmente a distanza gli antichi, può, quasi nel contempo, annotare nei suoi *Diari*:

[58] R. KOSELLECK, *«Historia magistra vitae»: über die Auflösung des Topos im Horizont neuzeitlich bewegter Geschichte*, in *Vergangene Zukunft* cit., pp. 38-66.

«Campassi cento anni, lo studio dei soli Greci mi basterebbe»[59] Di fatto Constant, che oltre al latino aveva imparato il greco, non smise mai di leggere gli autori antichi. La Grecia soprattutto non smise mai d'accompagnare il suo pensiero intorno a quello che fu il soggetto di riflessione di tutta la sua vita: la religione. Diversamente dall'Oriente, sottomesso a caste sacerdotali, la Grecia si è rivelata «istitutrice» della libertà persino nella sua religione, che nessun collegio di preti arrivò mai a dominare. E questa è una libertà primordiale. Pur partecipando al culto della bellezza e della libertà greche lanciato da Winckelmann, Constant mette l'accento sulla spontaneità e sull'umanità del «genio greco», che è giovinezza che sboccia. Il mondo, da allora, ha progredito ma è anche invecchiato, e la spontaneità si è notevolmente smorzata. Cosí leggere i Greci suscita inevitabilmente la nostalgia, come nei confronti di uomini che, ancora in quegli anni, appaiono come i primi, gli iniziatori, uomini che non hanno potuto avere altro modello che la natura. Da questo punto di vista, se il dibattito ruota intorno alla natura e non piú intorno alla figura del legislatore, la Grecia appare comunque sempre, agli uni e agli altri, come la terra dei cominciamenti. Il legislatore, paradigma atemporale dell'«istituzione» di un popolo, sorge, e tutto comincia. Il fatto di guardare agli antichi attraverso la nozione di prossimità alla natura porta a inscrivere i Greci in un ciclo biologico, per non dire ancora in una cronologia: sono l'inizio, nel senso dell'infanzia o della giovinezza dell'umanità.

Indubbiamente presente in Constant, la nostalgia è tuttavia rigidamente controllata. A differenza dei filosofi, come Mably o Rousseau, che non ne «dubitavano» neppure, è necessario esser totalmente coscienti «delle modificazioni apportate da duemila anni alle disposizioni del genere umano». Tra l'uomo antico e l'uomo moderno si è scavata una distanza: al primo va la «partecipazione attiva e costante al potere collettivo», fonte d'un «piacere vivo e ripetuto», nascente dall'«esercizio reale d'una sovranità effettiva»; al secondo va una sovranità che non è piú ormai che una «supposizione astratta», e il «godimento tranquillo dell'indipendenza privata»[60] Il piacere è dalla parte degli antichi, ai moderni spetta un godimento «calmo», «tranquillo», un po' grigio e noioso, borghese insomma, e tuttavia molto prezioso, al quale non si potrebbe rinunciare: la «sicurezza nei godimenti privati», questo è ciò che si augurano i moderni.

La confusione dei tempi e delle libertà è stata la causa di «infiniti ma-

[59] B. CONSTANT, *Diari*, Torino 1969, p. 129 (2 aprile 1804). Si veda P. DEGUISE, *Coppet et le thème de la Grèce*, in *Actes et Documents du Deuxième colloque de Coppet*, Genève-Paris 1977, pp. 352-45.

[60] B. CONSTANT, *De la liberté*, a cura di M. Gauchet, Paris 1980, pp. 501-3.

li», anche se l'errore era «scusabile». Infatti, «non si possono leggere le belle pagine dell'antichità ... senza provare una non so quale unica emozione che niente di ciò che è moderno può suscitare». Dall'emozione sgorga la nostalgia, e quando ci si abbondana a tali rimpianti, «è impossibile non aver voglia d'imitare ciò che si rimpiange». Tanto piú che si viveva allora sotto forme di potere «abusive, che senza essere forti, erano vessatorie, assurde in teoria e miserabili in pratica»[61] Questa, secondo Constant, è la spiegazione psicologica dell'illusione. Si spiegano allora il fascino e la forza contestataria di quei modelli antichi che, al di là della lunga notte feudale, brillavano e facevano segno, e di cui la famosa esclamazione di Saint-Just rappresenta solo l'espressione estrema: «Il mondo è vuoto dopo i Romani; ma la loro memoria ancora lo riempie e profetizza la libertà».

Rifiutandosi fermamente di scivolare dalla nostalgia al desiderio d'imitazione (tra le due cose c'è per l'appunto la storia), Constant si guarda bene dal perdere di vista che la posta in gioco principale della sua riflessione è il presente della Francia, uscita dalla rivoluzione e dall'Impero. Il suo principale avversario è Rousseau. L'antichità non è che un momento nell'andamento dell'argomentazione e il terreno della confutazione, dato che il *Contratto sociale* ha connesso strettamente tra loro la schiavitú, la libertà e la questione della rappresentanza.

Facendo giocare l'opposizione tra libertà e schiavitú, Rousseau aveva infatti lanciato un categorico divieto nei confronti del regime rappresentativo. Dopo aver sottolieato, dalla parte degli antichi, il nesso tra la libertà degli uni e la schiavitú degli altri, e in particolare a Sparta, dove si vedevano riunite la perfetta libertà e l'estrema schiavutú, egli continuava: «Voi, popoli moderni, credete di non avere schiavi, ma lo siete; voi pagate la *loro* libertà con la *vostra* ... Nell'istante in cui un popolo si dà dei Rappresentanti, non è piú libero, non esiste piú». Giocando sul senso della parola schiavo, Rousseau passava dal senso reale a quello metaforico, opponendo cosí, retoricamente, la libertà degli antichi alla schiavitú dei moderni.

Riprendendo il dibattito esattamente su questo punto, Constant concentra la sua riflessione sui medesimi tre termini. Della libertà degli antichi e dei moderni, ovvero: perché i moderni non possono fare a meno di un governo rappresentativo che gli antichi hanno sempre ignorato? Contrariamente a ciò che è stato a volte sostenuto, né gli efori spartani né i tribuni della plebe a Roma sono, propriamente, dei rappresentanti del popolo. Gli antichi hanno ignorato un sistema che è una «scoperta dei moderni»: essi non potevano «né sentirne la necessità, né apprezzarne i vantaggi. La

[61] *Ibid.*, p. 508.

loro organizzazione sociale li portava a desiderare una libertà totalmente diversa da quella che il nostro sistema ci garantisce»[62]

Al seguito di Rousseau, Constant riconosce il legame tra la libertà antica (nella possibilità stessa del suo esercizio) e la schiavitú (senza la quale «ventimila Ateniesi non avrebbero potuto deliberare ogni giorno sulla pubblica piazza»[63]). Come Rousseau, egli passa dal significato primario della parola schiavitú a quello secondario, per dedurne tuttavia, al contrario di Rousseau, la «schiavitú» dell'individuo antico, «in tutti i suoi rapporti privati»[64]. Ciò che per Rousseau faceva da ponte tra il mondo antico e quello moderno era la parola stessa «schiavitú» (con il cambiamento di registro ch'egli si autorizzava a compiere). Constant, da parte sua, non trasferisce la schiavitú del mondo antico a quello moderno ma, facendo in un certo senso l'operazione inversa, egli può giungere alla sua conclusione sulla «schiavitú» dell'individuo privato antico soltanto mettendole a fronte la definizione moderna di libertà.

Quanto al sistema rappresentativo, lungi dall'essere il segno stesso dell'asservimento dei moderni, dev'esser compreso come l'indispensabile corollario della libertà moderna, come ciò senza cui la nostra libertà non potrebbe realizzarsi. La rappresentanza è una forma di «procura» e il rappresentante ha il ruolo d'un «intendente». Permettendo al cittadino, pur non governando di persona, di non diventare lo schiavo del potere pubblico, la rappresentanza riesce a bloccare il circolo della libertà e della schiavitú messo all'opera da Rousseau. Gli antichi sono al tempo stesso liberi e schiavi: per esser liberi devono avere schiavi, ma in quanto individui privati sono essi stessi «schiavi». I moderni sono liberi e rappresentati: per essere liberi devono essere rappresentati. Il criterio di differenziazione tra antichi e moderni è indubbiamente il principio rappresentativo.

In tal modo la coppia delle due libertà permetteva di mettere radicalmente a distanza gli antichi, che non potevano e non dovevano piú servire da modello politico: il nostro mondo non è piú il loro. Aveva il vantaggio, inoltre, di proporre una spiegazione dell'errore, principalmente intellettuale, che aveva reso possibile il Terrore. Di conseguenza, darà una forma duratura al rapporto intrattenuto in Francia con l'antichità, durante il XIX e il XX secolo. Con essa si coglie una sorta di necessità di lunga durata, o una specificità culturale francese, inseparabile dalla rivoluzione stessa.

[62] *Ibid.*, p. 494.
[63] *Ibid.*, p. 499.
[64] *Ibid.*, p. 496.

Altrove in Europa, le tradizioni tedesca, inglese, italiana, rispondendo ad altre domande, si organizzano diversamente. E non bisogna dimenticare la tradizione americana, segnata anch'essa dalla sua rivoluzione fondatrice. Un giudizio famoso e controverso di Hannah Arendt riunisce le due rivoluzioni, quella americana e quella francese, in un comune rapporto all'antichità. «Senza l'esempio classico, la cui luce attraversava i secoli, nessuno degli uomini delle due rivoluzioni, da una parte e dall'altra dell'Atlantico, avrebbe avuto il coraggio di intraprendere ciò che si sarebbe rivelata come un'azione senza precedenti»[65] Come dire ciò che non ha precedenti, allorquando non si sa (ancora) se è effettivamente senza precedenti?

Nel 1931 Benedetto Croce osò introdurre una riflessione sulla libertà, riprendendo la conferenza di Constant ch'egli definisce, senza esitazione, «memorabile». Anche se per lui, teorico dello storicismo e filosofo della libertà, il problema era evidentemente mal posto. Storicamente non si può opporre il moderno all'antico, la libertà dei moderni a quella degli antichi. «Di fronte alla Grecia, a Roma e alla rivoluzione francese, che avrebbe fatto suo l'ideale greco-romano, si trovava innalzato il momento presente, come se il presente non fosse la confluenza di tutta la storia e il suo ultimo atto, come se si potesse, attraverso una opposizione statica, spezzare ciò che costituisce una serie unica di svolgimento»[66] Croce, inoltre, non perde l'occasione di notare che, se Constant ha operato questa dicotomia, è stato per ostilità nei confronti del giacobinismo, con tutto il suo repertorio di immagini greco-romane, e per ripugnanza nei riguardi del Terrore. Ma, prosegue, bisogna risalire piú indietro: il giacobinismo non trova le sue origini e la sua prima ispirazione nell'antichità e nell'imitazione di essa, ma, ben oltre, nell'anti-storicismo dei secoli XVII e XVIII, con il loro culto della ragione e della natura. Se Licurgo raffigurava un invito al sublime, Sparta era, soprattutto, una approssimazione allo stato di natura (abbiamo visto come con Chateaubriand, lettore di Rousseau, il selvaggio americano si sia trovato per un breve tempo investito di questo ruolo). Uno storicista conseguente deve cosí risalire sino ai teorici classici del diritto naturale per trovare, almeno dal punto di vista intellettuale, i responsabili ultimi della possibilità di questa confusione. Pur criticando giustamente i giacobini, Constant resta di fatto prigioniero della loro stessa matrice intellettuale.

[65] H. ARENDT, *Essai sur la Révolution*, Paris 1967, p. 291 [trad. it. Milano 1983].

[66] B. CROCE, *Constant e Jellinek: intorno alla differenza tra la libertà degli antichi e quella dei moderni*, in *Etica e politica* (1931), Bari 1956, pp. 301-8.

Sul versante inglese, alla metà del XIX secolo, domina la figura di George Grote. Banchiere, uomo politico radicale, discepolo di James Mill, egli è l'autore della prima grande storia della Grecia, abbondantemente letta e tradotta, dove si esprime una visione liberale e democratica della città greca, soprattutto ateniese. Non sorprende il fatto che il tema delle due libertà non vi trovi alcun posto. La neccessità di mettere a distanza gli antichi non ha qui alcuna ragion d'essere. Atene è una prefigurazione e una fonte d'ispirazione. In essa si trovano infatti le origini del governo democratico, i princìpi della libertà di pensiero e della ricerca razionale. Grote, in questa prospettiva, riabilita i sofisti. La libertà è quella dell'individuo: valeva sull'*agora*, nell'ecclesia, come vale oggi a Westminster. E se gli Ateniesi sono morti, non è sotto i colpi d'un preteso «eccesso» di democrazia, non è per essere stati troppo democratici, ma al contrario per non esserlo stati ancora abbastanza[67].

In una visione plutarchea del mondo antico, si parlava correntemente in Francia di «antichi» per designare indistintamente i Greci e i Romani. Il parallelismo li aveva un tempo assimilati e assimilati restavano. In Germania le cose sono state piú complesse: da J. J. Winckelmann a Nietzsche e fino a Heidegger, ci si vuole anzitutto e soprattutto Greci. Ma pure i Romani hanno un posto, basti pensare alle *Lezioni sulla filosofia della storia* di Hegel o a quel monumento ch'è la *Storia romana* di Mommsen: non sono forse i Romani gli inventori del diritto e dello Stato? Non si può quindi far a meno di Roma, soprattutto sino a quando si vuole ottenere ciò che i Greci non hanno «saputo» realizzare: uno Stato nazionale. Un modello a due termini, come quello delle due libertà, non può quindi, già per questa sola ragione, essere operativo.

Ma soprattutto, nella prospettiva francese, marcata dalla rivoluzione, l'imitazione dell'antichità, vista esclusivamente come copia forzata, è pensata negativamente come ostacolo all'azione o, piú grave, come la sua deviazione. L'imitazione procede da un'illusione ed è essa stessa produttrice d'illusioni, esclamavano i termidoriani; sino a che l'idea che i giacobini abbiano effettivamente voluto rigenerare la Francia, trasformandola in un'antica o in una nuova repubblica antica, non divenne un luogo comune, ripreso durante tutto il XIX secolo, in attesa che la moderna storiografia sulla rivoluzione, impegnata in altre battaglie, non si disinteressasse alla questione. I Tedeschi, invece, fonderanno il loro modo di rapportarsi all'antichità su di una concezione positiva dell'imitazione, intesa come imitazione creatrice, ritrovando o riprendendo il senso del latino *aemulatio* o

[67] A. MOMIGLIANO, *George Grote and the Study of Greek History*, in *Contributo alla storia degli studi classici*, Roma 1955, pp. 249-62.

del greco ζῆλος. Ne è prova la formula, cosí nota e a prima vista sorprendente, di Winckelmann a proposito dell'arte: «Per noi [tedeschi], l'unica via per divenire grandi e, se possibile, inimitabili, è l'imitazione degli antichi»[68] Vanno nella stessa direzione le affermazioni di W. von Humboldt: l'imitazione non consiste né nel copiare né nel ripetere i Greci, ma nel «fare come» (*nachbilden*). Nel fare oggi non ciò ch'essi hanno fatto ieri, ma «come» loro hanno fatto, sapendo per certo che il mondo greco antico era «quel fiore brillante», ma anche «passeggero» (Herder), che non potrebbe rifiorire tale quale fu. In Francia la rivoluzione e i suoi usi «perversi» dell'antichità, stigmatizzati per condannare ma anche per spiegare cosa era successo, avevano però bloccato la strada all'imitazione creatrice e avevano imposto un altro modello di rottura (una variante critica di quello, piú generale, che la rivoluzione aveva voluto instaurare?): quello della libertà degli antichi e della libertà dei moderni. Tra le due, uno iato, o meglio un abisso, che non bisogna piú tentare d'oltrepassare.

Rispondendo innanzitutto a una preoccupazione politica e situandosi sul terreno politico, il modello di Constant porta tuttavia a una durevole «depoliticizzazione» degli antichi. Con lui termina una fase, inaugurata dal XVIII secolo e culminante negli anni precedenti la rivoluzione, che aveva condotto a «ripoliticizzare» gli antichi. Nella sua lotta contro l'assolutismo, il XVIII secolo aveva trasportato gli antichi dal terreno della morale, là dove l'età classica li aveva posti, a quello della politica. Questo non significa naturalmente che la Disputa, inaugurata da Charles Perrault, non avesse implicazioni politiche: lodare il presente e il suo monarca, superiore ai modelli antichi e, in questo senso, inimitabile. Ma gli antichi, in quanto tali, non erano stati interrogati che nell'ambito delle arti e dei saperi, o evocati in quello dell'educazione e del buon gusto, in quanto capaci di fornire ai giovani dei modelli da seguire (o da evitare). Una certa ripoliticizzazione si operò in Francia soltanto con la Terza Repubblica, grazie alla tesi del «miracolo greco». Dapprima estetico, questo «miracolo» si politicizza sino ad arrivare a designare quasi esclusivamente la democrazia ateniese, con la quale si è tanto piú volentieri portati a identificarsi quanto piú, dall'altra parte del Reno, si vede sorgere qualcosa che non può che essere designato come una «nuova Sparta».

Si può cosí vedere, nel confronto con gli antichi, il succedersi di fasi di politicizzazione e di fasi di depoliticizzazione, che sono come respiri di lunga durata, con dei momenti d'interferenza, di confusione o di conflitto aperto tra le due tendenze. Abbiamo appena messo l'accento su uno di

[68] J. J. WINCKELMANN, *Pensieri sull'imitazione dell'arte greca nella pittura e nella scultura* (1755), in *Il bello nell'arte*, a cura di F. Pfister, Torino 1943, p. 11.

questi momenti d'interferenza e di conflitto particolarmente violento, che comporta una evoluzione ben piú divergente rispetto alle diverse tradizioni nazionali nel loro rapporto all'antichità.

Oggi l'opera di Hannah Arendt rappresenta senza dubbio la piú cosciente impresa intellettuale di «politicizzazione» degli antichi. Tra i pensatori politici contemporanei, è quella per cui l'esperienza degli antichi è stata piú presente. Per lei, ebrea, emigrata negli Stati Uniti, di cultura tedesca, per lei che datava il suo interesse per la politica a partire dal giorno dell'incendio del Reichstag, la *polis* greca è, non un modello unico, ma un riferimento privilegiato e costantemente meditato (accanto alle rivoluzioni americana e francese, ma anche ai soviet del 1917): designa il luogo e il momento in cui sorse quel «politico» del quale i tempi moderni hanno segnato l'inabissarsi. La *polis*, di fatto, si definisce rispetto al totalitarismo: è il positivo di quel negativo. Basandosi sulle definizioni di Aristotele e sull'*Orazione funebre* di Pericle[69], Hannah Arendt vede la *polis* come la comunità delle parole e degli atti, come «la creazione di uno spazio pubblico in cui, distanti dagli affari privati propri all'οἶκος, gli uomini si riconoscevano come eguali, discutevano e decidevano in comune».

Il totalitarismo al quale si opponeva Hannah Arendt ormai non esiste piú e ciascuno, in ogni parte del mondo, va dicendosi democratico: il politico «inabissato» è forse risorto? I Greci sono di ritorno tra noi o forse siamo noi diventati «Greci»?

[69] TUCIDIDE, 2.40. C. LEFORT, *Essais sur le politique*, Paris 1986, p. 66.

PAUL CARTLEDGE

La politica

1. *Premessa.*

In questi ultimi decenni siamo stati testimoni di almeno due delle cosiddette «fini»: la fine della politica (durante gli anni cinquanta) e quella della storia (nei tardi ottanta). Per non parlare poi dei numerosissimi «post»: post-modernismo, post-strutturalismo, e via dicendo. Ma davvero si può dire che la politica stia «finendo»? e se invece si trattasse di sviluppi che siamo ancora incapaci di comprendere? Ammesso – e forse non concesso – che nei paesi dell'Occidente sviluppato la gerarchia, la stabilità, la burocrazia, l'omogeneità, l'identità di classe, la centralizzazione e lo Stato stiano in qualche misura lasciando il campo a un egualitarismo di mercato, all'instabilità, all'eterogeneità, a identità multiple, alla decentralizzazione e alla confusione, si può sostenere che ciò significhi o comporti necessariamente la morte della politica? e se l'esito fosse proprio il contrario: piú individualismo e piú democrazia al servizio di una politica autenticamente frutto di consenso e di libera scelta?

Nella politica di paesi come per esempio il Giappone e l'Italia si possono osservare progressi in senso inequivocabilmente democratico, ma il loro significato non è scevro da ambiguità e il loro impatto di lungo periodo è ancora tutto da verificare. Dubbi analoghi riguardano l'affermarsi di slogan democratici come per esempio la «politics of meaning», ufficialmente appoggiata dall'attuale amministrazione Clinton negli Stati Uniti. Se questa formula ha un significato, essa pare esprimere un desiderio di autodefinirsi politicamente in modo da offrire un significato pieno alla propria

* Per ragioni di spazio sono stato costretto, mio malgrado, a rinunciare alla discussione della politica internazionale o interstatale, compresi temi interessanti come l'imperialismo e la neutralità; analogamente ho dovuto tralasciare di affrontare la discussione di quell'entità politica meno centralizzata nota presso i Greci con il termine *ethnos*. Pertanto il presente saggio si limita strettamente all'analisi della politica interna della *polis*. (Bisognerebbe forse aggiungere che il velleitario tentativo di W. Gawantka [*Die sogenannte Polis. Entstehung, Geschichte und Kritik der modernen althistorischen Grundbegriffe der griechische Staat, die griechische Staatsidee, die Polis*, Stuttgart 1985] di liquidare la *polis* come un'invenzione da attribuire in gran parte a Jacob Burckhardt non è stato accolto con favore dalla critica).

esistenza. Ma come si configura il rapporto tra questo ideale, o ideologia, e la realtà effettivamente percepita e vissuta?

All'estremo opposto, la convinzione esplicita o implicita che l'ampia categoria della politica possa e debba coprire ogni aspetto importante della vita collettiva è stata posta in discussione da molti, e non solo tra le file degli assertori di concezioni elitarie della democrazia: anzi, per lo piú essa è stata ridicolizzata, ridotta al rango di ingombrante feticcio dell'etnocentrismo della cultura occidentale post-moderna. Questa posizione è venata dal sospetto che la politica, in entrambi i suoi aspetti di teoria e di prassi, non sia altro che uno dei modi – contingente e peculiare, e forse neppure il meno bizzarro – per gestire i problemi dell'esistenza umana, e che pertanto essa, anche se non ancora prossima alla «fine», continui ad essere un fenomeno estemporaneo e anomalo.

Data questa polarizzazione di opinioni, oltre a un'illimitata gamma di posizioni intermedie, non c'è indagine in grado di offrire risposte definitive o quanto meno affidabili a interrogativi tipo quelli sollevati sopra. C'è però almeno una cosa che, con le sue ricerche di politica comparata, lo storico può fare: compilare e analizzare un «inventario delle differenze», che forse può esserci d'aiuto in un'investigazione piú approfondita sia della politica della Grecia antica, sia delle nostre (occidentali moderne) istituzioni politiche, delle nostre costituzioni e della nostra cultura; e può essere un utile incentivo a impegnarci con intelligenza nel tentativo di istituire tra queste realtà lontane nel tempo un rapporto proficuamente significativo[1]

2. *«Polis» o città: terminologia e scala.*

La nostra terminologia politica è in buona parte di etimologia greca: si pensi, per citare solo gli esempi piú banali, a monarchia, aristocrazia, oligarchia, democrazia, oltre allo stesso termine *politica* e ai suoi derivati. Soltanto parole come repubblica, cittadino e stato presentano una derivazione diversa (latina) e un'applicazione limitatissima alla Grecia antica. Queste osservazioni linguistiche non individuano questioni puramente formali. In uno dei suoi aspetti, la politica è discussione, e le discussioni sulle parole e sul loro significato sono per l'appunto discussioni di natura politica, sia

[1] P. VEYNE, *L'inventaire des différences* (prolusione, Collège de France, 1976). Studi comparativi: si veda C. LLOYD, *The Structures of History*, Oxford 1993, in particolare le opere citate a p. 210, nota 95; M. GOLDEN, *The Uses of Cross-Cultural Comparison in Ancient Social History*, in «Echos du Monde Classique / Classical Views», n.s., XI (1992), pp. 309-31.

che esse si svolgano sul piano dell'astratta discettazione accademica in termini di *Begriffsgeschichte*, sia che si affronti la definizione pratica di termini come «democrazia» e «buon cittadino» nella vita reale, per esempio nei tribunali e nell'assemblea dell'antica democrazia ateniese[2].

Naturalmente, la derivazione etimologica non implica né connota identità di significato. È possibile che talvolta l'approccio comparativo in storia (o in sociologia, in antropologia...) possa utilmente avvalersi di una presunzione di uniformità, ma ciò non dovrebbe costituire né il suo principale assetto metodologico né il suo obiettivo. Esso infatti dispiega le sue maggiori potenzialità e genera il massimo impatto quando si concentra anzitutto sulle differenze. Sicché ideologicamente, miticamente e simbolicamente sono i Greci a giocare il ruolo di «nostri» antenati in questo campo, ed è a loro che viene attribuita dai critici piú equilibrati la «scoperta» o l'«invenzione» della politica nel senso pieno del termine, vale a dire di processo decisionale collettivo e pubblico operante sulla base di una effettiva discussione sia delle questioni di principio, sia dei problemi concreti[3]

Comunque, siano o no stati effettivamente i Greci – e non, per dire, i Fenici o gli Etruschi – a «scoprire» o «inventare» la politica in questo senso, quel che è certo è che la loro politica non fu la nostra, nella teoria come nella prassi. E questo non solo o soprattutto perché essi operarono in seno alla struttura della *polis* o dell'*ethnos*, con una concezione radicalmente diversa della natura del «cittadino» e su un orizzonte a tal punto piú ristretto e piú intimamente personale da essere quasi inimmaginabile: la ragione principale (detta nei nostri termini) è che essi arricchirono o integrarono la politica con la dimensione etica, per motivi pratici e teoretici.

Per Aristotele, che possiamo considerare il protagonista quasi assoluto di questo saggio come di buona parte della storiografia politica comparata che ha per oggetto i Greci, τὰ πολιτικά non significava la politica nella sua applicazione generale e generica, bensí, in senso specifico, tutte le questioni concernenti la *polis*; e la *polis*, nella sua visione, rappresentava l'organi-

[2] Sulla *Begriffsgeschichte*: R. KOSELLECK (a cura di), *Historische Semantik und Begriffsgeschichte*, Stuttgart 1979; O. BRUNNER, W. CONZE e R. KOSELLECK (a cura di), *Geschichtliche Grundbegriffe*, Stuttgart 1984; cfr. M. RICHTER, *Conceptual History (Begriffsgeschichte) and Political Theory*, in «Political Theory», XIV (1986), pp. 604-37. Sul linguaggio: N. FAIRCLOUGH, *Language and Power*, Harlow 1989; T. BALL, J. FARR e R. L. HANSON (a cura di), *Political Innovation and Conceptual Change*, Cambridge 1989, in particolare il saggio di Q. SKINNER, *Language and Political Change*, pp. 6-23. Sulla definizione e applicazione dei termini nella pratica si veda sotto, nota 62.

[3] C. MEIER, *Die Enstehung des Politischen bei den Griechen*, Frankfurt am Main 1980 [trad. it. Bologna 1988]; M. I. FINLEY, *Politics in the Ancient World*, Cambridge 1983; C. FARRAR, *The Origins of Democratic Thinking. The Invention of Politics in Classical Athens*, Cambridge 1988. Per una prospettiva piú internazionale si veda il recente K. RAAFLAUB (a cura di), *Anfänge politischen Denkens in der Antike*, München 1993.

smo naturale nel quale (e nel quale soltanto) l'uomo comune poteva conseguire il suo scopo intrinsecamente naturale di condurre una vita felice, fatta di attività politica ma soprattutto morale e filosofica: una combinazione ideale di *praxis* e *theoria*. Anche se questa visione aristotelica contiene in sé quel grado di teleologismo caratteristico dello Stagirita, il suo essere qualcosa di assai piú ampio di una semplice teoria del governo la configura come un prodotto chiaro e distinto del pensiero greco antico[4]

La politica oggetto di studio della moderna teoria politica occidentale (per non parlare della moderna «scienza» politica) è normalmente e normativamente un «animale» completamente diverso, per rifarsi alla caratteristica terminologia zoologica di Aristotele: essa tende ad essere ridotta al potere, o piú precisamente alla forza (esercitata dallo Stato), su scala nazionale. La diversa portata delle due concezioni viene evidenziata e meglio definita dall'osservazione dello stesso Aristotele nell'introduzione alla sua *Etica nicomachea* (la prima parte di un'opera bipartita, di cui la seconda è la *Politica*): «Il giovane non è un ascoltatore adatto delle lezioni di politica: egli infatti è inesperto delle azioni della vita, e i ragionamenti [di questa scienza] procedono da queste e vertono intorno a queste»[5]. Quanti di noi, a prescindere dall'età (e dal sesso), possono sostenere a buon diritto di non essere inesperti delle «azioni della vita»?

3. *La categoria del «politico».*

Oggi la «politica», stando a quanto scrive il noto autore della voce relativa in un'autorevole enciclopedia, pare piú una questione artificiale e formale che non un'attività «naturale»; il moderno uomo occidentale (categoria che, diversamente da Aristotele, comprende anche la donna) è tipicamente rappresentato come essere sociale piú che politico. A causa del suo evidente carattere formale e artificiale, poi, la politica sembra anche configurarsi come fenomeno derivato e per essere valutata correttamente richiede pertanto il ricorso a idee e valori piú fondamentali[6]. Il punto di vi-

[4] Sulla concezione aristotelica di τὰ πολιτικά si vedano, tra l'abbondante bibliografia recente: G. PATZIG (a cura di), *Aristoteles' «Politik»: Akten des XI. Symposium Aristotelicum*, Göttingen 1990; D. KEYT e F. D. MILLER (a cura di), *A Companion to Aristotle's "Politics"*, Oxford 1991; C. LORD e D. K. O'CONNOR (a cura di), *Essays on the Foundations of Aristotelian Political Science*, Berkeley 1991; cfr. anche M. H. HANSEN (a cura di), *The Ancient Greek City-State*, Acts of the Copenhagen Polis Centre, I, Copenhagen 1993. La piú recente disamina della *Politica*, in corso di pubblicazione, è E. SCHÜTRUMPF, *Aristoteles, Politik*, parti I-II (libri I-III), Berlin 1991-. Si veda, in questo volume, il saggio di G. Cambiano.

[5] ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, 1095a [trad. di M. Zanatta].

[6] J. WALDRON, *Political Philosophy*, in J. O. URMSON e J. REE (a cura di), *The Concise Encyclopaedia of Western Philosophy and Philosophers*, London 1989. Per ulteriori panoramiche sul-

sta della Grecia antica non potrebbe essere piú diverso, anzi è diametralmente opposto: per i Greci, la categoria del «politico» trovava il proprio «spazio civico» centralmente e attivamente ἐς μέσον (si noti l'accusativo di moto a luogo), vale a dire, sia letteralmente che metaforicamente, al cuore della comunità, interpretata come solida comunità politica di cittadini impegnati e partecipanti. L'*agora*, o «piazza dell'assemblea», e l'*akropolis*, o «città alta», erano i due nuclei in simbiosi del sistema politico della Grecia antica[7]

Assai differenziate sono tuttavia le posizioni degli studiosi in merito a una definizione precisa della categoria del «politico» nella Grecia antica. La scuola di pensiero che si richiama a Carl Schmitt (una scelta per certi versi discutibile, data l'aperta adesione al fascismo di questo studioso) cerca di depurarlo da ogni vena di sordido materialismo: il politico, secondo questo punto di vista formalista a livello quasi platonico, era precisamente il «non utilitaristico»[8] Altri, piú realisticamente e con maggior rigore critico, negano questa scissione assoluta tra politica ed economia e possono convincentemente citare Aristotele a sostegno della propria tesi. È vero che i Tessali ricevettero l'esplicita approvazione del filosofo per aver istituito una demarcazione formale e fisica tra la loro *agora* commerciale e quella che essi chiamarono l'*agora* libera (cioè «politica»), ma la ragione di questa specifica indicazione di Aristotele è che l'iniziativa dei Tessali costituiva purtroppo l'eccezione nel mondo greco. (Non è senza significato il fatto che dal punto di vista economico la Tessaglia fosse un «paese sottosviluppato»; la base umana della sua economia, come di quella dell'ugualmente «arcaica» Sparta, erano lavoratori greci in stato di servitú)[9]

l'attuale teoria politica (prevalentemente anglosassone), si vedano anche D. HELD (a cura di), *Political Theory Today*, Oxford 1991; R. E. GOODIN e P. PETTIT (a cura di), *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, Oxford 1993; J. KRIEGER (a cura di), *The Oxford Companion to Politics of the World*, Oxford 1993.

[7] Sullo spazio civico: J.-P. VERNANT, *Mythe et pensée chez ls Grecs*, Paris 1985[3], pp. 238-60 (trad. it. *Mito e pensiero presso i Greci*, Torino 1992[6]); cfr. P. LÉVÊQUE e P. VIDAL-NAQUET, *Clisthène l'Athénien. Sur la représentation de l'espace et du temps de la fin du VI^e siècle à la mort de Platon*, Paris 1964, 1983[2], pp. 13-24; G. NENCI, *Spazio civico, spazio religioso e spazio catastale*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, Classe di Lettere e Filosofia», serie 3, IX (1979), pp. 459-77.

[8] Per le diverse concezioni del «politico» nella Grecia antica: MEIER, *Die Enstehung* cit. (seguace di Carl Schmitt); P. RAHE, *The Primacy of Politics in Classical Greece*, in «American Historical Review», LXXXIX (1984), pp. 265-93; P. SCHMITT-PANTEL, *Collective Activities and the Political in the Greek City*, in O. MURRAY e S. PRICE (a cura di), *The Greek City from Homer to Alexander*, Oxford 1990, pp. 199-213. Per le prospettive moderne: A. HELLER, *The Concept of the Political Revisited*, in HELD (a cura di), *Political Theory Today* cit., pp. 330-43 (contro Schmitt e per un collegamento fra il politico e la vita quotidiana).

[9] ARISTOTELE, *Politica*, 1331a30-31b3: per una soddisfacente discussione di questo passo e delle società «arcaiche» si veda M. M. AUSTIN e P. VIDAL-NAQUET, *Economic and Social History of Ancient Greece. An Introduction*, London 1977, pp. 379-80, e cfr. pp. 78-93.

Citando i Tessali, Aristotele intendeva sollecitare gli altri Greci – e gli Ateniesi in particolare, sospettiamo – a imboccare una strada a suo avviso auspicabile.

È piú appropriato guardare al rapporto tra politica ed economia in Grecia in termini di priorità: per parafrasare Brecht, per i Greci anzitutto veniva la politica (compresa *die Moral*), poi – e soltanto poi – la vita materiale (*das Fressen*, «il mangiare»). I tentativi neomarxisti di spiegare l'assenza in Grecia di lotta di classe a base economica con la tesi secondo cui la collocazione di classe era determinata dalla politica e non viceversa sono almeno in parte mal diretti, ma se non altro riflettono questo antico primato della politica o del «politico»[10] Questo elemento di differenziazione può essere espresso anche in un altro modo: mentre la moderna teoria politica ricorre all'immagine di un meccanismo o della costruzione di un edificio, quella antica pensava in termini di organismo, preferendo parlare di partecipazione (μέθεξις) e autorità (ἀρχή) piuttosto che di sovranità o potere (βία, κράτος, ἀνάγκη)[11] Se il secondo e il terzo libro della *Repubblica* di Platone sono effettivamente il primo esempio di una visione «architettonica» della politica, lo si deve precisamente al fatto che Platone stava coscientemente deviando dalla tradizione e cercando di riformulare le regole politiche greche.

Platone assume una posizione del tutto particolare anche su un altro aspetto fondamentale. La città greca era al contempo una città degli dèi e una città degli uomini, tanto che per gli antichi Greci, come si dice avesse fatto osservare Talete, ogni cosa era «piena di dèi»[12]. La religione greca, inoltre, come del resto quella romana, era un sistema ideologicamente rivolto alla dimensione pubblica, non alla sfera privata[13] Cosí lo studio di Nicole Loraux su Atena e l'Acropoli di Atene nel contesto dell'«immaginario civico» della cittadinanza ateniese è una dimostrazione esemplare del groviglio inestricabile di religione e politica nella democrazia ateniese, che si estendeva persino alla negazione mitica di potere politico alla funzione

[10] J.-P. VERNANT, *Mito e società nell'antica Grecia*, trad. it. Torino 1981, pp. 3 sgg.; M. GODELIER, *The Mental and the Material. Thought, Economy and Society*, London 1986, pp. 208-24.

[11] MEIER, *Die Enstehung* cit., ha opportunamente posto in evidenza le eventuali implicazioni negative della parola κράτος, come in δημοκρατία; cfr. W. NIPPEL, *Macht, Machtkontrolle und Machtentgrenzung. Zu einigen antiken Konzeptionen und ihrer Rezeption in der frühen Neuzeit*, in J. GEBHARDT e H. MÜNKLER (a cura di), *Bürgerschaft und Herrschaft. Zum Verhältnis von Macht und Demokratie im antiken und neuzeitlichen politischen Denken*, Baden-Baden 1993, pp. 58-78.

[12] N.-D. FUSTEL DE COULANGES, *La cité antique*, Paris 1864; W. BURKERT, *Greek Religion*, trad. ingl. Oxford 1985; L. BRUIT ZAIDMAN e P. SCHMITT PANTEL, *Religion in the Ancient Greek City*, trad. ingl. a cura di P. Cartledge, Cambridge 1992. Si veda in generale il saggio di J. Bremmer in questo volume.

[13] Cfr. M. BEARD, *Religion*, in *CAH*², IX (1994), pp. 729-68 (in particolare p. 732).

femminile della riproduzione[14]. Ciò nondimeno, il rapporto fra uomini e dèi non fu mai puramente ed esclusivamente unidirezionale: il famoso detto di Protagora, secondo cui l'uomo è la misura di tutte le cose, racchiudeva una sofisticata riaffermazione filosofica dell'assunto – generalmente accettato – secondo cui gli dèi dovevano il loro status e il loro prestigio agli uomini non meno di quanto questi ultimi e la città dovevano la loro esistenza e prosperità agli dèi. Fu la città degli uomini a stabilire le regole da seguire nel doveroso riconoscimento da rendere agli dèi, attraverso anzitutto il sacrificio pubblico e il convivio comunitario, ma anche con l'imposizione dell'osservanza delle sue leggi sull'empietà. Nel contesto civico greco, pertanto, l'iniziativa di Platone di prefigurare, come fece nelle *Leggi*, un'utopia ideale in forma di teocrazia perfetta si presenta come un atto profondamente anticonformista.

4. *Repubbliche antiche e moderne.*

Il repubblicanesimo crede, quasi per definizione, in ciò che ci si compiace di chiamare il «bene comune»: ma questa espressione ha significati molto diversi nei diversi sistemi repubblicani. Il repubblicanesimo statunitense, per esempio, secondo il quale solo un particolare regime comprende in sé, come componente inscindibile, i diritti universali e al solo governo repubblicano si riconosce una base universale, è profondamente diverso, per esempio, dalla versione italiana o, seppure in misura minore, da quella francese. D'altro canto, la tesi apparentemente paradossale secondo cui «la maggior parte dei governi cerca di sopprimere la politica...»[15] si può applicare a tutte le versioni moderne di stati repubblicani, nonché a quegli ibridi difficili da classificare come la monarchia costituzionale del Regno Unito. Come è possibile ciò?

Si può rispondere in breve dicendo che i governi moderni sono parte integrante dello Stato (con la S maiuscola): entità, questa, della quale il mondo greco antico viveva nella piú completa e beata ignoranza. Mentre Machiavelli e Hobbes furono teorici dello Stato (il Leviatano, secondo l'espressione colorita di Hobbes), la *polis* può essere tranquillamente definita una comunità politica senza Stato[16], anche se ciò naturalmente non signi-

[14] N. LORAUX, *The Children of Athena. Athenian ideas about citizenship & the division between the sexes*, trad. ingl. Princeton 1993.

[15] B. CRICK, *In Defence of Politics*, London 1992⁴, p. 168.

[16] Q. SKINNER, *The State*, in BALL, FARR e HANSON (a cura di), *Political Innovation* cit., pp. 90-131. Sulla comunità politica senza Stato: M. BERENT, *The Stateless Polis. Towards a Re-Evaluation of the Classical Greek Political Community*, Diss. Cambridge 1994.

fica equipararla sotto ogni aspetto a quei «sistemi politici africani» studiati dagli antropologi nell'omonima raccolta curata da Fortes ed Evans-Pritchard[17] Un parallelo meno approssimato lo si potrebbe invece tracciare con le società segmentate del Nordafrica musulmano, nell'interpretazione che ne offrono Gellner e altri[18]. Il confronto può essere condotto cercando di isolare e sottolineare un elemento chiave nell'individuazione delle differenze tra la politica (comprendendo con questo termine la cultura politica non meno delle istituzioni politiche formali) della *polis* e quella dei moderni organismi politici a base statale.

In positivo, la differenziazione è duplice: il carattere diretto, non mediato, partecipativo dell'azione politica in Grecia da un lato, e la rigida limitazione della categoria delle persone aventi titolo a partecipare alla vita politica dall'altro. Nessuna delle due differenze, occorre sottolinearlo, fu pura e semplice funzione di fattori materiali o tecnologici ineludibili, bensí piuttosto il risultato di una deliberata scelta politica. Di qui derivano l'importanza attribuita nella teoria politica della Grecia antica all'autocontrollo e la necessità – anzi, la desiderabilità –, nella pratica politica quotidiana, di contare sulle proprie forze. Se dunque i cittadini erano in grado di controllare se stessi, a maggior ragione essi avevano facoltà e titolo di governare altri (moglie, figli e altri residenti privi di diritti civili, oltre agli stranieri in senso fisico). L'incapacità di imporsi l'autocontrollo significava l'infrazione dei limiti del «comportamento appropriato» che la comunità stessa aveva definito per tale, trasgressione che, se accompagnata da violenza, era soggetta a sanzioni formali e informali in quanto ὕβρις, il reato piú grave nella vita sociale civica[19]

Cosí, le famose iscrizioni del tempio di Apollo a Delfi – «conosci te stesso» e «nulla in misura eccessiva» – non si proponevano anzitutto come prescrizioni religiose o semplicemente morali, ma quali precetti «politici» nel senso piú pieno del termine, scolpiti nel centro assurto a simbolo della grecità. Erano le metafore create dalla comunità per esprimere i principî dell'azione politica individuale e decentralizzata. A un livello piú letterale, l'esigenza di porre in campo l'arte di contare sulle proprie forze nell'azione politica individuale era funzione dell'assenza totale o parziale di organismi pubblici istituzionalizzati per l'applicazione delle leggi[20]. Ad Atene, per

[17] M. FORTES e E. EVANS-PRITCHARD (a cura di), *African Political Systems*, Oxford 1940.

[18] E. GELLNER, *Muslim Society*, Cambridge 1981; cfr. R. MONTAGNE, *The Berbers: Their Social and Political Organization*, trad. ingl. London 1973.

[19] N. FISHER, *ΎΒΡΙΣ. A Study in the Values of Honour and Shame in Ancient Greece*, Warminster 1992; ID., *The Law of Hybris in Athens*, in P. CARTLEDGE, P. MILLETT e S. TODD (a cura di), *ΝΟΜΟΣ. Essays in Athenian Law, Politics and Society*, Cambridge 1990, pp. 123-38.

[20] Sull'arte di contare sulle proprie forze: A. LINTOTT, *Violence, Civil Strife and Revolution in the Classical City*, London 1982, pp. 15-17, 21-24, 26-28; FINLEY, *Politics* cit., p. 107 e nota 9.

esempio, non solo non esisteva un'istituzione paragonabile a un'odierna Procura della Repubblica, ma gli organismi preposti all'applicazione delle leggi erano estremamente rudimentali e si limitavano all'attuazione pratica dei giudizi emessi dal tribunale popolare. Questa debolezza istituzionale era integrata e in certa misura compensata ideologicamente attraverso l'insistenza sul valore instrinseco dell'autonomia a livello sia individuale sia civico.

In negativo, l'assenza di organizzazione statuale nella *polis* si manifesta con una serie di analoghe e direttamente consequenziali carenze, che colpiscono particolarmente se le si confronta con la moderna comunità-Stato liberale: nessuna distinzione fra la società civile da un lato e il governo e i suoi agenti dall'altro; nessun concetto di tolleranza, a livello pubblico e ufficiale, del dissenso civile e, per conseguenza, impossibilità dell'obiezione di coscienza in base a questo principio (il processo a Socrate è la dimostrazione piú famosa di questa condizione); e, soprattutto, assenza di diritti (nel senso di diritti dell'uomo o del cittadino), né come metafora né, tanto meno, nel senso di prerogative legalmente definite (come nel *Bill of Rights* degli Stati Uniti, per esempio)[21] Questa situazione fu determinata dall'assenza di un governo o di uno Stato distinto dalla comunità dei cittadini, nei confronti del quale definire o rivendicare dei diritti. Tutt'al piú potevano esistere un'affermazione o una richiesta implicite di diritti politici, come nel concetto, essenzialmente democratico, di *isonomia* o parità di condizione e di diritti garantita dalla legge[22] Ma in tutte le città greche, qualunque fosse la loro costituzione politica formale, la regola era l'accento posto sui doveri e sugli obblighi positivi del cittadino, sull'esercizio attivo delle responsabilità in proporzione alla propria quota di privilegi o «onori». Esistono naturalmente relative eccezioni all'assoluta assenza dello Stato nelle *poleis* antiche, giacché ogni regola ha la sua eccezione. Ma la validità di questa regola come tipo ideale (weberiano) è confermata da un lato da Sparta – l'eccezione parziale nella pratica – e dall'altro dalla *Repubblica* e dalle *Leggi* di Platone – l'eccezione totale e totalizzante nella teoria ideale (e idealizzante).

Per converso, i tipici ideali moderni del liberalismo (oggi di solito presentato sotto i panni della democrazia liberale) e del pluralismo sono pe-

[21] M. OSTWALD, *Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy*, Oxford 1969, p. 113 nota 1; citato da K. RAAFLAUB, *Democracy, Oligarchy, and the Concept of the "Free Citizen" in Late Fifth-Century Athens*, in «Political Theory», XI (1983), pp. 517-44 (in particolare p. 539 nota 24).

[22] G. VLASTOS, *Isonomia*, in «American Journal of Philology», LXXIV (1953), pp. 337-66; *Isonomia politike*, in J. MAU e E. G. SCHMIDT (a cura di), *Isonomia. Studien zur Gleichheitsvorstellung im griechischen Denken*, Berlin 1964, pp. 1-35.

culiarmente moderni, perché presuppongono o esigono l'esistenza di uno Stato forte, tendente a centralizzare e strutturalmente differenziato. Dei due, quello di ascendenza piú antica è il liberalismo: esso è, almeno in parte (e spesso la parte piú fondamentale), il prodotto di un tentativo di svincolare lo Stato dal compito di imporre la virtú; in quanto tale lo si può far risalire alle lotte degli umanisti contro la dottrina assolutista e la monarchia[23] A grandi linee, possiamo dire che il pluralismo sostiene che la libertà politica dipende dall'esistenza di una ricca commistione di gruppi autonomi in concorrenza e dallo sviluppo di forme di aggregazione sociale relativamente indipendenti tra di loro e dallo Stato. Fu inventato all'inizio di questo secolo come reazione alle pretese di sovranità esclusiva da parte di uno Stato sempre piú forte[24].

Il discorso su liberalismo e pluralismo ci conduce a trasferire l'opposizione tra repubblicanesimo antico e moderno dal piano strettamente politico a quello piú ampiamente socio-economico, giacché la differenziazione potrebbe essere sinteticamente riformulata in termini di contrapposizione tra virtú e commercio. Anche in questo caso esistono almeno due contrapposte scuole di pensiero relativamente al modo di esprimere questa differenza. Da un lato, vi sono le teorie dell'«umanesimo civile» o «repubblicanesimo classico» di Hans Baron, J. G. A. Pocock e dei loro piú o meno agguerriti e dogmatici seguaci, che tendono a minimizzare l'ampiezza del baratro che separa la teoria e la prassi politiche degli antichi da quelle dei loro successori della prima età moderna. Secondo questi teorici, il Rinascimento e la sua eredità (attraverso la mediazione di James Harrington) nella teoria politica anglo-americana del XIX secolo non furono altro che il ripresentarsi di fenomeni politici riconoscibilmente simili, e non qualcosa di nuovo dissimulato sotto panni antichi[25] La principale alternativa a questa corrente di pensiero è stata recentemente presentata in modo ampio e circostanziato da Paul Rahe, a giudizio del quale (e degli autori la cui opera egli brillantemente riprende) il Rinascimento segna una netta cesura con l'antichità. Ne consegue che una sorta di asse ereditario intellettuale e ideologico lega direttamente Machiavelli, attraverso Hobbes e Locke, ai padri fondatori della moderna repubblica statunitense. Ciò che unisce que-

[23] Si veda il recente N. L. ROSENBLUM (a cura di), *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge Mass. 1990; J. RAWLS, *Political Liberalism*, New York 1992; e J. DUNN, *Western Political Theory in the Face of the Future*, Cambridge 1993², pp. 29-56.

[24] Si veda il recente R. DAHL, *s.v.* «Pluralism», in KRIEGER (a cura di), *The Oxford Companion* cit.

[25] H. BARON, *The Crisis of the early Italian Renaissance. Civic humanism and republican liberty in the age of classicism and tyranny*, Princeton 1955 (ed. riveduta 1966); J. G. A. POCOCK, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton 1975.

ste figure, si afferma, è un'opzione opposta a quella classica (anzi, forse una vera e propria opzione anti-classica) a favore del commercio – inteso in termini di guadagno e benessere privati –, anche a discapito della virtú politica collettiva[26].

Entrambe le tesi hanno i loro punti deboli. La prima postula un'infondata omologia tra l'ideale aristotelico del cittadino attivo e la teoria della costituzione mista di Polibio, senza riuscire a vedere che in nessuna delle due concezioni viene teorizzato il problema della giustizia e del bene comune nei termini in cui verrà affrontato dal Rinascimento in poi, vale a dire come problema del rapporto tra l'individuo e lo Stato; la seconda minimizza i contrasti e le discrepanze di approccio esistenti tra gli studiosi della prima età moderna, allo scopo di avvalorare il proprio debole modello pseudo-genetico di storiografia intellettuale. E ambedue tengono conto in misura insufficiente sia dell'ambivalenza di molti dei concetti – spesso essenziali – che vengono posti in campo a sostegno dei propri argomenti, sia della facilità con cui i pensatori politici della prima età moderna potevano indursi a manipolare i testi antichi per piegarli alle loro teorie[27] Va aggiunto tuttavia che il confronto tra il pensiero antico e quello della (prima) età moderna entro il contesto generale del repubblicanesimo ha, come spesso accade, il merito di porre in luce le differenze e di concentrare l'attenzione su di esse: nei paragrafi seguenti ne affronto due fondamentali, anche se forse tra le meno ingombranti, prima di ritornare al piú familiare terreno dell'analisi costituzionale.

5. *Pubblico e privato.*

Fino a questo punto, la nostra discussione ha riguardato quasi esclusivamente l'ambito del «pubblico» ed è stata condotta a livello astratto, formale, teoretico. Concretamente, informalmente e praticamente, invece, dal pubblico non può essere scisso il privato, anche se abbiamo in primo luogo il dovere di chiarire esattamente i termini di questa distinzione. Cominciamo dal confronto tra la Grecia e Roma. I Romani contrapponevano una *res publica*, la repubblica (letteralmente «la cosa del popolo»), a una *res privata*, ma l'equivalente greco di *res publica* non era τὸ δημόσιον, «ciò che pertiene al popolo», bensí τὰ πράγματα, «gli affari»; nell'antica Grecia i ri-

[26] P. RAHE, *Republics Ancient and Modern. Classical Republicanism and the American Revolution*, Chapel Hill 1992.

[27] I principali problemi a questo proposito sono opportunamente discussi da W. NIPPEL, *Ancient and modern republicanism*, in B. FONTANA (a cura di), *The Invention of the Modern Republic*, Cambridge 1994, pp. 6-26.

voluzionari lottavano per il controllo di τὰ πράγματα, e l'equivalente greco di «rivoluzione» era νεώτερα πράγματα, letteralmente «affari rinnovati». Inoltre, il contrario dell'equivalente greco di *res privata* (τὸ ἴδιον) poteva essere tanto τὸ κοινόν (la cosa pubblica) quanto τὸ δημόσιον[28]. In altre parole, la distinzione privato/pubblico occupava in Grecia e a Roma campi semantici in parte sovrapposti ma distinti, e in Grecia non esisteva una opposizione chiara e netta tra le equazioni pubblico = politico e privato = personale o domestico.

Mi si consenta di sviluppare ulteriormente questo confronto culturale in chiave semantica. Nella nostra società, uno slogan come «Il personale è politico» suona controculturale, radicale, addirittura rivoluzionario: ebbene, per i Greci non sarebbe apparso nulla di piú che la banale constatazione di una realtà sotto gli occhi di tutti. Per esempio, il pubblico ministero volontario ateniese, ὁ βουλόμενος, affermava di agire come pubblica accusa in nome del κοινόν, dichiarando però contemporaneamente – e, secondo il nostro attuale punto di vista, contraddittoriamente – di agire spinto da motivazioni personali e private. Ma per gli Ateniesi non vi era contraddizione né tanto meno paradosso. La ragione di ciò va ascritta in parte all'assenza dello Stato: mancando quest'ultimo, i cittadini erano privi del nostro concetto di una burocrazia impersonale e senza volto, sicché nelle cause pubbliche diventava indispensabile l'intervento *personale* di singoli cittadini. Ma c'era anche un altro motivo: per i Greci era la società, e non l'individuo, il principale punto di riferimento collettivo, né era concepibile l'opzione alternativa dell'individualismo; tant'è vero che nel greco antico non esiste una parola che renda i termini «individuo» e «individuale» con la connotazione antisociale che noi vi attribuiamo[29] Analogamente, la famigerata dichiarazione di E. M. Forster («Sarei pronto a tradire il mio paese per il bene di un amico, ma non tradirei mai un amico per il bene del mio paese») poggia su un'antinomia inconcepibile nella Grecia antica, dove i propri concittadini erano anche per definizione i propri amici. Cosí la trasformazione semantica che muove dal greco ἰδιώτης, che indica il cittadino considerato nella sua dimensione privata, vale a dire nella veste non ufficiale, per approdare all'italiano *idiota* (o all'inglese *idiot*) ha il suo punto d'avvio originario nella poco chiara demarcazione operata dai

[28] Altri confronti tra Grecia e Roma in C. NICOLET (a cura di), *Demokratia et Aristokratia. A propos de Caius Gracchus: mots grecs et réalités romaines*, Paris 1975; R. MÜLLER, *Polis und Res Publica: Studien zum antiken Gesellschafts- und Geschichtsdenken*, Weimar 1987.

[29] H. STRASBURGER, *Der Einzelne und die Gemeinschaft im Denken der Griechen*, in «Historische Zeitschrift», CLXXVII (1954), pp. 227-48, rist. in F. GSCHNITZER (a cura di), *Griechische Staatskunde*, Darmstadt 1976, pp. 97-122.

Greci tra la sfera pubblica e quella privata, e nel loro privilegiare, a livello sia fisico che simbolico, lo spazio pubblico, politico, collettivo.

C'è poi un'altra utile categoria analitica che, al pari della distinzione pubblico/privato, non è piú possibile continuare a ignorare: la discriminazione in base al sesso[30]. In nessuna città greca le donne con la qualifica di cittadino – vale a dire le madri, le mogli e le figlie di cittadini maschi – si videro accordato un pieno status politico pubblico: le società della Grecia classica operavano un'ampia discriminazione sessuale ed erano strutturate di conseguenza. La guerra, per esempio, era considerata una prerogativa esclusivamente maschile, tanto che la particolare virtú del coraggio che essa richiedeva era indicata con il termine ἀνδρεία, letteralmente «virilità». Si potrebbe quindi pensare che il moderno slogan dell'antropologia strutturalista – «Il maschio sta alla cultura come la femmina alla natura» – trovasse larga applicazione nelle antiche società greche; il fatto è, però, che in Grecia persino le costruzioni culturali piú artificiali – al limite, la *polis* stessa – tendevano ad essere difese strenuamente, nella retorica e nella filosofia, come inalterabili fatti naturali. Ciò nondimeno, esistevano ragioni prevalentemente economiche e culturali che determinavano la raffigurazione della sfera privata dell'οἶκος (la casa) come uno spazio piú femminile che maschile – e per di piú in opposizione alla *polis* – anziché costituirne semplicemente la componente di base. D'altro canto, sarebbe un errore tracciare in modo troppo netto un confine tra queste due entità: ai fini politici, è piú opportuno considerare οἶκος e *polis* come due elementi strettamente interconnessi[31] Illustro queste osservazioni con tre esempi, che, non a caso, fanno tutti riferimento in un modo o nell'altro alla religione.

Come abbiamo già rilevato, la città greca era a un tempo città degli dèi e città degli uomini; ora potremmo aggiungere che era una città di divinità maschili come di dee, benché nella definizione dell'identità di queste ultime la caratteristica ad apparire predominante fosse non tanto la femminilità, quanto piuttosto il loro potere sovrumano[32] La prosperità della

[30] J. W. SCOTT, *Gender: a useful category of historical analysis*, in «American Historical Review», XCI (1986), pp. 1053-75; ID., *Women's History*, in P. BURKE (a cura di), *New Perspectives on Historical Writing*, Oxford 1991, pp. 42-66; cfr. S. M. OKIN, *Gender: the public and the private*, in HELD (a cura di), *Political Theory Today* cit., pp. 67-90.

[31] S. C. HUMPHREYS, *The Family, Women and Death. Comparative Studies*, Ann Arbor 1993², in particolare pp. IX-LII, 1-21 e 22-32. Si veda anche D. MUSTI, *Pubblico e privato nella democrazia periclea*, in «Quaderni Urbinati di Cultura classica», XX (1985), pp. 7-17; J. SWANSON, *The Public and the Private in Aristotle's Philosophy*, Ithaca 1992.

[32] N. LORAUX, *What is a Goddess?*, in P. SCHMITT PANTEL (a cura di), *A History of Women in the West*, I. *From Ancient Goddesses to Christian Saints*, Cambridge Mass. 1992, pp. 11-44 [già comparso in G. DUBY e M. PERROT, *Storia delle donne*, I. *L'antichità*, a cura di P. Schmitt Pantel, Roma-Bari 1990].

città dipendeva sostanzialmente dalla capacità dei mortali di mantenere buoni rapporti con la dimensione divina, e a questo scopo si riteneva necessaria la partecipazione delle donne alle manifestazioni religiose pubbliche collettive non meno di quella dei cittadini maschi; anzi, in certe occasioni – come nel caso delle Tesmoforie, per esempio – i riti erano di esclusiva pertinenza femminile. Quando nella commedia *Lisistrata* di Aristofane la sua banda multinazionale di donne sposate si impadronisce dell'Acropoli di Atene, si tratta evidentemente della messa in scena di un'azione provocatoria e altamente trasgressiva, giacché configura un'intollerabile intrusione nella sfera peculiarmente maschile della guerra e degli affari pubblici. Ma nella presenza in sé delle donne in questo luogo sacro non c'è nulla di trasgressivo, perché colà, in circostanze normali, le donne partecipano a pieno titolo ai piú importanti rituali civili, come per esempio le feste Panatenee[33] Di fatto, il principale officiante del culto della dea patrona di Atene – e quindi, in un certo senso, il piú importante funzionario religioso della città – era una donna, come il nome stesso di Lisistrata (in assonanza con Lisimache, il nome della vera sacerdotessa di Atena Polias)[34] senza dubbio intendeva evocare. I Greci, a differenza, per dire, dell'attuale Chiesa cattolica, non scorgevano nessun problema nella presenza di donne-prete.

Il secondo esempio riguarda il matrimonio. In sé e per sé non si trattava di nulla piú di un accordo privato tra due οἶκοι, o meglio tra i loro capifamiglia maschi, e i rituali e le cerimonie matrimoniali, per quanto pubblicamente visibili, erano, legalmente parlando, privi di risvolti ufficiali. Eppure proprio dai matrimoni tra le famiglie della città dipendeva la perpetuazione e la continuità della comunità cittadina. Fu cosí che intervenne la legge a prescrivere e a verificare i limiti di legittimità della prole e degli assi ereditari, sia in positivo che in negativo: Atene non fu l'unica città greca a istituire la pubblica assistenza per gli «orfani», vale a dire i figli di cittadini che, caduti in battaglia nell'espletamento del proprio dovere, avevano offerto il massimo sacrificio di sé alla città[35].

Questo conduce all'ultimo esempio, che è peculiare di Atene. Quando gli orfani raggiungevano l'età prescritta, venivano fatti sfilare con la corazza da battaglia nel corso delle cerimonie d'apertura delle Grandi Dionisie, in un rituale tipicamente civico. Infatti, benché di norma la tragedia ate-

[33] J. NEILS e altri, *Goddess and Polis. The Panathenaic Festival in Ancient Athens*, Princeton 1992.

[34] J. HENDERSON (a cura di), *Aristophanes Lysistrata*, Oxford 1987, pp. XXXVIII-XL.

[35] A. R. W. HARRISON, *The Law of Athens. Family and Property*, Oxford 1968; R. JUST, *Women in Athenian Law and Life*, London 1989; BRUIT ZAIDMAN e SCHMITT PANTEL, *Religion* cit., pp. 67-72; J. H. OAKLEY e R. H. SINOS, *The Wedding in Ancient Athens*, Madison 1993.

niese fosse ambientata in tempi mitici e per lo piú in luoghi diversi dalla città di Atene, questa rappresentazione aveva luogo nello spazio e nel tempo politico pubblico ateniese, nel contesto della festività religiosa in onore di Dioniso, che era patrocinata dallo Stato. Una delle funzioni centrali della tragedia attica (almeno per quanto si può evincere dalla documentazione incompleta che è giunta fino a noi) era di sottoporre a continuo vaglio critico i valori fondamentali della comunità, apparentemente non limitandosi a porli semplicemente in discussione, ma provandosi talora addirittura a scalzarli. Pur tenendo conto del fatto che tutti i protagonisti delle tragedie sono eroi o divinità, e quindi non immediatamente identificabili nell'immaginario della città come cittadini reali, non si può non osservare come la preminenza accordata alle donne e la dominanza del ruolo assegnato a problemi relativi all'appartenenza sessuale, alla famiglia e alla parentela in questa forma squisitamente politica di teatralizzazione del dibattito, finiscano per essere una dimostrazione dell'inscindibilità di οἶκος e *polis*, per lo meno nell'Atene democratica[36].

Naturalmente, anche nelle moderne società occidentali c'è ancora spazio per una confusione tra pubblico e privato, tra ciò che è regolamentato per legge e ciò che non lo è. Si potrebbe citare come esempio a questo proposito la campagna di «ritorno ai valori fondamentali» attuata dal governo conservatore britannico (che comprendeva fra l'altro un appello per una ripresa dei cosiddetti «valori familiari»), o la campagna condotta contro Clinton negli Stati Uniti a proposito dell'«affare Whitewater». Ma in questi casi si tratta di confusioni eclatanti, vale a dire trasgressioni di norme e principî stabiliti formalmente o informalmente che si configurano piú come propaganda di parte che non come richieste di sanzioni legali e ricerca del consenso sociale: non c'è dubbio che, proprio per tale ragione, da un lato queste campagne si rivelano tanto difficili da condurre, mentre dall'altro è estremamente arduo opporvisi.

6. *Libertà e schiavitú.*

Quasi altrettanto importante dell'appartenenza sessuale, della famiglia e della parentela era il valore della libertà: anzi, proprio libertà e uguaglianza erano i principali sentimenti o parole d'ordine politici dei Greci antichi,

[36] Sulle cerimonie d'apertura: S. GOLDHILL, *The Great Dionysia and civic ideology*, in J. WINKLER e F. ZEITLIN (a cura di), *Nothing to do with Dionysos? Athenian drama in social context*, Princeton 1990, pp. 97-129 (in particolare pp. 112-14). Su tragedia e teoria politica: J. P. EUBEN (a cura di), *Greek Tragedy and Political Theory*, California 1986; C. MEIER, *The Political Art of Greek Tragedy*, Oxford 1993. Si veda anche il saggio di D. Lanza in questo volume.

proprio come oggi lo sono per noi[37]. Ma qual era l'esatto significato della libertà politica per i Greci? Sarebbe corretto affermare che, benché diversamente istituzionalizzata, in quanto ideale essa corrispondeva, sia pure grossolanamente, alle nostre nozioni di libertà positiva e negativa? O, al contrario, si trattava di un valore profondamente diverso, proprio in ragione della diversità della sua istituzionalizzazione e del suo radicamento in società in cui gli equilibri politici, sociali ed economici si configuravano in modi irriducibilmente distanti da quelli propri delle società occidentali moderne? La mia tesi è tale da farmi propendere inevitabilmente – e con forza – per quest'ultima ipotesi, che trovo autorevolmente suffragata nelle posizioni di un piú che eminente pensatore politico, uno dei principali capostipiti della tradizione del pensiero politico occidentale, il quale nondimeno fece propria una concezione della libertà politica totalmente estranea a quella moderna.

Quel pensatore fu Aristotele, il quale non solo si fece assertore di una dottrina della naturalità della schiavitú, ma ne fece uno dei capisaldi dell'intero suo progetto socio-politico di descrizione, analisi e proposta. Nessuno dubita, naturalmente, che i Greci vivessero in società caratterizzate dalla presenza di schiavi; i dubbi e i disaccordi sorgono piuttosto quando si tratta di stabilire fino a che punto sia corretto definire basata sulla schiavitú (il che equivale a dire determinata dalla schiavitú) la civiltà e la cultura greche, o qualsiasi società greca particolare. Tale questione interessa particolarmente il discorso che stiamo conducendo perché gli schiavi – e in particolare quelli considerati mera proprietà mobile – incarnavano in sé la negazione della libertà della persona umana. Assolutamente zero quanto a valenza sociale (al pari dei cittadini esclusi dalla *polis*, come nel caso di Filottete, di cui diremo nel prossimo paragrafo), nel computo delle proprietà gli schiavi erano considerati come semplici oggetti subumani[38], la cui presenza non poteva in alcun modo entrare in conflitto con quella nozione di uguaglianza che i Greci consideravano parte integrante del proprio patrimonio culturale. Gli schiavi, in breve, costituivano la differenza piú eclatante e ovvia tra i Greci e noi: eppure Aristotele, la cui filosofia per altri versi tendiamo ad ammirare, era disposto (o, meglio, costretto dal suo sistema di filosofia politica) a difendere una dottrina della naturalità della schiavitú. A suo giudizio, gli schiavi erano una delle condizioni fondamentali per una vita felice e ordinata della *polis*, indispensabili per consentire

[37] O. PATTERSON, *Freedom in the Making of Western Culture*, London 1991; K. RAAFLAUB, *I Greci scoprono la libertà*, in «Opus», IX-X (1990-91), pp. 7-28 (dove l'autore cita la bibliografia precedente, compresa la sua monografia *Die Entdeckung der Freiheit. Zur historischen Semantik und Gesellschaftsgeschichte eines politischen Grundbegriffes der Griechen*, München 1985).

[38] O. PATTERSON, *Slavery and Social Death. A comparative study*, Cambridge Mass. 1982.

ai liberi cittadini greci di dispiegare pienamente la propria umanità. Com'era possibile ciò? Qual era la caratteristica degli schiavi che li rendeva del tutto indispensabili agli occhi del filosofo?

Non si trattava puramente della loro funzione economica: certo, i Greci ricchi tendevano a sfruttare il lavoro servile per mantenere o accrescere le proprie ricchezze, ma in teoria i compiti degli schiavi potevano essere eseguiti dagli αὐτόματα ed erano disponibili forme diverse e non meno redditizie di sfruttamento[39] La risposta, nei termini di Aristotele, è la seguente: gli schiavi erano necessari non per la ποίησις, la produzione, ma per la πρᾶξις, cioè la possibilità di vivere la vita del cittadino, perché essi procuravano ai loro padroni il tempo libero necessario per praticare la politica e la filosofia. Ma sorge comunque il sospetto che ci sia qualcosa di piú, che non si tratti soltanto di un problema di valore strumentale degli schiavi. L'analisi di un'ampia gamma di testi – letterari, storici, medici come anche filosofici – indica che nei Greci il concetto piú profondo di libertà poggiava sull'opposizione a quello di schiavitú: in altre parole, per un Greco essere libero significava precisamente non solo non essere schiavo di fatto, ma neppure adottare comportamenti omogenei al modello stereotipo dello schiavo[40] Anche in questo caso, il teatro tragico ateniese rappresenta questa funzione qualitativa della schiavitú nella mentalità e nella cultura dei Greci, mettendo in scena tragedie che hanno per tema la schiavitú e la caduta in schiavitú, sia in senso letterale (come le *Coefore* di Eschilo o le *Troiane* di Euripide), sia – ancora piú significativamente – in senso metaforico (in numerosi drammi euripidei la perdita della libertà di parola da parte del cittadino è trattata alla stregua di una vera e propria riduzione in schiavitú)[41]

Nel caso l'esistenza e gli effetti della schiavitú non siano sufficienti a convincere il lettore della sostanziale estraneità dei Greci alla nostra nozione di politica, desidero concludere questo paragrafo con un riferimento a quella che François Hartog ha definito «la disputa sulla libertà»[42] Se si sostiene che i Greci abbiano veramente «scoperto» la libertà, occorre allora ammettere che si trattò, come ebbe a rilevare Benjamin Constant (1819), di una forma di libertà peculiare degli antichi: politica e civica, cioè

[39] Y. GARLAN, *Slavery in Ancient Greece*, trad. ingl. Ithaca 1988. Si veda il saggio di E. Meiksins Wood in questo volume.

[40] P. CARTLEDGE, *Like a worm i' the bud? A heterology of Greek slavery*, in «Greece & Rome», XL (1993), pp. 163-80; ID., *The Greeks. A Portrait of Self and Others*, Oxford 1993, pp. 118-51.

[41] EURIPIDE, *Fenicie*, 390 sgg.; ID., *Ippolito*, 419 sgg.; ID., *Ione*, 670 sgg. Citato da RAAFLAUB, *Democracy* cit., p. 544 nota 94.

[42] Si veda il saggio di F. Hartog in questo volume.

pubblica, e riservata ai soli cittadini maschi. La libertà dei moderni, continua Constant, è una cosa totalmente diversa: privata, diritto delle donne come degli uomini, sociale piú che non politica; in breve, libertà *dalla* politica cosí come la intendevano i Greci. Senza scendere in dettagli, dai tempi di Constant in poi questa è stata la visione generalmente accettata, soprattutto da quando l'estendersi delle facoltà di controllo dei governi, supportati in ciò dalle nuove tecnologie, ha reso l'idea di «far arretrare le frontiere dello Stato» (frase di Margaret Thatcher) sempre piú attraente per molti elettori. In opposizione all'opinione moderna corrente, lo studioso danese Mogens Herman Hansen ha sostenuto che, a livello di idea o ideale, i Greci - o comunque alcuni Ateniesi - avevano già, in nuce, la versione «privata» di libertà indicata invece da Constant come fenomeno caratteristico dell'età moderna; in altre parole la tesi è che per certi versi l'antica Atene può essere effettivamente considerata una democrazia liberale (o proto-liberale)[43]

Mi sembra utile, per mettere alla prova il liberalismo ateniese, riprendere la nostra discussione sul repubblicanesimo antico e moderno ed esaminare i rispettivi metodi di controllo e repressione (in altre parole, come i due sistemi mantengono il controllo sociale e impongono il rispetto delle norme morali e legali) relativamente ai comportamenti sessuali. Sono stati pubblicati di recente, a pochi anni di distanza l'uno dall'altro, due saggi dedicati proprio a questo problema, i quali, pervenendo entrambi a conclusioni grosso modo analoghe, sembrano suffragare la tesi di Constant a discapito di Hansen[44] Per gli Ateniesi non esisteva nessuna sfera di moralità privata che fosse in linea di principio estranea alla giurisdizione della legge. Il comportamento omosessuale maschile, per esempio, benché non fosse colpito come nei tempi moderni dalla sanzione dell'anatema religioso e la sua pratica non implicasse le stesse conseguenze indesiderate dell'adulterio, era nondimeno rigorosamente e pubblicamente regolamentato per legge e sottoposto a un controllo informale, soprattutto in quanto poteva condurre il cittadino a oltrepassare i confini normativi connessi con la sua posizione (attraverso la prostituzione, per esempio, o, piú vagamente, la violenza). Al contrario, è proprio perché l'esistenza di una sfera privata per legge inviolabile è un postulato fondamentale della moderna democrazia liberale che i rapporti omosessuali tra adulti consenzienti in luogo privato sono stati depenalizzati in quasi tutti i paesi occidentali, malgrado in tutti

[43] M. H. HANSEN, *Was Athens a Democracy? Popular Rule, Liberty, and Equality in Ancient and Modern Political Thought*, Copenhagen 1989.

[44] D. COHEN, *Law, Sexuality and Society. The Enforcement of Morals in Classical Athens*, Cambridge 1991; V. J. HUNTER, *Policing Athens. Social control in the Attic lawsuits, 420-320 B.C.*, Princeton 1994.

gli strati della società siano profondamente radicati forti tabú di origine religiosa contro l'omosessualità. La ragione dell'abisso che separa i meccanismi preposti al controllo e all'imposizione delle norme (fossero essi potenziali o effettivamente operanti) nella società greca antica rispetto a quelli normalmente operanti nelle nostre società consiste nel fatto che ad Atene «molte delle funzioni che lo Stato moderno oggi affida alla burocrazia, alla polizia o alle istituzioni giudiziarie erano espletate da una varietà di istituzioni sociali»[45]

7. *Le costituzioni.*

Il moderno teorico della politica, che tende a occuparsi anzitutto della distribuzione e dell'esercizio del potere, troverà senza dubbio singolare che io abbia rinviato tanto la discussione dei problemi relativi alle costituzioni in senso stretto. Ma, in primo luogo, la teoria politica greca non si limitava esclusivamente alla questione dell'esercizio del potere e, in secondo luogo, la parola che noi traduciamo con «costituzione» – πολιτεία – da un lato serviva anche a indicare la condizione di cittadino, la cittadinanza, dall'altro copriva un campo semantico piú ampio sia di «costituzione» che di «cittadinanza»[46] Ciò lo si deve al fatto che la *polis* era immaginata non come una pura astrazione politica, ma piuttosto come una comunità morale di cittadini attivamente partecipanti: «mi gettasti esule agli uomini, agli amici, alla patria [ἄπολις]: un senza vita tra i viventi», afferma l'eroe eponimo del *Filottete* di Sofocle[47], lamentando il proprio destino di solitudine in termini immediatamente comprensibili al pubblico dell'Atene democratica. La πολιτεία, cosí, giunse «naturalmente» a denotare sia la condizione del cittadino attivamente partecipante – e dunque non il semplice possesso passivo dei diritti formali del cittadino –, sia la vita e l'anima piú intime ed essenziali della *polis* (entrambe queste metafore venivano effettivamente usate): in altre parole, non un semplice strumento meccanico per una distribuzione equilibrata e consensuale del potere, ma «il motore primo del sistema», per mutuare il gergo della grande industria americana degli anni cinquanta e sessanta[48]

[45] *Ibid.*, p. 5.

[46] Per l'analisi costituzionale: le opere di corrente consultazione sono citate nell'utilissima bibliografia di C. AMPOLO, *Le istituzioni politiche*, in ID., *La politica in Grecia*, Roma-Bari 1981, pp. 147-53. Per il concetto di πολιτεία: J. BORDES, *Politeia dans la pensée grecque depuis Homère jusqu'à Aristote*, Paris 1982; P. B. MANVILLE, *The Origins of Citizenship in Ancient Athens*, Princeton 1990; C. MOSSÉ, *Le citoyen dans la Grèce antique*, Paris 1993.

[47] SOFOCLE, *Filottete*, 1243-45 [trad. di G. Lombardo Radice].

[48] P. BARAN e P. SWEEZY, *Monopoly Capital. An essay on the American economic and social*

Una recente e controversa teoria afferma che fu Aristotele, superando la «paura del diverso» indotta dall'osservazione della donna, della sessualità e della famiglia, a inventare la scienza politica quale scienza depurata dalle considerazioni astratte e teoretiche[49]. L'approccio consolidato e generalmente accettato sostiene invece che la scoperta della teoria politica avvenne in Grecia circa un secolo prima, essendone il «dibattito persiano» di Erodoto la prima manifestazione chiara e inequivocabile. A quel tempo qualche Greco ebbe l'intuizione – di una stupefacente linearità – che tutti gli organismi politici ordinati costituzionalmente erano in linea di principio sussumibili sotto una delle tre seguenti categorie: potere di uno solo, potere di pochi, potere di tutti. Si tratta di un'ipotesi brillante, caratterizzata com'è, al pari della formula omerica, dalla combinazione di funzionalità ed economia, ma che supera qualitativamente il livello del dibattito politico presente in Omero in termini sia di astrazione che di raffinatezza teoretica[50] Per la verità, già in Erodoto è individuabile l'embrione di quella che diventerà la sestuplice classificazione platonica del «governo», nella quale ciascun tipo reca in sé sia una caratteristica «buona» sia la corrispondente degenerazione, il che serve sempre a rammentarci che per i Greci le costituzioni erano entità morali, e non semplici strumentazioni tecnocratiche. Sicché il potere di uno solo poteva configurarsi ora come la legittima monarchia costituzionale ereditaria di un saggio pastore di popoli, ora, al contrario, come il dispotismo illegittimo di un tiranno malvagio; e cosí via.

Platone, tuttavia, aveva relativamente scarso interesse per la concreta politica terrestre, per non parlare della tassonomia sociologica comparata delle formazioni politiche. Invece, per il suo principale discepolo Aristotele, che era uno scienziato della natura con inclinazioni teleologiche, erano proprio quelli gli interessi prevalenti: si pensi alla *Politica*, uno studio basato sull'analisi empirica di piú di centocinquanta diversi organismi politici, greci e non. Egli badò tuttavia a far precedere la *Politica* dall'introduttiva *Etica nicomachea*, che, pur essendo un trattato morale meno di quanto il titolo potrebbe lasciar supporre, nel complesso non è lontana,

order, New York 1966, p. 34 [trad. it. *Il capitale monopolistico. Saggio sulla struttura economica e sociale americana*, Torino 1968, p. 38].

[49] A. SAXENHOUSE, *Fear of Diversity. The Birth of Political Science in Ancient Greek Thought*, Chicago 1992.

[50] Sul «dibattito persiano» (ERODOTO, 3.80-82): E. WILL, *Le monde grec et l'orient*, I. *Le v^e^ siècle*, Paris 1972, pp. 507-9; W. R. CONNOR, *The New Politicians of Fifth-Century Athens*, Princeton 1971 (rist. Indianapolis 1992), pp. 199-206; G. LLOYD, *Magic, Reason and Experience*, Cambridge 1979, pp. 244-45. In generale: K. RAAFLAUB, *Die Anfänge des politischen Denkens bei den Griechen*, in «Historische Zeitschrift», CCXLVIII (1989), pp. 1-32; cfr. R. BROCK, *The emergence of democratic ideology*, in «Historia», XL (1991), pp. 160-69.

quanto a orientamento generale, per esempio dall'autorevole *Theory of Justice* di John Rawls[51]

I materiali aristotelici disponibili non ci rendono sempre possibile controllare il rapporto tra descrizione e prescrizione nell'argomentazione dello Stagirita, ma c'è una caratteristica fondamentale del suo metodo che consente di esprimere una valutazione con una certa sicurezza. In opposizione diretta e senza dubbio intenzionale con il suo maestro, Aristotele amava partire da e ritornare a quelli che egli chiamò i φαινόμενα e gli ἔνδοξα, vale a dire le opinioni e le intuizioni autorevoli di uomini di riconosciuta saggezza politica, i φρόνιμοι, la cui capacità di tradurre i propri convincimenti in azione politica efficace dipendeva in larga misura dalla correttezza delle loro conoscenze empiricamente acquisite a proposito degli «affari» (πράγματα). Per poter procedere con tale metodo, Aristotele dovette essere in grado di convincere non solo se stesso, ma anche i suoi lettori che le sue intuizioni e opinioni erano non meno empiricamente accurate di quelle dei φρόνιμοι. Come abbiamo appena osservato, la documentazione pervenutaci non sempre ci consente di valutare la precisione descrittiva del filosofo, ma possiamo quanto meno essere certi della sua sincerità: la compilazione di un elenco dei vincitori dei giochi pitici, che Aristotele redasse con la collaborazione del suo giovane parente (e futuro storico di Alessandro) Callistene, non fu certo opera dilettantesca[52]

Una rassicurazione ulteriore ci viene offerta deliberatamente da Aristotele stesso. Malgrado il ripudio del metodo platonico, anche lo Stagirita (non da ultimo in virtú del suo teleologismo) si impegnò nell'utopismo perfettibilista, sicché gli ultimi due libri della *Politica* sono dedicati all'esposizione (piuttosto schematica e insoddisfacente, peraltro) della sua versione dello Stato ideale. Ma neppure per un istante il lettore può dubitare che l'intento sia prescrittivo e non descrittivo: è filosofia, per cosí dire, non sociologia. Inoltre, nella descrizione delle costituzioni effettivamente esistenti, egli non si limitò a distinguere, sulla scia di Platone, tra le versioni «buone» del potere di alcuni e di tutti (aristocrazia e comunità politica) e le loro rispettive degenerazioni (oligarchia e democrazia), ma si spinse oltre individuando con una certa fierezza, per ciascuna di queste ultime, quattro sottospecie. Quando dunque egli asserisce che ai suoi tempi le forme di costituzione piú diffuse nel mondo greco erano la democrazia e l'oligarchia,

[51] Si vedano le opere sulla *Politica* citate sopra, nota 4.

[52] Sul metodo aristotelico: i principali studi moderni sono citati e discussi in M. M. MACKENZIE, *Aristotelian Authority*, in M. M. MACKENZIE e C. ROUECHÉ (a cura di), *Images of Authority. Fest. J. M. Reynolds*, Cambridge 1989, pp. 150-70 (riferimenti a p. 169 nota 2); vi si aggiunga CARTLEDGE, *The Greeks* cit., in particolare p. 41. Per l'elenco dei vincitori dei giochi pitici: *SIG*^{3} 275 = Tod, II, 187.

l'attendibilità di tale affermazione poggia non solo sull'esaustività della ricerca empirica condotta dal filosofo stesso e dai suoi discepoli, ma del pari sull'acutezza e finezza della sua discriminazione analitica tra l'incredibile pletora di varianti costituzionali esistenti[53]

Analogamente, quando in seguito a una discussione in parte teorica dell'interrogativo «chi è il cittadino?» Aristotele ammette – un po' a malincuore, ma con lodevole onestà – che la sua definizione preferita, quella che comporta la partecipazione attiva («l'uomo che partecipa sia della decisione [κρίσις] che del potere [ἀρχή]»), si adatta meglio al cittadino di una democrazia che a quello di un'oligarchia, l'implicito ricorso ai dati empirici avvalora l'argomentazione e rafforza la validità e l'utilità della definizione[54]. Ma forse l'argomento conclusivo a favore dell'autorevolezza e dell'affidabilità di Aristotele nei suoi resoconti della pratica costituzionale greca è la sua tangibile preoccupazione per il miglioramento: invece dell'approccio idealista del suo mentore che presuppone una *tabula rasa*, lo Stagirita preferí suggerire i provvedimenti concreti da adottare affinché situazioni imperfette potessero venir ricondotte a una condizione di maggiore armonia con gli obiettivi teorici da lui indicati. Questo spiega perché la parte centrale della *Politica* insista sulla prevenzione (piuttosto che sulla cura) del vizio prevalente della città greca: la στάσις, vale a dire la discordia civile, al limite (che non di rado fu raggiunto) l'aperta guerra civile.

8. *Le fazioni.*

Già nel dibattito persiano il «Dario» di Erodoto aveva messo in guardia contro le στάσεις piú esasperate, che potevano facilmente sfociare nell'oligarchia e dar luogo a gravi spargimenti di sangue. Sono famose le brillanti pagine che Tucidide dedica a una risoluta analisi del fenomeno della στάσις, che a suo dire – e con comprensibile esagerazione – giunse a compromettere l'esistenza stessa dell'intero mondo ellenico durante la guerra del Peloponneso[55]. Aristotele, come abbiamo visto, prese il problema della στάσις sufficientemente sul serio da farne uno dei cardini della sua teoria politica della città. Né si trattò di una pura preoccupazione di storici e filosofi, giacché nessuno dubita che in Grecia la στάσις fu un fenomeno dif-

[53] Per la tassonomia delle forme di governo: ARISTOTELE, *Politica*, 1292a13-1293a34. Per le quattro sottospecie di oligarchia: *ibid.*, 1292a40-b. Per l'affermazione circa la diffusione di democrazia e oligarchia nel mondo greco: *ibid.*, 1296a22-23.

[54] Per la concezione aristotelica del cittadino: *ibid.*, 1274b31-1278b5, in particolare 1275b19-20; e CARTLEDGE, *The Greeks* cit., pp. 107-11.

[55] TUCIDIDE, 3.82-83.

fuso, frequente e grave[56]. Per quale ragione dunque esso fu cosí predominante e cruciale, anzi possiamo dire strutturale? che genere di conflitto comportava: di interessi o di persone? e tra quali gruppi si manifestava: era orizzontale o verticale? che atteggiamento assunsero i Greci nei suoi confronti, in teoria o in pratica? e in che misura tale atteggiamento è simile ovvero si discosta da quelli assunti in epoche diverse?

Della presenza diffusa della στάσις possiamo riferire sia in positivo che in negativo. Dal punto di vista negativo, in Grecia non esisteva l'istituzionalizzazione formale della divisione dei poteri: chiunque disponesse del potere – fossero uno solo, alcuni o tutti – lo esercitava a livello legislativo, giudiziario nonché esecutivo[57]. La sovranità, ammesso che costituisse un elemento di discussione, restava una nozione vaga, nonostante i moderni tentativi legalistici di individuare un concetto di «sovranità» della Legge o leggi che dovrebbero fornire la forza motrice dell'obbedienza civile[58] Poiché non esistevano partiti politici in senso moderno, non poteva formarsi la nozione di opposizione istituzionalizzata, né anzi la legittimazione stessa dell'opposizione in quanto tale. Le città greche, inoltre, non disponevano neppure di una forza di polizia formalmente costituita per il mantenimento dell'ordine pubblico o, quando esisteva – come nel caso di Atene, che annoverava tra le proprietà pubbliche un corpo di arcieri sciti schiavi –, era assai ridotta[59]

In positivo, una delle principali ragioni di divisione era la contraddizione fra l'egualitarismo teorico connesso con la condizione di cittadino, che trovava espressione nel concetto di *isonomia* (uguaglianza di status, uguaglianza garantita dalla legge), e la presenza di singole figure eccezionalmente carismatiche, come per esempio Alcibiade, che si consideravano defraudate dei meritati onori e del relativo status (τιμή)[60]. La politica, nel senso

[56] FINLEY, *Politics* cit., in particolare pp. 105-6, 108-9; ID., *The Use and Abuse of History*, London 1986², pp. 120-33, in particolare pp. 128-31; LINTOTT, *Violence* cit.; A. FUKS, *Social Conflict in Ancient Greece*, Leiden-Jerusalem 1984; H.-J. GEHRKE, *Stasis. Untersuchungen zu den inneren Kriegen in den griechischen Staaten des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr.*, München 1985.

[57] Per una presunta ma non convincente eccezione si veda M. H. HANSEN, *Initiative und Entscheidung. Überlegungen über die Gewaltenteilung im Athen des 4. Jh.s*, Konstanz 1983.

[58] M. OSTWALD, *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of the Law. Law, Society and Politics in Fifth-century Athens*, University of California Press, 1986. Per l'autoabrogazione della democrazia nel 411 (TUCIDIDE, 8.63.3) quale prova definitiva della sovranità del popolo ateniese si veda K. RAAFLAUB, *Politisches Denken und Krise der Polis. Athen im Verfassungskonflikt des späten 5. Jahrhunderts v. Chr.*, München 1992, pp. 6-7 nota 6.

[59] Si veda in generale M. I. FINLEY, *Authority and Legitimacy in the Classical City-State*, Copenhagen 1982; cfr. A. MACINTYRE, *Ancient Politics and Modern Issues*, in «Arion», n.s., I (1973), pp. 425-30.

[60] Sull'isonomia si veda sopra, nota 22. Sulle figure carismatiche: O. REVERDIN, *Remarques sur la vie politique d'Athènes au vᵉ siècle*, in «Museum Helveticum», II (1945), pp. 201-12; M. I. FINLEY, *Democracy Ancient and Modern*, London 1985², pp. 3-37.

di lotta politica tra fazioni, fu interpretata dai Greci come un gioco a somma zero, nel quale l'obiettivo politico era, secondo Aristotele, l'onore[61] Durante la fase democratica, Atene fu eccezionalmente immune dalla στάσις per lunghi periodi, perché il δῆμος non sentiva (e in effetti non v'era ragione perché ciò accadesse) di essere defraudato dall'élite della sua equa quota di onore[62]

Una seconda e ancor piú rilevante causa di στάσις operava al livello piú profondo della struttura sociale: si tratta della stratificazione economica, che si esprimeva politicamente in termini di «lotta di classe sul piano politico»[63] La definizione di povertà dei Greci era molto ampia: tutti si consideravano «poveri», fatta eccezione per i molto ricchi a un estremo della scala e i totalmente indigenti a quello opposto, benché occasionalmente i pensatori politici ammettessero l'esistenza di alcuni μέσοι benestanti, che si collocavano «a metà» tra i ricchi e i poveri. Il criterio della distinzione era il tempo libero: quel che contava era la disponibilità o meno della ricchezza sufficiente a evitare di dover lavorare per guadagnarsi da vivere. Tipicamente, anzi quasi automaticamente, il rapporto fra cittadini ricchi e poveri era concepito in termini di antagonismo permanente, che troppo spesso assunse forma politica. In breve, «tutte le antiche democrazie e oligarchie (con l'unica eccezione di Atene per un certo periodo) patirono di un vizio strutturale: i principali conflitti sugli indirizzi politici potevano assumere soltanto la forma di στάσις, scontro civile»[64]

Furono proposte svariate soluzioni al problema della στάσις, ma quella intellettualmente piú soddisfacente fu il concetto di μικτή, o «costituzione mista», scopi e natura della quale gettano ulteriore luce sulla peculiare identità della città greca. Il suo scopo era la mediazione e l'attenuazione della lotta di classe politica fra cittadini «ricchi» e «poveri» non attraverso un sistema di controlli ed equilibri costituzionali (come adombrò per primo Polibio nella sua benevola analisi della costituzione della Roma repubbli-

[61] Sul gioco a somma zero: A. GOULDNER, *Enter Plato. Classical Greece and the origins of social theory*, New York 1965; cfr. P. CARTLEDGE, *Fowl play: a curious lawsuit in Classical Athens (Antiphon XVI frr. 57-9 Thalheim)*, in CARTLEDGE, MILLETT e TODD (a cura di), *ΝΟΜΟΣ* cit., pp. 41-61. Sull'onore come obiettivo (ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, 1095b19-31): G. DE STE. CROIX, *The Class Struggle in the Ancient Greek World. From the Archaic Age to the Arab Conquests*, London 1981, pp. 80 e 531 nota 30.

[62] Si veda J. OBER, *Mass and Elite in Democratic Athens. Rhetoric, Ideology, and the Power of the People*, Princeton 1989, per un'analisi brillante del costante riaggiustamento a livello retorico del delicato equilibrio di status e potere fra l'élite ateniese e la massa dei cittadini comuni.

[63] La frase è di Ste. Croix (*The Class Struggle* cit., pp. 278-326; cfr. pp. 69-80 sul contrasto fra «ricchi» e «poveri» in Aristotele). Si veda anche FUKS, *Social Conflict* cit. Per un punto di vista opposto cfr. VERNANT, *Mito e società* cit.

[64] J. CROOK, A. LINTOTT e E. RAWSON, *The Fall of the Roman Republic*, in *CAH*^{2}, IX (1994), pp. 769-76, in particolare p. 772.

cana e in secoli successivi adottarono entusiasticamente Machiavelli e Montesquieu), ma in virtú di una opportuna combinazione di persone e poteri. In altre parole, l'immagine che ne avevano i Greci corrispondeva piú a un budino che a un'altalena. La prima versione attestata di μικτή è quella cui allude il piú acuto analista greco della στάσις nel contesto della controrivoluzione oligarchica del 411 ad Atene: Tucidide loda la «Costituzione dei 5000» per la sua «oculata miscela degli interessi sia dei pochi [i ricchi] sia dei molti [i poveri]»[65] Com'è prevedibile, tuttavia, il massimo esponente della teoria della costituzione mista di cui si abbia notizia fu Aristotele: anch'egli fa ricorso al corrente modello dicotomico di una cittadinanza strutturalmente suddivisa tra pochi «ricchi» e la «massa» dei «poveri»[66]

Occorre precisare che non tutti i Greci stigmatizzarono sempre qualsiasi forma di στάσις: si è giunti addirittura a ipotizzare che Solone, il legislatore ateniese dell'inizio del VI secolo a. C., promulgasse una legge che stabiliva che in tempo di στάσις ogni cittadino ateniese avesse il dovere di schierarsi, cioè di prendere posizione (una delle accezioni, quest'ultima, della parola στάσις). La στάσις, in un certo senso, non rappresentava altro che la forma logicamente estrema di quella contrapposizione che finiva per rafforzare la coesione interna della cittadinanza quando finalmente si perveniva a una composizione ἐς μέσον. Qui giace il paradosso della στάσις in quanto fenomeno esecrabile e inevitabile a un tempo, data la struttura della città greca[67] D'altro canto, proprio a causa dei pericoli insiti in una contrapposizione sempre suscettibile di degenerare in guerra civile, l'ideale di governo continuò ad essere l'ὁμόνοια, che indica non tanto il semplice consenso o l'acquiescenza passiva alla volontà o al potere della maggioranza, bensí, alla lettera, una vera e propria «identità di sentimenti», unanimità assoluta[68] Sulla questione delle divisioni civili, il contrasto fra il pensiero politico greco antico e quello europeo della prima età moderna non potrebbe essere piú stridente. Da Hobbes a Madison, il fenomeno è

[65] TUCIDIDE, 8.97.2.

[66] ARISTOTELE, *Politica*, 1308b29-30. K. VON FRITZ, *The Theory of the Mixed Constitution in Antiquity. A critical analysis of Polybius' political ideas*, New York 1954; J. BLYTHE, *Ideal Government and Mixed Constitution in the Middle Ages*, Princeton 1992; W. NIPPEL, *Mischverfassungstheorie und Verfassungsrealität in Antike und Früher Neuzeit*, Stuttgart 1980; cfr. ID., *Ancient and modern republicanism* cit.

[67] Si tratta della conclusione piú importante cui si perviene in una serie di saggi di N. Loraux: si veda in particolare *Le lien de la division*, in «Le cahier du collège international de philosophie», IV (1987), pp. 101-24; *Reflections of the Greek City on Unity and Division*, in A. MOLHO, K. RAAFLAUB e J. EMLEN (a cura di), *City States in Classical Antiquity and Medieval Italy*, Stuttgart 1991, pp. 33-51.

[68] RAAFLAUB, *Politisches Denken* cit., p. 41 e nota 99.

stato dipinto in tinte totalmente negative, in linea con la generale avversione per la partecipazione popolare diretta, come un orribile mostro del passato da esorcizzare senza esitazione dalla moderna vita politica. Durante il XIX secolo questa tradizione si rafforzò e raffinò nei paesi industrializzati parallelamente alla comparsa sulla scena politica di una classe operaia organizzata. Non esiste nulla in grado di illustrare in modo piú vivido l'abisso che separa la cultura politica del repubblicanesimo antico e moderno.

9. *Rituali e cultura: «pro patria mori»?*

«Qui si pone un problema di importanza mondiale: qual è il rapporto fra struttura politica e struttura sociale nel suo complesso? ... La soluzione a questo problema parrebbe situarsi in un'indagine piú approfondita della natura dei valori politici e dei simboli attraverso i quali essi si esprimono»[69] La persistente (anche se fino a tempi recenti alquanto marginale) tradizione francese di ricerca antropologica nella storia della Grecia antica – da Fustel de Coulanges attraverso Durkheim, Mauss e Gernet fino a Vernant, Vidal-Naquet, Loraux e oltre – rende abbastanza praticabile questa operazione di indagine[70]. Anche i teorici della politica che operano nell'ambito della tradizione empirista britannica sono oggi piú attenti di un tempo al contesto sociale: «Le culture politiche si collocano sempre entro un particolare e peculiare contesto culturale; è difficile che si sviluppino laddove non si sia fatta esperienza di spirito imprenditoriale o civile, ma ci si sia limitati all'osservazione teorica e all'idealizzazione di esempi applicati altrove»[71]. È noto che i Greci combinarono l'osservazione teorica degli altri con la propria esperienza di un genuino spirito civile. Nessuno applicò questo metodo piú proficuamente di Erodoto, il «padre» della storiografia greca, la cui intera opera è permeata dalla dialettica tra autogoverno repubblicano e dispotismo orientale[72]. Concluderemo quindi la nostra discussione sul «politico» con una problematizzazione genuinamente

[69] FORTES e EVANS-PRITCHARD (a cura di), *African Political Systems* cit., p. 23.

[70] R. DI DONATO, *Per una antropologia storica del mondo antico*, Firenze 1990; cfr. S. C. HUMPHREYS, *Anthropology and the Greeks*, London 1978; W. NIPPEL, *Griechen, Barbaren und «Wilde». Alte Geschichte und Sozialanthropologie*, Frankfurt am Main 1990.

[71] CRICK, *In Defence of Politics* cit., p. 243.

[72] F. HARTOG, *The Mirror of Herodotus. The representation of "the other" in the writing of history*, trad. ingl. University of California Press, 1988, in particolare pp. 322-39; cfr. CARTLEDGE, *The Greeks* cit., in particolare pp. 55-62; ID., *Herodotus and "the Other": a meditation on empire*, in «Echos du Monde Classique / Classical Views», n.s., IX (1990), pp. 27-40. Si veda anche il saggio di W Nippel in questo volume.

erodotea: dimmi come muori, cioè come organizzi i tuoi riti funebri, e ti dirò chi sei, sia dal punto di vista etnico che politico[73]. Il simbolismo della morte in Atene durante la fase democratica ci servirà dunque come esempio.

Cominciamo con la situazione della città durante la crisi piú grave. La terribile sconfitta nella lunga e disastrosa guerra contro Sparta (431-404 a. C.) generò non solo astio e recriminazioni, ma sfociò anche in un'esplosione di guerra civile (per Atene un fatto estremamente raro), che comportò anche l'imposizione di uno scellerato gruppo oligarchico sostenuta da Sparta. Una sollevazione democratica, cui Sparta per proprie ragioni geopolitiche consentí di avere successo, pose fine al governo oligarchico dopo un anno di στάσις (anche se i suoi membri superstiti diedero vita a un mini-stato a Eleusi, che sopravvisse per un paio d'anni)[74]. Nessuno si sarebbe sorpreso se la restaurata democrazia si fosse lasciata andare a sanguinose vendette: di fatto, invece, fu promulgata un'amnistia generale, la prima attestata nella storia dell'uomo, riguardante la totalità della cittadinanza ad eccezione dei membri del governo oligarchico sopravvissuti. Una ragione che spiega la sostanziale osservanza del provvedimento di amnistia è la capacità degli Ateniesi di ritualizzare la riconquistata libertà attraverso cerimoniali pubblici. La città mise in scena un dramma sociale di riconciliazione in forma di celebrazione ufficiale, dimostrando in questo modo la propria capacità di promuovere il rinnovamento civile attraverso i simboli della religione[75]

Già molto tempo prima, all'inizio del VI secolo, Atene era caduta preda di una crisi economica e politica, per la soluzione della quale fu chiamato Solone: con mentalità tipicamente greca, egli operò la propria mediazione tra le parti in conflitto come se si trattasse di una distinta polarizzazione tra due gruppi sociali di cittadini. Di fatto, si trattava di una situazione piú complessa, che coinvolgeva, accanto alla ricca aristocrazia e alle masse impoverite, cittadini che Aristotele avrebbe classificato μέσοι. Tra le riforme introdotte da Solone, e destinate a durare nel tempo, figurano norme relative ai funerali, fossero essi collettivi o individuali, pubblici o privati[76] Da un lato, egli introdusse una legislazione «suntuaria» intesa a evitare che i ricchi potessero servirsi dei funerali come momento di ostentazione

[73] F. HARTOG, *La mort et l'autre: les funérailles des rois scythes*, in G. GNOLI e J.-P. VERNANT (a cura di), *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge 1982, pp. 143-52.

[74] Si veda, in generale, B. S. STRAUSS, *Athens after the Peloponnesian War: Class, Faction, and Policy 403-386 B.C.*, London 1986.

[75] ID., *Ritual, social drama and politics in Classical Athens*, in «American Journal of Ancient History», X (1985), pp. 67-83.

[76] I. MORRIS, *Burial and Ancient Society. The Rise of the Greek City-State*, Cambridge 1987, in particolare pp. 205-8 (Solone); cfr. in generale ID., *Death-Ritual and Social Structure in Classical Antiquity*, Cambridge 1992, in particolare pp. 8-15 (rituale).

della loro superiorità sociale, con il pericolo di innescare ulteriori στάσεις; dall'altro, istituí la festività commemorativa della Genesia. Questa festa era stata forse in tempi precedenti un rituale esclusivo dell'aristocrazia ateniese, la quale, come reazione alla pressione dell'ideologia egualitaria della *polis*, si era arroccata in corporazioni in qualche misura assimilabili a istituzioni dinastiche (i γένη) e in fratrie costituite allo scopo di difendere la propria posizione socio-politica di privilegio, nonché l'autorità che ne derivava. A partire dall'epoca soloniana, alla Genesia venne assegnato un giorno specifico nel calendario religioso della città, sebbene non si sappia con certezza se la commemorazione prevedesse «una cerimonia generale ad Atene o fosse tenuta nei vari cimiteri locali»[77]

Dall'esame delle crisi scoppiate sia anteriormente all'affermazione della democrazia sia come interruzione traumatica della vita democratica passiamo ora a dedicare brevemente la nostra attenzione a quella che era considerata la normalità nella Atene democratica. La vittoria nelle guerre persiane (490, 480-79), in parte perché a mente fredda parve poco meno di un miracolo, fu l'occasione per l'istituzione di almeno quattro festività religiose di celebrazione e commemorazione: queste feste costituivano l'espressione a livello politico delle credenze cosmologiche relative al rapporto tra dèi e uomini, oltre a un'opportunità per il rafforzamento dei vincoli di comunità[78] Probabilmente una decina d'anni piú tardi, in seguito a una grave sconfitta in Tracia, gli Ateniesi istituirono un rituale funerario collettivo, che certamente includeva una cerimonia generale ad Atene, consistente nella recitazione di un'orazione funebre (ἐπιτάφιος λόγος) da parte di un'eminente personalità politica sulle ceneri dei cittadini ateniesi caduti in battaglia durante le campagne dell'anno precedente[79]

Il fondamento mitico o ideologico per tale trattamento riservato ai morti in battaglia lo forniva la favola di Tello, riportata da Erodoto assai appropriatamente nella forma di predica morale tenuta da Solone, simbolo della saggezza civile greca, al re di Lidia Creso, l'incarnazione del dispotismo orientale. Ebbene, Tello, secondo «Solone», era l'uomo piú felice che egli avesse mai conosciuto, perché ai suoi tempi la sua patria prosperava, lui stesso aveva generato figli belli e buoni, ed era vissuto sufficientemente a lungo per vedere crescere i figli dei suoi figli; e poi perché la sua

[77] H. PARKE, *Festivals of the Athenians*, London 1977, p. 179; cfr. L. DEUBNER, *Attische Feste*, Berlin 1932, pp. 229-30.

[78] W. R. CONNOR, *Tribes, festivals and processions: civic ceremonial and political manipulation in Archaic Greece*, in «Journal of Hellenic Studies», CVII (1987), pp. 40-50.

[79] N. LORAUX, *The Invention of Athens. The Funeral Oration in the "Classical City"*, trad. ingl. Cambridge Mass. 1986; cfr. GOLDHILL, *The Great Dionysia* cit., p. 104 e nota 25, e pp. 109-12.

fine fu incomparabilmente gloriosa: egli cadde da prode sul campo di battaglia. Gli Ateniesi celebrarono un funerale pubblico nel luogo dove era caduto e gli resero i piú alti onori[80]

«Non dire nessuno felice finché non sia morto. Guarda alla fine». Queste tipiche parole d'ordine greche trovano il loro massimo compimento in una morte bella come quella di Tello. Dai giorni di Tello al momento dell'introduzione dell'ἐπιτάφιος λόγος la grande trasformazione di Atene era stata l'affermazione della democrazia, la cui ideologia civile era sostanzialmente egualitaria[81] Tutti gli Ateniesi che morivano in battaglia per la loro città, a prescindere dal loro status sociale, avevano ora diritto ad essere trattati in morte come eroi, come incarnazioni e pari non solo di Tello, ma dei gloriosi eroi omerici dei tempi antichi. Questa elevazione al rango di eroi di tutti gli Ateniesi caduti in battaglia significava, da un lato, un abbassamento della posizione sociale relativa dell'aristocrazia cittadina e, dall'altro, un'enfatizzazione del rituale funebre pubblico a spese di quello privato. Il rituale dell'ἐπιτάφιος λόγος, in altre parole, fu la perfetta rappresentazione simbolica della cultura politica democratica ateniese. Questo non significa ovviamente sostenere che il simbolismo e l'ideologia corrispondevano perfettamente alla realtà sociale della città, perché è chiaro che le cose non stanno cosí; anzi, in parte fu proprio perché la realtà era diversa, che si dovette insistere con tanta enfasi sugli aspetti simbolici e ideologici. Nondimeno, rappresentazioni simboliche di tal fatta furono essenziali per il rafforzamento del senso di superiorità politica collettiva delle masse ateniesi, malgrado la loro evidente inferiorità economica rispetto all'élite della società.

10. *Antipolitica e utopismo.*

Non molto tempo fa lo scrittore ungherese György Konrád ha pubblicato in Germania un'opera, poi tradotta in altre lingue, dal titolo *Antipolitik*: una serie di riflessioni che costituiscono un'aspra polemica contro l'intrusione dello Stato e della ragion di Stato in ogni sfera dell'esistenza nella «Mitteleuropa». Anche fra i Greci antichi figurano esponenti dell'antipolitica, sia pure, inevitabilmente, con obiettivi e argomenti di polemica radicalmente diversi. Del resto, la natura critica e riflessiva della tradizione greca di pensiero politico – fin dai suoi primi passi nei poemi di

[80] ERODOTO, 1.30.

[81] K. RAAFLAUB, P. CARTLEDGE e altri, in C. HEDRICK e J. OBER (a cura di), *Demokratia/Democracy*, in corso di stampa.

Omero e di Esiodo – aveva sempre incoraggiato la manifestazione del rigetto della costruzione dominante della politica come vero fine dell'uomo e fonte di una vita realmente felice, sia in termini di totale estraniazione dalla politica per rifugiarsi in un privato fuori della portata della *polis*, sia come ricerca immaginifica di utopie politiche alternative. Le testimonianze pervenuteci si concentrano per lo piú su Atene (in parte anche perché, fondandosi la democrazia antica sul dibattito aperto e senza limiti, la forma radicale assunta dalla democrazia in Atene sollevò un'opposizione accanita da parte di un'ampia e circostanziata critica antidemocratica), ma disponiamo anche di scritti di antipolitica che esprimono visioni piú generali[82]

La parola greca corrente per indicare gli «affari pubblici» o gli «affari di Stato» era, come abbiamo visto, πράγματα, che significa alla lettera «faccende, transazioni». Piena partecipazione politica voleva dire prender parte a o condividere τὰ πράγματα. In base ai principî democratici, tutti i cittadini avevano pari dovere di partecipare alla vita pubblica relativamente alle proprie capacità e mezzi; il Pericle di Tucidide esprime questo punto con grande vigore e chiarezza nel suo ἐπιτάφιος λόγος: «Noi soli non consideriamo l'uomo che non partecipa a queste cose [cioè τὰ πολιτικά] semplicemente uno che si fa gli affari propri [ἀπράγμονα]: per noi è un individuo totalmente inutile [ἀχρεῖον]»[83] Questa era una replica tipicamente democratica a una critica tipicamente antidemocratica. In una democrazia come quella ateniese, effettivamente tutti i cittadini avevano grosso modo la stessa possibilità di partecipare alla vita pubblica, se lo desideravano; ma per un fautore dell'oligarchia questo significava che i poveri – che, per quanto ai suoi occhi apparissero ignoranti, volubili e stupidi, erano comunque maggioranza – avrebbero sempre imposto la propria volontà, in ragione della mera forza del numero, alla sparuta élite cittadina. Questo tipo di partecipazione poteva pertanto essere stigmatizzata in termini di πολυπραγμοσύνη, «ingerenza inopportuna», vale a dire un eccesso di impegno in τὰ πράγματα da parte degli inadatti οἱ πολλοί. Per contro, una delle molte etichette ideologiche di cui l'élite si compiaceva di fregiarsi era χρηστοί, il contrario di ἀχρεῖος. Gli oligarchici erano persuasi di essere particolarmente utili alle loro comunità in virtú delle loro superiori risorse materiali e intellettuali, pretesa che ovviamente i democratici consideravano del tutto inaccettabile. Sicché quando gli oligarchici, politicamente sconfitti nella

[82] Per maggior completezza si veda P. CARTLEDGE, *La critique de la politique et l'utopie*, in J. BRUNSCHWIG e G. LLOYD (a cura di), *Le savoir grec. Dictionnaire critique*, Paris, di prossima pubblicazione. Si veda anche il saggio di A. M. Iacono in questo volume.

[83] TUCIDIDE, 2.40.2.

sfera pubblica, cominciarono a sbandierare l'ideale del ritiro dalla politica democratica, a questo nuovo atteggiamento applicarono l'etichetta di ἀπραγμοσύνη, laddove l'alfa privativo suggerisce sottilmente la natura di rifugio nel privato di questa fuga dalla politica.

Tuttavia, a differenza di alcuni politicanti falliti delle moderne democrazie, gli antichi oligarchici e altri critici radicali della democrazia non tentarono necessariamente di spacciare la loro uscita dall'arena pubblica come frutto del desiderio di dedicarsi con maggior solerzia alla propria famiglia. Consideriamo ad esempio Socrate – o quanto meno il Socrate platonico –, che è il fondatore della principale tradizione antidemocratica e antipolitica dell'antichità. Non solo Platone rifiutò di partecipare alla politica quotidiana di Atene, ma nella *Repubblica* fece di Socrate un sostenitore dell'abolizione della famiglia, se non altro a livello dell'élite dominante della sua utopia. È ben vero che né nella *Repubblica* né nelle *Leggi*, opera di molto posteriore, Platone sostenne l'abolizione della *polis* in quanto tale; ma entrambe le sue utopie, a differenza di quella di Aristotele, erano utopie di evasione piuttosto che di ricostruzione, nonostante nella seconda vi sia gran profusione di dettagli sull'ordinamento legislativo[84]. E non fu un caso che Platone incarnasse il proprio concetto di «re filosofo» nelle persone storiche dei tiranni del IV secolo, essendo il tiranno una figura marginale che regnò autocraticamente o al di fuori o in dispregio di qualsiasi πολιτεία propriamente costituita[85]: una concezione che non conteneva in sé alcun germe per il rinnovamento e l'arricchimento della politica greca.

11. *Ritorno al futuro: Tersite o Platone?*

Dopo una tesi e un'antitesi, possiamo forse sfuggire a una sintesi? Se c'è una tematica univoca che fa da filo conduttore a questo saggio, questa è la diversità, o piuttosto l'alterità, della città greca. Qualunque cosa fossero l'antica *polis* greca e la sua politica, è certo che non furono «liberali» nell'accezione che di questo termine oggi si dà nella teoria politica occidentale. Il tentativo operato da uno studioso di far emergere un quasi metaforico «spirito liberale» nella politica greca può essere considerato a nostro

[84] Sull'utopia di ricostruzione / utopia di evasione: A. GIANNONE, *Mito e utopia nella letteratura greca prima di Platone*, in «Rendiconti dell'Istituto Lombardo, Classe di Lettere, Scienze morali e storiche», CI (1967), pp. 101-32; cfr. FINLEY, *The Use and Abuse of History* cit., pp. 178-92, 240 nota 6. Sull'utopia delle *Leggi*: P. A. BRUNT, *Studies in Greek History and Thought*, Oxford 1993, pp. 245-81.

[85] D. LANZA, *Il tiranno e il suo pubblico*, Torino 1977.

avviso profondamente fuorviante[86] Ciò significa dunque inevitabilmente che l'esperienza politica della Grecia antica non ha nulla da insegnare a noi moderni? Una lettura del Nietzsche piú cupo suggerirebbe proprio questa conclusione: «Il classicista è il *grande scettico* nella nostra situazione culturale ed educativa», poiché «se comprendiamo la cultura greca, ci rendiamo conto che è finita per sempre»[87]

D'altro canto, neppure Nietzsche esclude totalmente la possibilità di un dialogo fra antichi e moderni, benché egli, come è sua caratteristica, preferisca pensarlo in termini di forte simbologia piuttosto che di semplici parole: «Soltanto se doniamo loro la nostra anima [le opere dei tempi antichi] possono continuare a vivere: è il *nostro* sangue che fa sí che esse possano ancora parlarci». Inoltre, come ha opportunamente rilevato Bernard Williams stesso, con l'atteggiamento tipicamente moderno di chi pone l'accento piú sul potere che sulla moralità, «noi abbiamo bisogno di una politica, nel senso di un complesso omogeneo e coerente di idee sui modi in cui andrebbe esercitato il potere nelle società moderne, con quali limiti e con quali scopi»[88] Ci sono buone ragioni per ritenere che, anche se è sbagliato considerare la filosofia occidentale nel suo complesso nulla piú di un corpus di glosse a Platone, i pensatori e i teorici politici della Grecia antica abbiano ancora molto da insegnarci. Anzi, nell'attuale crisi di legittimità che investe la democrazia occidentale, che annovera tra le sue cause principali la crescente frattura tra elettorati formalmente sovrani ed esecutivi di fatto non responsabili, sono sempre piú numerosi coloro che ritengono che i Greci possano avere ancora qualcosa da insegnarci addirittura a proposito della pratica dell'autogoverno democratico.

In una breve ma brillante analisi della teoria politica occidentale sviluppata con un occhio al futuro della politica occidentale, John Dunn ha fatto rilevare la stridente ironia del fatto che al presente, a quanto pare, siamo tutti democratici: «L'essere tutti democratici oggi non è una delle condizioni piú allegre: perché oggi, in politica, la democrazia è il *nome* di qualcosa che non possiamo avere, ma nondimeno non possiamo cessare di desiderare»[89] Non c'è dubbio che si tratta anzitutto di una definizione da

[86] E. A. HAVELOCK, *The Liberal Temper in Greek Politics*, London 1957; giustamente criticato da BRUNT, *Studies* cit., pp. 389-94 (ristampa di una recensione del 1959). Si vedano piuttosto le opere citate sopra, nota 23.

[87] Tratto da *Wir Philologen*, secondo la citazione di B. WILLIAMS, *Shame and Necessity*, University of California Press, 1993, p. 171 nota 10.

[88] *Ibid.*, pp. 10-11; la vivida citazione di Nietzsche è alle pp. 174-75 nota 36. Un punto di vista «nietzscheano» del pensiero politico greco del V secolo (i sofisti, gli scrittori di medicina, Tucidide ed Euripide) è assunto dall'africanista E. TERRAY, *La politique dans la caverne*, Paris 1990, in particolare pp. 12-13.

[89] J. DUNN, *Western Political Theory* cit., p. 28.

manuale della nostalgia, che per di piú forse eccede anche in pessimismo. Con la sua solida competenza teorica a proposito del mondo degli antichi organismi politici democratici greci, Dunn giudica che due dei fattori assolutamente centrali nella moderna equazione democratica siano la partecipazione popolare nel processo decisionale a livello sia nazionale o centrale sia locale, e la responsabilità di chi detiene una carica nei confronti di coloro che pretende di rappresentare. Giustamente, egli ridimensiona l'enfasi posta sull'aspetto elettorale della normale politica rappresentativa democratica occidentale («un giorno di potere ogni quattro anni»), affermando che «sembra piú che altro un placebo o, nel migliore dei casi, una specie di versione moderna e irregolare di Saturnali». Tuttavia, piú che sollecitare un rafforzamento della democrazia a livello centrale, forse per ragioni pratiche Dunn si limita a propugnare un'iniezione in dosi omeopatiche di antica democrazia greca a livello locale[90] Altri sono disposti a spingersi assai oltre, in particolare chi scorge nelle nuove tecnologie un amico e alleato potenziale – e non una minaccia – di un processo di democratizzazione piú profonda[91]

Nessuno dubita che la diffusione dei mass media, e soprattutto l'insinuarsi della televisione nelle case degli elettori, abbia indotto una trasformazione irreversibile nella nostra cultura politica. Per riuscire a trarre il massimo vantaggio da questa rivoluzione della comunicazione, piú dei contenuti dei loro messaggi, i politici hanno dovuto trasformare profondamente il proprio stile: presenze assidue nei *talk-show*, foto sui giornali, martellante propaganda televisiva. Ma si tratta necessariamente di cattive notizie? Perché mai i media (e non solo la televisione, ma per esempio reti informatiche interattive che colleghino i computer d'ufficio o di casa) non potrebbero servire per dar vita a un dialogo autentico tra governanti e governati? Perché confinare la politica di partecipazione al puro rito elettorale? o al solo governo locale? Perché non estendere la «responsabilità deliberativa» – la migliore opportunità disponibile per la riflessione e la discussione con gli altri sulle opzioni importanti da affrontare – quanto piú ampiamente la tecnologia consente, in modo da promuovere la soddisfazione dei bisogni e il successo dei progetti di ogni fascia di cittadini, dai piú ai meno avvantaggiati? Potrebbe essere questa la via per giungere a garantire realmente a tutti il riconoscimento e lo status di uguaglianza politica[92] Lenin amava ripetere che il comunismo era la combinazione di

[90] *Ibid.*, pp. 17, 28 nota 69; si veda anche ID., *Conclusion*, in ID. (a cura di), *Democracy. The unfinished journey 508 BC to AD 1993*, Oxford 1992, pp. 239-66.

[91] I. MCLEAN, *Democracy and New Technology*, Oxford 1989.

[92] C. R. BEITZ, *Political Equality. An essay in democratic theory*, Princeton 1991.

energia elettrica e soviet: non potremmo noi dire, *mutatis mutandis*, che la democrazia dovrebbe essere la somma dei mezzi di comunicazione di massa *piú* pari possibilità di parola per tutti i cittadini?

Le obiezioni e gli ostacoli principali sono duplici. Primo, come qualunque antico oligarca greco si affretterebbe a dire, di tipo educativo. Per rendere praticabile una democrazia di partecipazione tanto ricca e intensa, il «δῆμος prima tanto disprezzato» (per mutuare una frase usata da Erodoto 2500 anni fa a proposito della riforma di Clistene)[93] deve godere i frutti di una παιδεία la piú estesa e generalizzata possibile, protesa a scopi morali come allo sviluppo delle conoscenze tecniche. Le difficoltà pratiche devono necessariamente essere oggetto di discussione filosofica, visto che le argomentazioni filosofiche comportano conseguenze pratiche[94] Assolta tale condizione, dunque, se saranno commessi degli errori – e lo saranno –, se non altro essi non saranno imputabili a mera ignoranza o a inesperienza nel prevedere. La seconda obiezione, o secondo ostacolo, è di ordine cronologico e cronico: la politica di partecipazione richiede, o meglio consuma, tempo. «Il prezzo della libertà», per esempio, è un «incessante impegno nell'attività politica»[95]. Ma per far sí che sempre piú numerosi cittadini siano in futuro disposti a pagare tale prezzo, si renderà necessaria una trasformazione generalizzata di mentalità e atteggiamenti (oltre a una certa redistribuzione, piú o meno egualitaria, della ricchezza sociale). Si tratterebbe non già di un aggiustamento di modesta portata, ma di una sostanziale alterazione dei sistemi della politica democratica attualmente operanti.

Concludiamo, cosí come abbiamo cominciato, con un contrasto: nella realtà politica di scala limitata e a dominio maschile dell'antica Grecia, Simonide poteva tranquillamente e con grande precisione osservare che «la *polis* forma l'uomo», vale a dire gli insegna ad essere cittadino. Nel quadro della visione politica piú ampia che abbiamo tratteggiato fin qui, al cittadino del futuro, donna al pari dell'uomo, occorrerà insegnare a diventare una specie diversa di animale politico, ecologicamente adattato al nuovo ambiente della politica democratica.

[93] ERODOTO, 5.69.2.
[94] Questa è la tesi di A. GUTMANN, *Democratic Education*, Princeton 1987.
[95] CRICK, *In Defence of Politics* cit., p. 272.

DAVID ASHERI

Colonizzazione e decolonizzazione

«La storia della colonizzazione è la storia dell'umanità stessa», dichiarava Herbert Lüthy nel 1961. Motto forse iperbolico; ma tutta la storia greca antica, dall'età micenea all'età ellenistica, ci si presenta effettivamente come una continua alternanza di colonizzazioni e decolonizzazioni, di espansioni e di ripieghi, di emigrazioni oltremare, di migrazioni interne, di esili e di rimpatri, a seconda dei mutevoli rapporti di forza; ed è un fatto incontestabile che le aree coloniali piú importanti in Asia Minore, Magna Grecia e Sicilia furono ripetutamente un campo di battaglia di prima importanza fra le grandi potenze egemoniche di età arcaica, classica ed ellinistico-romana. Grazie alla colonizzazione, la storia greca diventa la storia di una civiltà e non di un limitato territorio geografico. L'Ellade stessa fu concepita nell'antichità come la terra primordiale di colonizzazione, nella quale sorsero le prime isole del modo di vivere greco nel mare dell'alterità culturale e della natura selvatica. In età classica, si calcola che circa la metà dei Greci vivesse oltremare, e si sa che dell'altra metà molti vivevano nelle colonie fondate in madrepatria o nelle numerose comunità di meteci, immigranti ed esuli politici, disperse nelle varie città greche. In età ellenistica, è probabile che la maggioranza dei Greci vivesse oltremare[1] Si tratta di una fenomenologia multiforme di spostamenti umani che assolutamente non può ridursi all'unico grande episodio di espansione arcaica, che salta automaticamente in mente ogniqualvolta si sente parlare di «colonizzazione greca». Una vastissima gamma di forme migratorie rientra in questa fenomenologia: si pensi alle comunità minoiche nelle Cicladi, alle frequentazioni micenee, ai fondachi ed empori arcaici da Naucrati ad Am-

[1] La citazione del Lüthy è tratta dall'articolo *Colonization and the Making of Mankind*, in «The Journal of Economic History», suppl. XXI, 4, pp. 483-95, riedito in: G. H. NADEL e P. CURTIS (a cura di), *Imperialism and Colonialism*, New York - London 1964, pp. 26-37 (cfr. p. 29). Per il rapporto demografico tra madrepatria e diaspora cfr. M. SAKELLARIOU, *La typologie de la diaspora grecque*, in *Proceedings of the First International Congress on the Hellenic Diaspora, from Antiquity to Modern Times* (Montreal, 17-22 aprile 1988; Atene, 26-30 aprile 1988), I-II, Amsterdam 1991, I, pp. 15 sgg.

purias, alle ἀποικίαι di tipo arcaico e classico disseminate lungo le coste mediterranee e pontiche, alle colonie panelleniche e alle cleruchie ateniesi, alle fondazioni sinecistiche peloponnesiache del IV secolo a. C., ai rincalzi coloniali, all'opera di ricolonizzazione di Timoleonte in Sicilia, alle grandi fondazioni ellenistiche, alle κατοικίαι tolemaiche e seleucidiche; e d'altra parte, alle imprese coloniali fallite, alle resistenze indigene, alle conquiste straniere di colonie greche, alle decolonizzazioni violente per opera di colonie rivali o di popolazioni indigene in Magna Grecia, in Sicilia e nell'area pontica, alle deportazioni in massa di Greci nell'impero persiano, alle mistioni e assimilazioni culturali nelle due direzioni nelle aree coloniali, alla sparizione dei fondachi e delle colonie in Iberia o lungo la costa meridionale dell'Asia Minore. Si tratta di una ricchissima serie di processi, di eventi e di fenomeni, tutti riconducibili emblematicamente alle nozioni fondamentali di ellenizzazione e di imbarbarimento. Concepita in questi termini, la colonizzazione greca non si presenta certo come un'avventura gloriosa di espansione e di irradiazione culturale in senso unico: si presenta piuttosto come un dramma umano millenario di genti costrette a emigrare, spesso sradicate brutalmente dalla loro patria da forze maggiori – la siccità, la fame, le epidemie, le lotte di fazione, l'ordine di un tiranno, le guerre, le invasioni nemiche. Dramma esistenziale di emigranti falliti che vengono ricacciati in mare dai loro concittadini rimasti in patria; di genti divelte dalle loro terre in cerca di nuove radici e di una nuova identità, di esuli politici in attesa di rimpatrio, di popolazioni indigene massacrate, estirpate e soggiogate, di donne vedove o orfane costrette a coabitare con conquistatori stranieri, di famiglie e di società miste di lingua, di mentalità, di cultura. Come tutte le storie coloniali, anche quella greca è prevalentemente una storia di sopraffazioni, di violenze, di assimilazione e di resistenza. Non è lecito, neanche con le migliori intenzioni, raddolcire questa vicenda per trasformarla in una storia idilliaca di convivenza volontaria e civile fra le genti.

Si sa che i piú antichi contatti documentabili tra le civiltà egee e il mondo esterno risalgono all'età minoico-micenea: ce lo attestano i numerosi artefatti di produzione egea rinvenuti in molti siti del Mediterraneo, da Ras Shamra a Scoglio del Tonno. Ma questo tipo di reperti non dimostra normalmente l'esistenza di insediamenti stabili: attesta piuttosto l'intensità dei traffici, le frequentazioni piú o meno assidue e gli influssi culturali. Neanche l'abitato di Thapsos a nord di Siracusa presenta uno strato miceneo distinguibile dagli strati indigeni coevi. Non si può certo escludere categoricamente a priori l'esistenza di comunità minoiche o micenee in siti

indigeni preesistenti, eventualmente insediate in quartieri appositi. Ma in ogni caso, col crollo delle civiltà micenea e ittita spariscono gli artefatti egei anche nei paesi d'oltremare e cessano quasi totalmente i contatti egei col mondo esterno. Cambia radicalmente la mappa etnico-linguistica del mondo greco e delle vecchie aree di frequentazione micenea, e il ruolo di mediazione fra Oriente e Occidente passa gradualmente ai Fenici. Se, quindi, esisteva nel II millennio una diaspora micenea di insediamenti stabili, essa sparí secoli prima dell'arrivo dei primi coloni arcaici nell'VIII secolo a. C., logorata eventualmente e assimilata nei nuovi amalgami culturali locali. Persino Mileto, che offre archeologicamente soltanto materiale minoico, miceneo e protogeometrico greco, pare che per un certo tempo fosse divenuta una città caria[2].

Ma l'interesse che può oggi destare questa problematica fase di espansione minoico-micenea sta nella sfera dell'immaginario, l'immaginario degli antichi e l'immaginario dei moderni. Gli antichi (ma non tutti) credevano che i siti delle colonie storiche fossero stati colonizzati o per lo meno visitati dagli dèi ed eroi dell'epica; i moderni (anche di questi, non tutti) credono di intravedere nelle leggende di fondazione nuclei storici o memorie autentiche delle frequentazioni micenee, e di trovare in certi casi persino precise corrispondenze onomastiche, topografiche e cronologiche tra le leggende e i reperti archeologici del II millennio[3]. Le leggende vanno però studiate nel contesto storico delle fonti scritte che ce le attestano, le

[2] *Iliade*, 2.867-68. Tra gli studi piú recenti sulla colonizzazione minoico-micenea cfr. K. BRANIGAN, Minoan Colonialism, in «Annual of the British School at Athens», LXXVI (1981), pp. 23-33; *Magna Grecia e mondo miceneo*, Atti del Convegno di studi sulla Magna Grecia, XXII, Taranto 1982 (1983; finito di stampare 1985); L. VAGNETTI (a cura di), *Magna Grecia e mondo miceneo. Nuovi documenti*, *ibid.*; D. MUSTI, *La tradizione storica e l'espansione micenea in Occidente: questioni preliminari*, in *Momenti precoloniali nel Mediterraneo antico*, Roma 1988, pp. 21-36.

[3] Sulle leggende di fondazione cfr. B. SCHMID, *Studien zu griechischen Ktisissagen*, Diss. Freiburg in der Schweiz 1947; N. STROSETZKI, *Motive in Gründungssagen*, Diss. Leipzig 1954; L. GIERTH, *Griechische Gründungsgeschichten als Zeugnisse historischen Denkens vor dem Einsetzen der Geschichtsschreibung*, Diss. Freiburg im Breisgau 1970; F. PRINZ, *Gründungsmythen und Sagenchronologie*, München 1979. Sulle leggende di fondazione e i reperti archeologici cfr. tra i contributi piú recenti, G. PUGLIESE CARRATELLI, *Magna Grecia e Sicilia nei secoli VIII e VII a. C.*, in «Annuario della Scuola Archeologica di Atene e delle Missioni Italiane in Oriente», LIX (1981 (1983 = *Grecia, Italia e Sicilia nell'VIII e VII secolo a. C.*, Atti del Convegno internazionale [Atene, 15-20 ottobre 1979]), pp. 29-43; P. W. HAIDER, *Griechenland-Nordafrika. Ihre Beziehungen zwischen 1500 und 600 v. Chr.*, Darmstadt 1988, pp. 139-52; P. G. GUZZO, in *Greek Colonists and Native Populations*, Proceendings of the First Australian Congress of Classical Archeology (Sydney, 9-14 luglio 1985), a cura di J. P. Descoeudres, Canberra-Oxford 1990, pp. 131-41; J. VANSCHOOWINKEL, *Mopsos: légendes et réalité*, in «Hethitica», X (1990), pp. 185-211; C. DOUGHERTY, in «Greek, Roman and Byzantine Studies», XXXII (1991), p. 129; I. MALKIN, *Sparta between Southern Italy and North Africa: the Force of Mythological Association*, in *Proceedings of the First International Congress on the Hellenic Diaspora* cit., I, pp. 45-50; ID., *Myth and Territory in the Spartan Mediterranean*, Cambridge 1994.

quali risalgono tutte a età arcaica, classica o ellenistica. Lette sotto questa visuale, le leggende di fondazione ci appariranno in alcuni casi come *charter myths* veri e propri, utili a legittimare retroattivamente i diritti ereditari, il possesso del territorio, la struttura dei rapporti con gli indigeni; in altri casi, si riveleranno come un mezzo utile per retrodatare cronologicamente le origini della colonia e quindi per nobilitarla; e spesso anticiperanno sotto forma narrativa le interpretazioni eziologiche o onomastiche degli eruditi e mitografi greci. È interessante notare che i primi storici greci, pronti talvolta ad ammettere la storicità di certe fondazioni eroiche, erano pienamente consci del fatto che tutte le colonie del mito erano sparite prima della fine dei cosiddetti secoli bui: si trovavano cioè costretti a presupporne la «decolonizzazione» in un tempo anteriore all'inizio della nuova ondata coloniale. Per esempio, nei termini di Erodoto i Cretesi di Minosse, fondatori di varie città nel Salento, si erano trasformati col tempo «da Cretesi in Iapigi Messapi e da isolani in continentali»[4] Secondo Antioco di Siracusa, la mitica colonia pilia a Metaponto era stata abbandonata prima dell'arrivo dei coloni achei nell'alto VII secolo a. C.[5]; e Tucidide presupponeva che Argo Anfilochia, fondata nella leggenda da Anfiloco di ritorno da Troia, si fosse successivamente imbarbarita per poi riellenizzarsi con l'arrivo di nuovi coloni greci[6] Solo in pochissimi siti microasiatici e delle isole adiacenti è possibile oggi ipotizzare, in base all'archeologia, la continuità pressoché ininterrotta di alcuni insediamenti greci sin da età micenea; ma agli occhi degli storici antichi, le cosiddette migrazioni eolica, ionica e dorica in Asia Minore (ch'essi datavano in anni precisi come se si trattasse di fatti istantanei e non di processi secolari, come si ritiene oggi) parevano ondate di fondazioni nuove, in siti che all'arrivo dei coloni greci erano in mano alle popolazioni indigene locali[7].

Sulla grande colonizzazione arcaica nei secoli VIII-VI non ci soffermeremo troppo: i fatti essenziali sono ben noti a chiunque[8] Ci limitiamo so-

[4] ERODOTO, 7.170.2.

[5] *FGrHist*, 555 F 12 Jacoby.

[6] TUCIDIDE, 2.68.5.

[7] Sulla colonizzazione ionica cfr. F. CASSOLA, *La Ionia e il mondo miceneo*, Napoli 1957; M. B. SAKELLARIOU, *La migration grecque en Ionie*, Athènes 1958; H. GALLET DE SANTERRE, in «Revue des Etudes Anciennes», LXIV (1962), pp. 20-30.

[8] Per una esauriente bibliografia sulla colonizzazione greca arcaica cfr. I. MALKIN, *Religion and Colonization in Ancient Greece*, Leiden - New York - København - Köln 1987, pp. 267-80. Tra i contributi piú recenti sulle singole aree cfr. D. RIDGWAY, *L'alba della Magna Grecia*, Milano 1984 (Pitecusa); A. J. DOMÍNGUEZ, *La colonización griega en Sicilia. Griegos, Indígenas y Púnicos en la Sicilia arcaica. Interacción y acculturación*, I-II, Oxford 1989; R. MARCET e E. SANMARTÍ, *Ampurias*, Barcelona 1990; P. ROUILLARD, *Les Grecs et la péninsule ibérique du* VIII^e *au* IV^e *siècle avant Jésus Christ*, Paris 1991; B. ISAAC, *The Greek Settlements in Thrace until the Macedonian Conquest*, Leiden 1986; C. M. DANOV, *Characteristic of Greek Colonization in Thrace*, in *Greek Co-*

lamente a qualche osservazione su due punti: la pluralità delle forme e la pluralità delle cause. In meno di due secoli e mezzo sorgono sulle coste mediterranee e pontiche piú di 140 ἀποικίαι, di cui conosciamo i nomi e sulle quali si sono preservate varie tradizioni sulle rispettive metropoli e date di fondazione. Ma l'ἀποικία è solo una delle forme di colonizzazione arcaica. Vanno aggiunti i numerosi insediamenti messi in luce dall'archeologia, di cui spesse volte non si conoscono neanche i toponimi antichi. Si tratta per lo piú di comunità greche in siti indigeni, quali quelle disseminate nell'area siculo-calcidese in Sicilia orientale, nel retroterra di Gela o di Massalia, o lungo le coste pontiche occidentali e settentrionali, oppure di fondachi commerciali greci in città indigene, dai numerosi centri della Siria del Nord (Al Mina, Tell Sukas, Ras el-Basit) all'Etruria (Gravisca). Alcuni insediamenti sorti su isole adiacenti alla costa come empori per il traffico con gli indigeni si trasformano in ἀποικίαι regolari solo quando si acquistano un territorio agricolo nel continente dirimpetto: è cosí che dobbiamo intendere il significato storico del trapasso da Pitecusa a Cume, da Ortigia a Siracusa, da Platea a Cirene, da Palaiapolis ad Ampurias, da Berezàn a Olbia. Ma il grande emporio panellenico di Naucrati, sorto per concessione di Amasi verso il 560 a. C., non pervenne mai allo stato di ἀποικία (nonostante le formulazioni imprecise di certe fonti), per ovvi motivi politici. La colonizzazione arcaica fu insomma multiforme, e non è quindi riducibile alla fondazione delle sole ἀποικίαι note alle fonti letterarie antiche. Per estensione geografica e demografica la colonizzazione arcaica fu superata solo dalla grande espansione greco-macedone nell'Oriente ellenistico[9]

lonists cit., pp. 151-55; D. VIVIERS, *Peisistratus' Settlement on the Thermaic Gulf: A Connection with Eretrian Colonization*, in «Journal of Hellenic Studies», CVII (1987), pp. 193-95; J. POUILLOUX, *La fondation de Thasos: archéologie, littérature et critique historique*, in *Rayonnement grec. Hommages à Charles Delvoye*, Bruxelles 1982, pp. 91-101; colonizzazione pontica: «Dialogues d'histoire anciennes», VI (1980), pp. 7-100; N. EHRHARDT, *Milet und seine Kolonien*, Frankfurt am Main 1983.

[9] Sulla terminologia della colonizzazione greca cfr. B. VIRGILIO, *I termini di colonizzazione in Erodoto e nella tradizione preerodotea*, in «Atti della Accademia delle Scienze di Torino, Classe di Scienze morali, storiche e filologiche», CVI (1971-72), pp. 345-406; M. CASEVITZ, *Le vocabulaire de la colonisation en grec ancien*, Paris 1985. Per una lista recente delle ἀποικίαι arcaiche cfr. A. J. GRAHAM, in *CAH*², III/3 (1982), pp. 160-62. *Ports of Trade*: T. J. FIGUERA, *Karl Polanyi and Ancient Greek Trade: the Port of Trade*, in «The ancient world», X (1984), pp. 15-30; Naucrati: M. M. AUSTIN, *Greeks and Egypt in the Archaic Age*, Cambridge 1960; Egitto: F. T. R. G. BRAUN, in *CAH*², III/3 (1982), cap. 36 b; Siria, Palestina ecc.: A. J. GRAHAM, *ibid.*, pp. 92-94; R. A. STUCKY, *Ras Shamra-Leukos Limen. Die nach-Ugaritische Besiedlung von Ras Shamra*, Paris 1983; R. WENNING, *Nachrichten über Griechen in Palästina in der Eisenzeit*, in *Proceedings of the First International Congress on the Hellenic Diaspora* cit., I, pp. 209-17; Berezàn: B. BRAVO, *Une lettre sur plomb de Berezan: colonisation et modes de contact dans le Pont*, in «Dialogues d'histoire ancienne», I (1974), pp. 111-87; sul τεῖχος dei Sibariti e la fondazione di Posidonia cfr. J. DE LA GENIÈRE, in *Forme di contatto e processi di trasformazione nelle società antiche*, Atti del Convegno (Cortona, 24-30 maggio 1981), Pisa-Roma 1983, pp. 262 sgg., 279 sgg.

Pluralità delle cause: la scelta tradizionale fra sovrappopolazione e commercio è troppo riduttiva[10]. Il fenomeno della emigrazione in massa in età arcaica è un prodotto di quella crisi economico-sociale nella Grecia dell'VIII e VII secolo a. C., che sta anche all'origine di altri fenomeni contemporanei di massima importanza nella storia greca, quali la formazione della *polis*, la legiferazione scritta, le riforme sociali, giuridiche e militari, le tirannidi. Ma a parte questa elementare generalità, ben poco di sicuro può dirsi sul retroscena concreto dei singoli movimenti migratori, ciascuno dei quali dovette pure avere una sua propria «causa» o pretesto a livello locale e talvolta anche a livello individuale. Gli aneddoti degli storici greci attestano per lo piú la logica eziologica di età posteriori. Platone, per esempio, considerava l'emigrazione in colonia come una valvola di sicurezza atta a prevenire gli orrori della rivoluzione sociale[11] Non meno soggettiva è l'immagine «modernista» delle metropoli industriali in cerca di materie prime e di sbocchi per la loro sovrapproduzione, immagine grossolanamente anacronistica anche se in sostanza essa già affiora nell'*'Αθηναίων πολιτεία* pseudosenofontea a proposito dell'imperialismo ateniese[12], e può con certa cautela essere applicata anche in qualche caso arcaico (per esempio Corinto). Nelle fonti antiche il movente commerciale ricorre raramente, talvolta per razionalizzare la scelta topografica sorprendente di certi insediamenti, quasi per controbilanciare il peso attribuito dagli aneddoti al caso fortuito e al sovrannaturale. Fu apparentemente lo spirito mercantile di generazioni posteriori che tacciò di «cecità» i coloni megaresi che scelsero il sito di Calcedone anziché quello ove diciassette anni piú tardi sorse Bisanzio[13]. Ma il fatto che quasi tutte le colonie arcaiche sorsero sulle coste o su isolotti adiacenti, talvolta con ottimi porti naturali, o alla foce di fiumi, fa giustamente pensare che le prospettive del traffico con gli indigeni del retroterra, da un lato, con la madrepatria e con altre colonie, dall'altro, fosse in non pochi casi un criterio decisivo di scelta, accanto a considerazioni complementari di fertilità, salubrità e sicurezza, indipenden-

[10] Sul problema delle «cause» cfr., oltre alle opere citate a nota 8, J. MCKESSON CAMP II, in «Hesperia», XLVIII (1979), pp. 397-411; «Annuario della Scuola Archeologica di Atene e delle Missioni Italiane in Oriente», LIX, 1 (1981), pp. 55-62; G. CAMASSA, *Calcante, la cecità dei Calcedoni e il destino dell'eroe del bronzo miceneo*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, Classe di Lettere e Filosofia», serie 3, X (1980), pp. 25-69; I. MALKIN e N. SAMUELI, *The "City of the Blind" and the Founding of Byzantium*, in I. MALKIN e R. L. HOHLFELDER (a cura di), *Mediterranean Cities: Historical Perspectives*, London 1988; S. STUCCHI, *Problems concerning the coming of the Greeks to Cyrenaica and the relations with their neighbours*, in «Medieval Archaeology», II (1989), pp. 73-84; A. J. GRAHAM, *Pre-colonial Contacts: Questions and Problems*, in *Greek Colonists* cit., pp. 45-60.

[11] PLATONE, *Leggi*, 5.736c sgg.

[12] PSEUDO-SENOFONTE, *Costituzione degli Ateniesi*, 2.11-12.

[13] ERODOTO, 4.144.2.

temente comunque dagli ulteriori sviluppi economici della colonia in senso agricolo o marinaro, ancora imprevisti al momento della scelta. Non pare che le tradizioni metropolitane predisponessero i coloni a programmi precisi: il caso della marinara Taranto colonia della agraria Sparta è emblematico. La sovrappopolazione come causa di emigrazione e il traffico con gli indigeni come prospettiva in terra coloniale non stanno comunque in contraddizione, ma piuttosto esemplificano nel mondo arcaico il duplice aspetto causale di ogni movimento migratorio umano: la spinta e l'attrazione.

Non vi è soluzione di continuità cronologica tra la fine della colonizzazione arcaica e l'inizio della colonizzazione di età classica. Ma col conflitto greco-persiano cambiano i movimenti, gli indirizzi e gli effetti. I secoli d'oro della cultura classica sono un periodo di arresto e di ripiego per la grecità d'oltremare. Da un lato, la Grecia si rinchiude in se stessa nella resistenza al nemico; dall'altro, sin dalla metà del VI secolo le coste del Mediterraneo orientale sono chiuse all'immigrazione greca in seguito alla costituzione dell'impero persiano, mentre in Occidente il Tirreno è oramai monopolizzato dall'intesa commerciale etrusco-punica. La resistenza delle popolazioni indigene nelle aree ancora disponibili si fa sempre piú aggressiva. Dalle numerose fonti contemporanee, letterarie ed epigrafiche, che possediamo su questi due secoli, emergono due fatti di massimo rilievo: il primo è che la scena principale delle imprese coloniali ritorna ad essere, come nella mitica età di Pelope e degli Eraclidi, l'Ellade stessa, con l'Egeo e le coste tracia e microasiatica occidentale; il secondo, che nelle aree coloniali oltremare prevalgono i processi di decolonizzazione. Atene fonda una diecina di cleruchie di cittadini ateniesi su isole e coste controllate dalla Lega di Delo. Si tratta generalmente di contingenti di 500-2000 uomini, ai quali vengono lottizzate le terre conquistate o confiscate ad alleati ribelli, i quali vengono ridotti in affittuari oppure anche espulsi o venduti in schiavitú: rimasero indimenticati i casi di Egina, Lesbo, Melo, Scione, Torone. In alcune di queste colonie si formarono comunità doppie ed emersero nuovi tipi di rapporti di dipendenza fra coloni greci e indigeni greci, situazione che la propaganda antiateniese non cesserà di censurare, mentre l'assenteismo dei coloni trasformò alcune cleruchie in società di redditieri. Un'altra forma di colonizzazione, anch'essa in chiave imperialistica e strategica, sono i rincalzi (ἐποικίαι) in città suddite di particolare importanza. Per esempio, i profughi della terza guerra messenica vengono insediati dagli Ateniesi a Naupatto come colonia-guarnigione (circa 456 a. C.); un contingente di ἔποικοι ateniesi si installa a Potidea, e per iniziativa ateniese vengono rinforzate varie città alleate in Asia Minore. Non mancano inoltre gli esempi di nuove fondazioni coloniali vere e proprie nella Grecia classica: si pen-

Il mondo coloniale greco intorno al 480 a. C.

Tanais
Sciti
Olbia
Berezan
Maioti
Panticapeo
Phanagoria
Tyras
Tauri
Teodosia
Achei
Zygoi
Eniochi
Chersoneso ?
Pityus
Dioscurias
Phasis ?
Colchi
Istros
Tomi
Callatis
MAR NERO
Odessos
Mesembria
Apollonia Pontica
Sinope
Cytorus
Paflagoni
Trapezunte
Amiso
Cotyora
Cerasus
Sesamo
Tios
Eraclea Pontica
Mariandini
Traci
Bisanzio
Calcedone
Armeni
Abdera
Ainos
MACEDONIA
Proconneso
Astaco
Olinto
Taso
Cizico
Sesto
Lampsaco
Potidea
Abido
Mende
Assos
Misi
Frigi
EPIRO
IMPERO PERSIANO
TESSAGLIA
Cuma
Lidi
Ambracia
EUBEA
Focea
Sardi
ETOLIA
Calcide
Leucade
Tebe
Eritrea
Eritre
Smirne
Megara
Colofone
Clazomene
Cilici
Sicione
Atene
Teo
Efeso
ACAIA
Corinto
Priene
Melia
Cari
Tarso
Mileto
Aspendus
Mallus
PELOPONNESO
Alicarnasso
Perge
Side
Chaleb (Aleppo)
Sparta
Lici
Al Mina? (Posideion?)
Cnido
Ugarit (Ras Shamra)
Lindo
Soli
Salamis
Hamath
Tell Sukas?
Paphos
Cipro
Creta
Siri
Damasco
Sidone
Tiro
Samaria
Gerusalemme
Taucheira
Cirene
Apollonia
Barce
Euesperidi
Gaza
Racotis
Sais
Libi
Arabi
Naucrati
Egizi
IMPERO PERSIANO

si alla grande colonia mista di Anfipoli in Tracia, fondata da Atene nel 437 a. C., alla colonia peloponnesiaca di Eraclea Trachinia, fondata nel 426 a. C. dagli Spartani nel cuore della Grecia centrale in terre prese alle popolazioni locali, ai grandi sinecismi del IV secolo, Messene e Megalopoli, organizzati da Tebe nelle regioni riscattate dal predominio spartano. Infine, rinasce su vasta scala il fenomeno della «colonia-comunità»: le città greche si riempiono di profughi sloggiati dai nuovi coloni e di esuli politici di ogni sorta; si formano vere e proprie «diaspore» di Egineti, di Plateesi, di Olinti, di Sami, per lo piú in condizione di meteci, ma talvolta naturalizzati nelle loro patrie adottive: tutti vivono comunque in attesa di rimpatrio. Partecipano persino i regni barbari: la Macedonia di Alessandro Filelleno accoglie gran parte degli esuli di Micene (verso il 468 a. C.) e il satrapo Farnace ospita ad Adramittio, nella Troade persiana, i Deli sloggiati dagli Ateniesi nel 422-421 a. C.

Oltremare, lo slancio di espansione si esaurisce: nel 400 a. C. i mercenari di Senofonte in Asia Minore rifiutano di insediarsi tra i barbari e optano a favore del ritorno in patria[14]. Le colonizzazioni oltremare saranno in questi secoli per lo piú restaurazioni di vecchie colonie distrutte, quali Neapolis presso il sito della Partenope arcaica, la grande colonia panellenica di Turi nel sito di Sibari ed Eraclea in quello di Siris, oppure rincalzi con scambi spesso violenti di popolazione in colonie esistenti: si pensi ai casi dei Sami a Zancle o dei Messeni a Reggio nell'alto V secolo, dei coloni ateniesi a Sinope e a Neapolis in Campania. Nel 396 a. C. un contingente di seicento Messeni sloggiati da Naupatto e Zacinto fonda Tindari a ovest di Messana, mentre un altro grosso contingente di tremila Messeni perisce nel tentativo di impadronirsi di Cirene. Da questa scelta di esempi risalta chiaramente la situazione politica e demografica allarmante della Grecia classica: la sovrappopolazione non trova sbocchi sufficienti, né nell'Ellade né oltremare, e per conseguenza gran parte delle imprese coloniali riescono a realizzarsi, praticamente, solo attraverso l'occupazione e spopolazione totale o parziale di città o colonie greche preesistenti[15]

[14] SENOFONTE, *Anabasi*, 5.6.15-20, 6.4.7-8.

[15] Sulle forme di colonizzazione nei secoli V-IV cfr. H. BEISTER, *κληροῦχος*, in E. CH. WELSKOPF (a cura di), *Untersuchungen ausgewählter altgriechischen sozialer Typenbegriffe*, III, *Soziale Typenbegriffe im alten Griechenland und ihr Fortleben in den Sprachen der Welt*, Berlin 1981, pp. 404-19; Anfipoli: D. ASHERI, *Studio sulla storia della colonizzazione di Anfipoli sino alla conquista macedone*, in «Athenaeum», XCV (1967), pp. 5-30; Brea: I. MALKIN, *What were the sacred Precincts of Brea? (IG I³ No. 46)*, in «Chiron», XIV (1984), pp. 43-48; Egina e cleruchie ateniesi in generale: T. J. FIGUEIRA, *Athens and Aigina in the Age of Imperial Colonization*, Baltimore-London 1991 (con esauriente bibliografia). Fondazione di Megalopoli: E. LANZILLOTTA, *La fondazione di Megalopoli*, in «Rivista storica dell'Antichità», V (1975), pp. 25-46; L. PICCIRILLI, *I sinecismi interstatali greci*, I, Pisa 1976, n. 45, pp. 293-325; Messene: G. DIPERSIA, *La nuova popolazione*

Solo quando Alessandro aprirà l'Oriente all'immigrazione in massa e a nuove forme di colonizzazione, la sovrappopolazione troverà finalmente un grande sbocco. Le masse proletarizzate, gli esuli politici e, in genere, gli elementi sociali turbolenti che sin dal tardo v secolo avevano alimentato gli eserciti mercenari di città greche e di principi stranieri accorrono all'appello, con la certezza di ottenere in Oriente terre e privilegi, liberando allo stesso tempo le classi benestanti dall'incubo della rivoluzione sociale e della tirannide. La colonizzazione ellenistica fu ancor piú multiforme e su scala piú vasta delle fasi precedenti, ma non riuscí a estendere in Oriente il continuo della grecità: nacque una nuova diaspora di comunità greco-macedoni, disseminate nelle regioni di quello ch'era stato l'impero persiano. Primeggiano le grandi fondazioni regie, concepite come *poleis*, coi loro impianti urbanistici, i templi, i teatri, i ginnasi, i territori lottizzati ai coloni, gli organi municipali e i simboli tradizionali di autonomia. Secondo i calcoli moderni, il numero delle città fondate o rifondate in Oriente durante i tre secoli che vanno da Alessandro alla conquista romana dell'Egitto si aggira attorno a 160. Ma le monarchie ellenistiche non si fondavano unicamente sui centri urbani. Una forma di insediamento non meno importante sono le numerose κατοικίαι greco-macedoni, colonie di veterani o guarnigioni stabili, installate in terre coltivabili lottizzate, ma prive delle istituzioni tipiche della *polis*. Il possesso del κλῆρος, usualmente inalienabile benché ereditario a certe condizioni e con obblighi di servizio militare, era (almeno in Egitto) proprietà regia, e al re ritornava alla morte del cleruco o se questi trascurava i propri obblighi. Alcune di queste κατοικίαι si trasformarono col tempo in quartieri stabili greco-macedoni a fianco di villaggi indigeni, e dall'unione delle due comunità sorsero talvolta nuove *poleis*: è quello che probabilmente avvenne nei casi di Antiochia, di Apamea (ove il quartiere originale macedone conservò il nome significativo di Pella), a Seleucia sul Tigri, e altrove. In altri casi, la «fondazione» consiste sostanzialmente nell'introduzione di un contingente di coloni greco-ma-

di Messene al tempo di Epaminonda, in «Contributi dell'Istituto di Storia antica dell'Università del Sacro Cuore», II (1974), pp. 54-61. Diaspore ed esuli politici: J. SEIBERT, *Die politische Flüchtlinge und Verbannten in der griechischen Geschichte*, I-II, Darmstadt 1979; D. WHITEHEAD, *Immigrant communities in the Classical Polis: some principles for a synoptic treatment*, in «L'Antiquité Classique», LIII (1984), pp. 47-59; H.-J. GEHRKE, *Stasis. Untersuchungen zu den inneren Kriegen der griechischen Staaten des 5. und 4. Jh. v. Chr.*, München 1985; P. MCKECHNIE, *Outsiders in the Greek Cities in the Fourth Century B.C.*, London-New York 1989; diaspora degli Egineti: FIGUEIRA, *Athens* cit. (e altri scritti dello stesso autore citati nella bibliografia); esuli ateniesi: B. STRAUSS, *Athenian Exiles and Diaspora in the Peloponnesian War*, in *Proceedings of the First International Congress on the Hellenic Diaspora* cit., I, pp. 61-71; Messeni: D. ASHERI, *La diaspora e il ritorno dei Messeni*, in E. GABBA (a cura di), *Tria corda. Scritti in onore di Arnaldo Momigliano*, Como 1983, pp. 27-42. Alla piena età storica è dedicata la raccolta di studi *Emigrazione e immigrazione nel mondo antico*, a cura di M. Sordi, «Contributi dell'Istituto di Storia antica dell'Università del Sacro Cuore», XX (1994).

cedoni in una città orientale preesistente (per esempio a Babilonia), installato eventualmente in un quartiere separato o giustapposto (come il borgo macedone Beroia a Aleppo). Né è raro il processo inverso, ossia il ripopolamento di colonie greco-macedoni con elementi indigeni (per esempio a Gaza in Palestina). Talvolta era sufficiente registrare un «catalogo» di indigeni abbienti e parzialmente ellenizzati per creare una nuova *polis* nell'area di una preesistente città orientale (come Antiochia a Gerusalemme). L'Asia Minore seleucide presenta altre due forme di colonizzazione: la fusione sinecistica di due *poleis* greche preesistenti, quali Teo e Lebedo per iniziativa di Antigono Monoftalmo o Cardia e Paktye per opera di Lisimaco, e l'insediamento di deportati orientali, quali i Kardaki in Licia e i Giudei in Lidia e Frigia, secondo una pratica coloniale già attestata nell'età achemenide. Non mancano inoltre i casi di rincalzi coloniali organizzati dai monarchi orientali per rinforzare l'elemento greco-macedone nelle città miste, pratica talvolta attestata direttamente (per esempio ad Antiochia nella Perside) e che in altri casi può presupporsi in base all'incremento nell'onomastica greca locale (come a Uruk/Orchoe, a sud di Babilonia, verso la metà del III secolo a.C.). Altre rifondazioni consistono nella distruzione della vecchia città e il trasferimento della popolazione ad altra sede, operazione sufficiente a giustificare il cambiamento del nome *ad maiorem regis gloriam*: il trasloco di Antigonia trasformò la città di Antiochia e quello di Astaco in Nicomedia. La pratica fu imitata anche in Occidente (Sicione/Demetriade, Gela/Finziade). Questa molteplice varietà di forme di colonizzazione portò inevitabilmente alla banalizzazione delle nozioni di «fondazione» e di «fondatore», al punto che qualsiasi opera di restaurazione o di rinnovamento urbanistico, anche parziale, o persino di semplice evergetismo verso la città diventa nella terminologia adulatrice di propaganda una «fondazione» e il suo promotore un «fondatore».

Non possediamo cifre di coloni greco-macedoni insediati in Oriente se non in casi eccezionali. In ogni caso, il totale della popolazione nelle città ellenistiche dipende spesso dall'elemento indigeno, che in molti casi è superiore a quello dei coloni. Non vi è comunque dubbio alcuno che la colonizzazione ellenistica oltrepassò quantitativamente quella arcaica. La propaganda regia, continuando un motivo inaugurato da Filippo II con la sua politica di urbanizzazione nelle aree pastorizie e agricole di Macedonia, creò un clima favorevole alle idee di espansione, di urbanizzazione e di civilizzazione di terre disabitate e incolte, clima che promosse lo sviluppo di nuove scienze e tecniche di urbanistica, di architettura e di agrimensura, l'esplorazione geografica e antropologica, e favorí la fioritura di un nuovo

genere letterario-erudito, le *Κτίσεις*, che, nonostante alcuni segni precursori, si ispirò direttamente all'esperienza coloniale ellenistica[16]

Le strutture e istituzioni della colonizzazione greca si formarono in età arcaica, si cristallizzarono in età classica e si preservarono in gran parte anche nelle diverse condizioni dell'Oriente ellenistico. L'impianto urbanistico ortogonale, innanzitutto, è un elemento costante della colonizzazione greca in tutte le sue fasi storiche e aree geografiche: ci è attestato abbondantemente in Oriente e Occidente dall'archeologia, dall'aerofotografia e dalle fonti letterarie, a cominciare dalle fondazioni o rifondazioni arcaiche da Smirne a Selinunte, a quelle di età classica da Mileto a Turi, e alle grandi fondazioni ellenistiche da Alessandria d'Egitto ad Antiochia sull'Oronte, che vedono l'applicazione sistematica e istituzionalizzata dalle norme ippodamiche, teorizzate e perfezionate in età classica. L'impianto primitivo subisce ovviamente mutamenti e riassestamenti, sino a stabilizzarsi in un reticolato regolare di strade parallele e perpendicolari, che talvolta si estende oltre la cinta muraria per includere l'intero territorio coltivabile (la χώρα): ce lo attestano l'archeologia e l'areofotografia, per esempio, a Metaponto e in Crimea. È un sistema che illustra visibilmente la nascita pianificata della *polis* in terra coloniale. Il presupposto ideologico del sistema è evidentemente il principio di eguaglianza (ἰσομοιρία); in realtà, l'eguaglianza originale si rivelava spesso piuttosto precaria, anche quando si cercava di preservarla con leggi sull'inalienabilità dei lotti (attestate in alcune colonie arcaiche, nelle κατοικίαι ellenistiche e altrove). Evidentemente non era sempre possibile programmare in anticipo la riserva di aree indivise da assegnare in futuro, in previsione di ulteriori rincalzi organizzati o di nuove ondate di immigranti individuali. I nuovi venuti, per conseguenza, si trovavano spesso emarginati dalla classe oramai stabilizzata e riconosciuta dei coloni-fondatori e dei loro discendenti, proprietari delle case e terre migliori e titolari delle cariche pubbliche principali della città. La pressione dei nuovi immigranti favoriva quindi i riassestamenti urbanistici, le assegnazioni agrarie nelle zone indivise, l'espansione territoriale, talvolta persino la rifondazione *ex novo* della città e la ridistribuzione generale del territorio (come avvenne, per esempio, a Sibari-Turi nel 446-443 a.C.). Un

[16] Sulla colonizzazione ellenistica cfr. V. TSCHERIKOWER, *Die hellenistischen Städtegründungen von Alexander dem Grossen bis auf die Römerzeit*, Leipzig 1927; F. UEBEL, *Die Kleruchen Ägyptens unter den ersten sechs Ptolemäern*, Berlin 1968; G. M. COHEN, *The Seleucid Colonies. Studies in Founding, Administration and Organization*, Wiesbaden 1978; P. BRIANT, *Colonisation hellénistique et populations indigènes. La phase d'installation*, in «Klio», LX (1978), pp. 57-92; ID., *Colonisation hellénistique et populations indigènes*, II. *Renforts grecs dans les cités hellénistiques d'Orient, ibid.*, LXIV (1982), pp. 83-98; Ai Khanum: C. RAPIN, *Greeks in Afghanistan: Aï Khanum*, in *Greek Colonists* cit., pp. 329-42.

esempio paradigmatico è l'espansione di Siracusa: l'estensione dei nuovi quartieri in terraferma, la conquista sistematica della Sicilia sudorientale e la fondazione di sottocolonie nell'area annessa (Acre, Casmene, Camarina) sono tutte fasi di sviluppo che stanno in rapporto diretto con l'incremento demografico della grande colonia siciliota[17]

All'atto di fondazione presiede l'ecista (οἰκιστής). Il prototipo è omerico: Nausitoo figlio di Posidone, fondatore della colonia dei Feaci[18]; ma dalle tradizioni storiografiche di età classica sugli ecisti arcaici emerge la figura di un nobile emarginato e premeditatamente allontanato dall'aristocrazia metropolitana per qualche colpa, sospetto o difetto. Talvolta, ma non sempre né necessariamente, l'ecista consulta previamente l'oracolo delfico, inaugurando una storia di rapporti mal definibili tra la nuova colonia e il famoso santuario, rapporti talvolta attestati anche indipendentemente dalle storie di fondazione (per esempio a Reggio, a Turi, ad Ai Khanum). Gli ecisti democratizzati di età classica sono sostanzialmente presidenti di commissioni, sussidiati in certi casi da sottocommissioni tecniche (come i γεωνόμοι di Brea); alcuni ecisti classici preservano però, da un lato, certi elementi caratteristici dell'età arcaica, mentre dall'altro preannunciano la figura del re-ecista di età ellenistica: si pensi a Ierone tiranno di Siracusa ed ecista di Etna, a Epaminonda fondatore di Messene e Megalopoli, al grande ricolonizzatore della Sicilia Timoleonte. Filippo il Macedone, fondatore di Filippi nel 356 a.C. e di Filippopoli nel 342, impersona per la prima volta la fusione di due figure precedentemente dissociate, l'eponimo e l'ecista, fusione già nota ai Greci di età classica attraverso le tradizioni leggendarie sugli eponimi-ecisti dei tempi eroici. Il tipico fondatore ellenistico (ora detto κτίστης) è infatti un re-eponimo, venerato dopo la sua morte con culti eroici, secondo l'uso già diffuso in età arcaica e classica[19]

[17] Urbanistica: R. MARTIN, *L'urbanisme dans la Grèce antique*, Paris 1974²; G. P. R. MÉTRAUX, *Western Greek Land-use and City Planning in the Archaic Period*, New York - London 1978; T. D. BOYD, *Urban planning and rural land division in ancient Greece*, in «Hesperia», L (1981), pp. 327-42; A. DI VITA, *L'urbanistica piú antica delle colonie di Magna Grecia e di Sicilia: problemi e riflessioni*, in «Annuario della Scuola Archeologica di Atene e delle Missioni Italiane in Oriente» LIX, 1 (1981), pp. 63-79; E. J. OWENS, *The City in the Greek and Roman world*, London - New York 1991 (con esauriente bibliografia). Olbia massaliota: J. COUPRY, *Olbia, la Massaliote*, in *Simpósio internacional de colonizaciones* (Barcelona 1971), Barcelona 1974, pp. 191-99; Metaponto: J. C. CARTER, *Metapontum-Land, Wealth, and Population*, in *Greek Colonists* cit., pp. 405-41 (con bibliografia nelle note).

[18] *Odissea*, 6.7-11.

[19] Sugli ecisti arcaici e classici cfr. la bibliografia citata dal Malkin (*Religion* cit.), alla quale si aggiunga T. J. CORNELL, *Gründer*, in «Reallexikon für Antike und Christentum», XII (1983), coll. 1107-71. Ecisti ellenici: TSCHERIKOWER, *Die hellenistischen Städtegründungen* cit.; E. MARINONI, *Polis e Ktistes. Osservazioni sulle città e i loro fondatori nelle monarchie ellenistiche, con*

Nelle colonizzazioni preellenistiche l'ecista personifica il legame tra l'ἀποικία e la μητρόπολις. L'autoemancipazione delle colonie dall'egemonia metropolitana è infatti accompagnata talvolta da una serie di dispute ideologiche e di indagini pseudoerudite sull'identità della metropoli e dell'ecista, ambedue sostituibili facilmente col sussidio di Delfi: sono rimasti famosi i casi di Epidamno e di Turi alla vigilia della guerra peloponnesiaca. Il dibattito moderno sul problema se, in via di principio, l'ἀποικία fosse una città indipendente o suddita della metropoli non ha senso: le due tesi opposte erano anticamente sostenibili, in funzione degli interessi di parte, con eguale forza. Nel 433 a. C. i Corinzi si arrogavano diritti egemonici sulla loro colonia Corcira, mentre i Corciresi asserivano la loro «eguaglianza» nei rispetti della metropoli. Un «diritto coloniale» greco in astratto, indipendente cioè dalle realtà concrete della distanza geografica, degli interessi commerciali, dei rapporti di forza, della disponibilità di flotte ecc., non è mai esistito. Si afferma spesso che gli obblighi delle colonie verso le rispettive metropoli fossero esclusivamente di carattere morale o culturale; ma la trascuranza di questi doveri era talvolta un segno precursore di politica secessionista. Lo stato di guerra fra colonie e metropoli è comunque un dato di fatto in età arcaica e classica: l'esempio piú noto sono i ripetuti conflitti tra Corcira e Corinto, ma il fenomeno si generalizzò durante la guerra peloponnesiaca. Neapolis, una sottocolonia di Taso che parteggiò per Atene contro la propria metropoli, volle che si cancellasse ufficialmente, in un decreto ateniese del 407 a. C., il titolo di «ἀποικία di Taso»[20] Ovunque possibile, le colonie stesse si ereggevano dei mini-imperi nel territorio conquistato, con sottocolonie ridotte allo stato di comunità dipendenti e talvolta tributarie: è quello che fecero in età arcaica Siracusa, Sibari, Massalia, Taso, Sinope e altre colonie; ma delle città metropolitane arcaiche solo Corinto riuscí a crearsi un effimero impero coloniale, mentre i grandi imperi di età classica si fondavano principalmente sulle città alleate-suddite e solo secondariamente sulle colonie. Autonome di fatto furono quasi tutte le colonie d'oltremare, dipendenti invece di fatto se non *de iure* furono le sottocolonie situate in prossimità delle colonie-madri in terra coloniale e tutte le colonie fondate dalle potenze egemoniche nell'Ellade classica. Di regola l'ἀποικία importava o imitava i νόμιμα della metropoli, ed è proprio l'affinità dei νόμιμα che serve oggi spesso a confermare l'identità delle metropoli (come nel caso delle colonie di Mileto); ma

particolare riguardo ad Alessandria, in «Centro ricerche e documentazione sull'antichità classica», VIII (1976-77), pp. 155-80. Delfi e le colonie: P. LONDEY, *Greek Colonists and Delphi*, in *Greek Colonists* cit., pp. 117-27.

[20] R. MEIGGS e D. LEWIS (a cura di), *Selection of the Greek Historical Inscriptions to the End of the 5th Century B.C.*, Oxford 1969, n. 89, ll. 58 sgg.

ciò dimostra eventualmente l'origine, non la dipendenza giuridica, della colonia. Nella società coloniale, le istituzioni e tradizioni metropolitane dovevano comunque assuefarsi al nuovo ambiente, e l'afflusso nelle colonie di immigranti di diverse origini, non meno dello sviluppo socio-economico e costituzionale indipendente della colonia, ridussero col tempo le affinità agli elementi minimi di qualche titolo di magistrato, di certe feste o del calendario, elementi tuttavia sufficienti nell'antichità per argomentare, secondo il bisogno, a favore della «consanguineità» (συγγένεια), per lo piú fittizia, fra colonia e metropoli. Nei non pochi casi di cofondazioni, rifondazioni o rincalzi misti organizzati da due o piú metropoli, la colonia si poneva il problema della scelta di *una* metropoli e dei νόμιμα (si pensi, per esempio, ai noti casi di Cuma, Imera, Eraclea lucana). In età ellenistica la situazione è in questo campo notevolmente diversa, perché le nuove fondazioni non avevano metropoli (neanche quelle chiamate col nome di città greche o macedoni, quali Europos e Anfipoli in Siria): se alcune città d'Asia Minore e di Siria cercarono di riallacciarsi alla madrepatria attraverso leggende di fondazione, di regola il rapporto tradizionale tra metropoli e colonia fu sostituito in età ellenistica da quello, sostanzialmente diverso e caratteristico della nuova era, tra sovrano e città[21]

Da un esame anche superficiale della topografia coloniale greca emerge un fatto molto significativo: la maggioranza dei siti scelti dai coloni erano precedentemente occupati dalla popolazione indigena locale – Iberi, Siculi, Celti, Lucani, Iapigi, Illiri, Traci, Sciti, Cari, Libi ecc. Ma i rapporti che si crearono nel sito e nei suoi dintorni non sono ovunque gli stessi. Scontri violenti e incontri pacifici, con infinite combinazioni e sfumature intermedie, si alternano in tutte le aree e i periodi della colonizzazione greca. Molto dipende in ciascun caso dall'aggressività dei coloni e dalla resistenza e permeabilità culturale degli indigeni. L'occupazione violenta del sito all'arrivo dei coloni-fondatori è ampiamente attestata. I coloni corinzi si installano a Ortigia dopo aver espulso i Siculi dal loro villaggio, e procedono poco dopo alla conquista della terraferma. Anche per Taranto persiste una tradizione sull'occupazione violenta del sito e sull'espulsione degli indigeni. Ma non si tratta di un «modello dorico» di conquista e insediamento,

[21] Metropoli e colonie: J. SEIBERT, *Metropolis und Apoikie*, Diss. Würzburg 1963; Atti del Convegno di studi sulla Magna Grecia, III, Taranto 1963 (1965); A. J. GRAHAM, *Colony and Mother City in Ancient Greece*, New York 1971²; R. WERNER, *Probleme der Rechtsbeziehungen zwischen Metropolis und Apoikie*, in «Chiron», I (1971), pp. 19-73. La memoria collettiva non è sempre imperitura: cfr. *FGrHist*, 496 F 5 Jacoby = A. REHM, *Milet. Ergebnisse der Ausgrabungen*, fasc. III, Berlin 1914, n. 155.

come talvolta si sostiene: i coloni «panellenici» con a capo i Pari ionici si impadronirono con la forza dell'isola di Taso e della costa tracia di fronte, e lo stesso fecero i Milesi nell'area di Panticapeo in Crimea. Gli Ateniesi colonizzarono Lemno dopo averne espulso i «Pelasgi», e nel V secolo non esitarono a fare lo stesso persino nei territori di alleati greci[22]. In alcune aree colonizzate con le armi si svilupparono forme di servaggio, che col passar del tempo si istituzionalizzarono e divennero tradizionali: gli esempi meglio noti sono quelli dei Killiri di Siracusa e dei Mariandini di Eraclea Pontica, che ricordavano agli antichi il prototipo dell'ilotía spartana. Ma neanche questo è un «modello dorico»: i Frigi tributari di Zeleia e le altre popolazioni rurali dipendenti di varie città ioniche microasiatiche e nell'Oriente ellenistico bastano a dimostrare la diffusione di questa forma di servaggio, indipendentemente dalla stirpe e dalle tradizioni culturali dei coloni conquistatori[23]

La politica dell'occupazione iniziale violenta non fu sempre coronata dal successo. Non pochi sono i casi attestati di tentativi falliti a causa della resistenza indigena locale: si pensi al fallimento dei Clazomeni ad Abdera in Tracia[24], alle famose imprese di Pentatlo e Dorieo in Sicilia occidentale sventate dall'opposizione dei Fenici ed Elimi locali, o agli scontri disastrosi dei coloni ionici di Aristagora (verso il 497 a.C.) e degli Ateniesi (465 a.C.) con gli Edoni presso la foce dello Strimone[25] L'assenza di insediamenti greci in Apulia o sulla costa nord della Propontide, i progetti irrealizzati di colonizzazione panionica in Sardegna e nella Kale Akte siciliana, gli aneddoti sui tentativi e tappe transitorie di coloni in cerca di un sito sicuro, possono spiegarsi in molti casi col fattore della resistenza indigena. Nel 346 a.C. Isocrate, ripensando ai contrattempi ateniesi in Tracia nel secolo precedente, consigliava ai suoi connazionali di colonizzare terre

[22] Tipologie di rapporti fra coloni e indigeni: D. ADAMASTEANU, *Nuovi aspetti dei rapporti tra Greci e indigeni in Magna Grecia*, in *Assimilation et résistance à la culture gréco-romaine dans le monde ancien*, VI Congrès FIEC (Madrid 1974), Bucuresti - Paris 1976, pp. 53-61; E. MANNI, *«Indigeni» e «colonizzatori» nella Sicilia pre-romana*, *ibid.*, pp. 181-211; D. M. PIPPIDI, *I Greci nel Basso Danubio dall'età arcaica alla conquista romana*, Milano 1971; L. BOFFO, *Grecità di frontiera: Chersonesos Taurica e i signori del Ponto Eusino (SIG^3 709)*, in «Athenaeum», LXVII (1989), pp. 21-61, 369-405; e si consulti l'intero *Greek Colonists* cit. Per le tradizioni su Taranto: M. CORSANO, *Sparte et Tarente: le mythe de la fondation d'une colonie*, in «Revue d'Histoire des Religions», CXCVI, 2 (1979), pp. 113-40.

[23] Servaggio: tra i contributi piú recenti cfr.: S. M. BURSTEIN, *Heraclea Pontica: the City and Subjects*, in «The ancient world», II (1979), pp. 25-29; A. AVRAM, in «Studii Clasice», XXII (1984), pp. 19-28; M. CORSARO, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, Classe di Lettere e Filosofia», serie 3, XIV, 2-3 (1984), pp. 441-93; D. MUSTI, *Sul ruolo storico della servitú ilotica. Servitú e fondazioni coloniali*, in «Studi storici», XXVI (1985), pp. 857-72.

[24] ERODOTO, 1.168.

[25] *Ibid.*, 5.126.2; TUCIDIDE, 1.100.3, 4.102.2.

prossime a popolazioni docili e facilmente asservibili[26]. Ma la politica di conquista violenta non si limita all'atto iniziale di occupazione: essa è anzi piú caratteristica della successiva espansione nel retroterra. Anche quelle colonie che all'inizio erano riuscite a trovare un *modus vivendi* con gli indigeni passarono talvolta alla politica espansionistica bellica sotto la pressione di nuove ondate d'immigrazione. L'esempio classico è Cirene: i primi coloni terei avevano vissuto in simbiosi con le tribú libiche settentrionali per mezzo secolo (circa 631-580 a.C.), ma in seguito al grande rincalzo panellenico sotto Batto II la città passò alla politica di espansione violenta nelle aree meridionali[27], aprendo in tal modo un lungo periodo di ostilità e di guerre a oltranza su questo fronte. Un analogo mutamento di politica deve aver caratterizzato anche l'espansione di Sibari in Magna Grecia.

La serietà del pericolo indigeno va considerata in diretto rapporto col graduale passaggio delle popolazioni del retroterra, per influsso greco, a nuove forme di organizzazione sociale, politica e militare, e con la formazione di élite indigene semiellenizzate, capaci di rivendicare un proprio ruolo di compartecipazione attiva allo sviluppo economico e culturale della regione e di combinare la tattica di infiltrazione insidiosa nelle città greche con la guerra di logoramento, nell'intento di impadronirsi delle colonie stesse e delle loro avvincenti risorse economiche. Il fenomeno è ampiamente illustrato in quasi tutte le aree coloniali, dall'area campana, bruttia e lucana in Magna Grecia, alla Sicilia di Ducezio, all'area tracia e pontica. In Magna Grecia, la conflittualità violenta fra le colonie e le popolazioni dell'interno in movimento verso le coste comincia nella seconda metà del VI secolo. Cuma viene attaccata nel 524 a.C. da un grosso esercito misto di Etruschi e di altri popoli italici[28] Verso il 473 avviene il grande «massacro ellenico» in una guerra fra Taranto e gli Iapigi, in seguito al quale si dice che Reggio sarebbe stata occupata dagli indigeni[29] Poco dopo il 440 a.C. l'ultima Sibari sul Traente viene distrutta dai Bruttii[30] Capua, città etrusca di origine, cade nel 423 in mano ai Campani, e due anni dopo è il turno di Cuma stessa, la piú antica delle colonie magnogreche: la popolazione viene venduta schiava e la città ricolonizzata dai Campani[31] «Cu-

[26] ISOCRATE, 5.5. Su Pentatlo e Dorieo cfr. D. ASHERI, in *CAH*², IV (1988), pp. 748-53 (con bibliografia a pp. 882 sgg.); fallimenti in Tracia: ISAAC, *The Greek Settlements* cit., pp. 24-34. Progetti in Sardegna: ERODOTO, 1.170.1-3, 5.124.2; Kale Akte: *ibid.*, 6.22.2; tappe di coloni: per esempio *ibid.*, 4.156-58; TUCIDIDE, 6.4.1.

[27] ERODOTO, 4.159.2-6.

[28] DIONISIO DI ALICARNASSO, 7.3.1-2.

[29] DIODORO SICULO, 11.52.4-5.

[30] *Ibid.*, 12.22.1.

[31] *Ibid.*, 76.4; DIONISIO DI ALICARNASSO, 15.6.4, ecc.

manos Osca mutavit vicinia», riassumerà la situazione Velleio Patercolo[32]. Fanno seguito, tra il tardo v e la metà del IV secolo a. C., quasi tutte le altre colonie della Magna Grecia. Dicearchia cade in mano ai Campani e diventa Puteoli. I Lucani, scendendo lungo le valli che per secoli erano servite come vie di penetrazione commerciale e culturale ellenica, occupano Posidonia, Laos, Turi, Eraclea[33] Verso il 400 a. C., tutta la Lucania è in mano ai Lucani, tranne Elea che ancora resiste. Il tarantino Aristosseno sapeva che ai suoi tempi (anni quaranta e trenta del IV secolo) Posidonia aveva da tempo cambiato lingua e costumi, e che l'unico vestigio di civiltà greca in questa città era una festa, nella quale i cittadini rievocavano con le lacrime agli occhi gli antichi nomi e costumi[34]. Prima della metà del IV secolo la nuova «nazione» unita dei Bruttii conquistava Terina, Ipponio e Caulonia[35]. Il v e IV secolo furono insomma l'era della decolonizzazione violenta in Magna Grecia. Una fonte ellenistica usata da Strabone[36] contrapponeva all'età gloriosa della Μεγάλη Ἑλλάς arcaica la triste situazione dei suoi tempi, quando, tranne Taranto, Reggio e Neapolis, tutto «si era imbarbarito» e assorbito dai Lucani, Bruttii e Campani. In altri termini, delle piú di venti colonie e sottocolonie originali o restaurate in Magna Grecia sino alla seconda metà del v secolo, solo queste tre avrebbero preservato in età ellenistica la loro grecità. Per precisione, bisogna ricordare che di queste tre cosiddette eccezioni, Neapolis aveva soppiantato una fazione greca espulsa con σύνοικοι campani per trasformarsi, nel corso del IV secolo, in una città doppia greco-campana, con due quartieri etnici distinti ma con onomastica mista nelle magistrature, pur conservando non poche tracce di cultura greca, tra cui le sue famose fratrie tradizionali[37]; e Reggio fu totalmente campanicizzata verso il 280 a. C.[38]. Persino la grande Taranto, l'ultimo baluardo della grecità nell'Italia del Sud, ebbe bisogno, tra la metà del IV secolo e la definitiva annessione romana, dell'aiuto di condottieri spartani ed epirotici per sopravvivere ai ripetuti attacchi delle popolazioni indigene. Se alcune delle colonie perdute vennero temporaneamente recuperate da questi condottieri, a una riconquista nel senso di ricolonizzazione e riellenizzazione della Magna Grecia non si pervenne mai[39]

[32] VELLEIO PATERCOLO, 1.4.2.

[33] DIODORO SICULO, 14.101.1-4; STRABONE, 6.1.1, 6.13; LIVIO, 8.24.4.

[34] Cfr. 124 Wehrli; A. FRASCHETTI, *Aristosseno, i Romani e la «barbarizzazione» di Posidonia*, in «Annali dell'Istituto universitario orientale di Napoli. Sezione di archeologia e storia antica», III (1981), pp. 97-115.

[35] DIODORO SICULO, 16.15.2, 20.22.1.

[36] STRABONE, 6.1.2.

[37] *Ibid.*, 5.4.6.

[38] POLIBIO, 1.7.8; DIONISIO DI ALICARNASSO, 20.4.6-7; ecc.

[39] Decolonizzazione in Magna Grecia: P. LÉVÊQUE, *Problèmes historiques de l'époque hellénistique en Grande Grèce*, in Atti del Convegno di studi sulla Magna Grecia, IX, Taranto 1969

La Sicilia greca passò nel v secolo il brutto «momento» di Ducezio, che durò un ventennio (circa 461-440 a. C.). Questo interessante movimento «nazionale» siculo, che può forse trovare nell'antichità lontane analogie nell'ostilità culturale tracia e scitica verso le colonie pontiche o nella resistenza dei popoli orientali all'Ellenismo e che prefigura in certo senso i moti di resistenza indigeni all'imperialismo romano, fu nella sua fase iniziale coronato da innegabili successi: l'organizzazione di una συντέλεια autonoma nel centro «omoetnico» dell'isola tra Enna e Caltagirone, il recupero di terre sicule confiscate dai tiranni siracusani e la fondazione di città sicule di tipo greco. Ma in seguito, il movimento venne strumentalizzato dai Siracusani per le proprie mire espansionistiche, e il suo effetto piú duraturo fu paradossalmente l'ellenizzazione piú profonda dell'interno siculo. Come si vedrà in seguito, la decolonizzazione della Sicilia greca non fu primieramente l'opera delle popolazioni indigene locali[40]. Per quel che riguarda l'area tracia e pontica, ci limitiamo a ricordare l'assorbimento sistematico delle colonie greche nei regni traci e in Macedonia durante il corso del IV secolo, la formazione del regno bosporano in Crimea con centro a Panticapeo e la conquista di Theodosia e dintorni per opera di Leucone, «arconte del Bosforo» tra il 389 e il 349 a. C.[41].

Un modello diverso di decolonizzazione violenta è rappresentato dalla conquista, distruzione o assimilazione di colonie greche per opera di conquistatori o invasori stranieri venuti da fuori. Un esempio ipotetico ma illustrativo di questo fenomeno sarebbe il caso di Sinope e di altre colonie microasiatiche, presumibilmente distrutte dalle invasioni cimmeriche durante la prima metà del VII secolo e poi eventualmente rifondate (donde le doppie date di fondazione attestate per alcune di queste colonie). L'estinzione culturale di quasi tutte le colonie della Cilicia Pedias, tra cui Tarso, si spiega convincentemente con la conquista assira: Sennacherib avrebbe infatti «rifondato» Tarso e Anchiale poco dopo il 696 a. C., per ricolonizzarle verisimilmente con elementi assiri e cilici. Varie città ioniche in Asia Minore furono conquistate dai re mermnadi lidî, tra cui Smirne, che tra il 585 circa e l'età ellenistica sopravvisse sbandata in villaggi. Ma la conqui-

(1970), pp. 29-70; J. DEININGER, *Der politische Widerstand der Griechen gegen Rom in Unteritalien und Sizilien*, in *Assimilation* cit., pp. 139-50; M. LOMBARDO, *La Magna Grecia dalla fine del v secolo a. C. alla conquista romana*, in G. PUGLIESE CARRATELLI (a cura di) *Magna Grecia*, Milano 1987, pp. 53-88; E. T. SALMON, in *CAH*², IV (1988), pp. 707-11. Taranto e gli Iapigi: G. NENCI, *Il βάρβαρος πόλεμος fra Taranto e gli Iapigi e gli ἀναθήματα tarentini a Delfi*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, Classe di Lettere e Filosofia», serie 3 VI, 3 (1976), pp. 719-38; Ipponio: M. LOMBARDO, *Fonti letterarie e problemi della storia di Ipponio*, *ibid.*, XIX, 2 (1989), pp. 419-62.

[40] Ducezio: D. ASHERI, in *CAH*², V (1992), pp. 161-65 (con bibliografia a pp. 545-46).

[41] Cfr. PIPPIDI, *I Greci* cit., pp. 147 sgg.; M. COJA, *Greek Colonists and Native Populations in Dobruja ("Moesia Inferior"): The Archaeological Evidence*, in *Greek Colonists* cit., pp. 157-68.

sta persiana dell'Asia Minore, che eliminò verso il 540 a.C. le colonie di Teo e Focea – evacuate in massa dai loro abitanti[42] – risparmiò d'altra parte le città greche che fecero atto di dedizione. All'inizio del V secolo sparisce l'insediamento greco a Tell Sukas, nella Siria settentrionale, dopo quasi due secoli di prosperità, probabilmente in seguito alla repressione persiana della rivolta cipriota nel 498/497 a.C. Verso il 495 la colonia ateniese-doloncia nel Chersoneso Tracico è attaccata dagli Sciti[43] Pochi anni dopo fu il turno della grande Mileto, centro politico della rivolta ionica: parte della popolazione venne deportata sul Golfo Persico, parte emigrò in Occidente, la città e la pianura circostante vennero occupate da una guarnigione persiana e l'area montagnosa del territorio assegnata ai Cari di Pedasa[44] Ma nonostante questa decolonizzazione sistematica Mileto greca rinacque entro meno di un ventennio, per cui è possibile che la descrizione erodotea dipenda da una fonte che semplificava i fatti tendenziosamente. In Occidente, questo tipo di decolonizzazioni violente per opera di potenze straniere sta in rapporto diretto all'espansione punica. Verso il 535 a.C. i Focesi evacuarono in massa la loro colonia corsa di Alalia di fronte alla minaccia punico-etrusca[45]. In Sicilia caddero in mano ai Cartaginesi, verso la fine del V secolo, Imera, Agrigento e Gela, le cui popolazioni evacuarono per insediarsi nell'area siracusana; Imera non rinacque, se non in forma larvata a Terme Imeree; Agrigento e Gela sopravvissero semispopolate sino alla restaurazione timoleontea (circa 340-338 a.C.)[46]

Un terzo e ultimo modello di decolonizzazione violenta non è altro che una forma di autodistruzione ellenica: l'eliminazione o annessione di colonie per opera di potenze egemoniche greche, delle metropoli o di colonie greche rivali, sullo sfondo delle lotte di predominio nelle aree coloniali. L'Occidente ci offre gli esempi meglio noti. Verso la metà del VII secolo fu distrutta la colonia colofonia Siris da una coalizione delle città achee magnogreche, e la Siritide rimase decolonizzata – eventualmente considerata dagli Ateniesi come una loro terra promessa – sino alla fondazione turio-

[42] ERODOTO, 1.164.3, 1.165.2, 1.168.

[43] *Ibid.*, 6.40.1-2.

[44] *Ibid.*, 6.40.18-22.

[45] *Ibid.*, 1.165.1-166.4.

[46] Doppie date di Sinope ecc.: A. J. GRAHAM, in *CAH*², III/3 (1982), pp. 118 sgg.; Tarso e Anchiale: J. D. BING, *Tarsus: a Forgotten Colony of Lindos*, in «Journal of Near Eastern Studies», XXX (1971), pp. 99-109. I re lidi e le città ioniche: ERODOTO, 1.14.4 (Colofone), 1.15 (Priene), 1.16.2; NICOLAO DAMASCENO (*FGrHist*, 90 F 64 Jacoby [Smirne]). Tell Sukas: P. J. RIIS, *Sukas*, I, København 1970. Cartagine e la Sicilia: L.-M. HANS, *Karthago und Sizilien. Die Entstehung und Gestaltung der Epikratie auf dem Hintergrund der Beziehungen der Karthager zu den Griechen und nichtgriechische Völkern Siziliens (VI-III Jh. v. Chr.)*, Hildesheim-Zürich-New York 1983; M. SORDI, *La Sicilia dal 368/7 al 337/6 a. C.*, Roma 1983.

tarantina di Eraclea nel 432 a.C. La cumana Partenope sarebbe stata distrutta «per invidia» dalla sua metropoli Cuma[47], forse sullo sfondo dei conflitti fra Greci ed Etruschi in Campania nella seconda metà del VI secolo. Intorno al 510 a.C. fu distrutta Sibari dalla rivale Crotone dopo circa due secoli di favolosa prosperità, e il grande conglomerato coloniale sibaritico si disgregò; un tentativo di ricolonizzare il sito nel 453 col sussidio di coloni tessali fu sventato dalla stessa Crotone, e l'area rimase irredenta, con gruppi di esuli sibariti dispersi nelle sottocolonie e altrove, sino alla fondazione di Turi nel 446/445-444/443 a.C., concepita inizialmente e nella propaganda ufficiale come una restaurazione della vecchia Sibari[48]. In Sicilia, varie colonie furono eliminate dai tiranni dinomenidi nell'alto V secolo mediante la deportazione in massa a Siracusa delle classi abbienti e la vendita del demo in schiavitú fuori dell'isola[49]. Megara Iblea, Eubea e Callipoli, vittime di questa politica, non risorsero piú; Gela e Camarina, spopolate per metà o totalmente, furono restaurate dopo circa un ventennio in seguito alla caduta della tirannide (466-461 a.C.). I Calcidesi di Nasso e di Leontini furono deportati a Siracusa nel 476 a.C. e le due città ripopolate con coloni dori[50]. Si inaugurava in tal modo la politica siracusana di «decalcidizzazione» – un esempio antico tra molti di «ripulitura etnica» – ripresa alla fine del V secolo da Dionisio il Grande, il quale rieliminò Nasso e Leontini, restaurate dai Calcidesi dopo la caduta della tirannide dinomenide, annettendone il territorio a Siracusa, e insediò a Catana, e poi ad Aetna-Inessa, un contingente di mercenari campani[51]. La convergenza di questi tre fattori – le conquiste cartaginesi, le annessioni siracusane e gli insediamenti campani – produsse in Sicilia, nel giro di mezzo secolo, una situazione piuttosto allarmante per i fautori contemporanei della grecità dell'isola: l'autore dell'VIII epistola platonica si diceva infatti convinto che, in seguito alle conquiste cartaginesi, la Sicilia fosse sull'orlo dell'«imbarbarimento» totale e che la lingua greca fosse già in via di estinzione «per via dei Fenici e degli Opici»[52]. Resta il fatto che delle circa sedici colonie greche originali o restaurate in Sicilia ne rimanevano, intorno alla metà del IV secolo, solo sette; tuttavia, la grecità siceliota fu per il mo-

[47] LUTAZIO, fr. 7 (*HRR*², I, pp. 192-93 Peter).

[48] Siris e Sibari: G. DE SENSI SESTITO, in S. SETTIS (a cura di), *La Calabria antica*, I, Roma-Reggio Calabria 1988, pp. 229-91 (con bibliografia recente in note e a pp. 292-303); L. MOSCATI CASTELNUOVO, *Siris. Tradizione storiografica e momenti della storia di una città della Magna Grecia*, Bruxelles 1989 (con esauriente bibliografia); Partenope: M. FREDERIKSEN, *Campania*, ed. con aggiunte di N. Purcell, Roma 1984, pp. 85-87.

[49] ERODOTO, 7.156.2-3.

[50] DIODORO SICULO, 11.49.1-4.

[51] *Ibid.*, 14.58.2, 16.82.4.

[52] [Platone], *Epistole*, 353a-e.

mento salvata grazie alla grande ricolonizzazione per opera di Timoleonte[53]. In Asia Minore, il processo di decolonizzazione per iniziativa di colonie greche rivali è bene illustrato in età arcaica dalla conquista e distruzione di Melia verso il 700 a. C., voluta dalle altre colonie ioniche, che si sarebbero diviso il suo territorio[54]. Nella Grecia metropolitana, le decolonizzazioni di questo tipo stanno al centro delle lotte egemoniche del v e iv secolo. L'autoemancipazione di Corcira e la separazione coatta di Potidea dalla loro comune metropoli Corinto sono all'origine della guerra peloponnesiaca. La vittoria spartana del 405 a. C. portò alla «decleruchicizzazione» ed evacuazione di tutti gli insediamenti imperiali ateniesi: i coloni vennero espulsi e gli antichi abitanti rimpatriati in un momento di sdegno generale verso i soprusi dell'imperialismo ateniese. Nel iv secolo è il turno del colonialismo spartano. Eraclea Trachinia, attaccata dalle popolazioni circostanti con l'appoggio ateniese, è decolonizzata in due tappe, una prima nel 394 a. C. col massacro ed espulsione dei coloni lacedemoni, e definitivamente nel 370 dopo la disfatta spartana a Leuttra, quando Giasone di Fere restituí città e territorio agli Oitei e Mali indigeni, spossessati dai coloni peloponnesiaci piú di mezzo secolo innanzi. La liberazione tebana della Messenia dal giogo secolare spartano e la fondazione di Messene è forse l'esempio piú celebre del movimento di decolonizzazione che investí il Peloponneso in seguito alla battaglia di Leuttra. Un'altra data memorabile nella storia della decolonizzazione nella Grecia metropolitana del iv secolo è il 323-322 a. C., quando il famoso decreto di Alessandro per il rimpatrio generale degli esuli greci fu messo in atto: ricordiamo l'evacuazione dei coloni installati da Atene a Samo verso il 365 a. C. e la *rentrée glorieuse* degli esuli sami dai numerosi centri della loro diaspora[55]

Ma la storia della colonizzazione e decolonizzazione greca non si riduce a una sequenza inarrestabile di violenze reciproche. Gli incontri fra coloni e indigeni, i negoziati, le esperienze di convivenza, gli influssi reciproci, le mistioni sono attestati dalle fonti archeologiche e letterarie non meno dei rapporti di conflittualità. L'emporio non può sopravvivere senza l'assicurazione degli interessi commerciali reciproci: è stato definito un «modello foceo» di rapporti pacifici di affari, inquantoché trova non poche te-

[53] Deportazioni in Sicilia: D. ASHERI, in *CAH*², IV (1988), pp. 769-70, e V, 1992², pp. 150-51 (con bibliografia). Sulla situazione in Sicilia prima di Timoleonte: R. J. A. TALBERT, *Timoleon and the Revival of Greek Sicily 344-317 B.C.*, Cambridge 1974, pp. 146-60.

[54] MAIANDRIOS MILESIO (*FGrHist*, 491 F 1b-c); VITRUVIO, 4.1.4.

[55] Cleruchie: cfr. nota 15 Eraclea Trachinia: D. ASHERI, *Eracle, Eraclea e i Cylicranes. Mitologia e decolonizzazione nella Grecia del IV secolo a. C.*, in «Anatolian Studies», VI (1975), pp. 33-50. Samo: G. SHIPLEY, *A History of Samos 800-188 B.C.*, Oxford 1987, pp. 155-68. Messene: cfr. nota 15.

stimonianze in Occidente nelle aree della colonizzazione focea; ma ne trova anche molte nelle aree euboiche, a cominciare da Pitecusa, e in altre, per esempio nell'area milesia del Ponto Eusino. Col tempo si forgiarono in queste colonie commerciali gli strumenti necessari a garantire gli scambi e le libere comunicazioni: la neutralità delle zone intermedie fra l'emporio greco e i villaggi indigeni, gli altari e santuari extramurani comuni, le fiere, i giuramenti solenni ecc. A Epidamno un magistrato speciale, detto πωλητής (venditore) controllava il commercio con gli Illiri[56]. La sicurezza dei viaggiatori lungo la cosiddetta «Via Eraclea» che collegava la Magna Grecia alle coste ligure, massaliota e iberica, era garantita dalle popolazioni contermini, senza distinzione alcuna fra Greci e indigeni[57] L'emporio alla foce del Tanais (Don) sul mare di Azov era aperto al mercato comune sia dei nomadi d'Europa e di Asia, sia dei coloni sedentari[58], Greci e altri. Alcuni empori o colonie sorsero per concessione di signorotti indigeni locali. Per esempio, Megara Iblea sarebbe stata fondata per concessione del re siculo Iblone[59], e la colonia di Issa a Corcira Melaina (Curzola) fu insediata in base a un contratto con due principotti illirici[60] La colonia milesia di Abido sull'Ellesponto sarebbe sorta per concessione del re lidio Gige[61], pressappoco come Naucrati sorse per concessione faraonica; e numerose altre colonie dell'area pontica divennero tributarie di regoli traci o sciti per ottenere l'immunità, per esempio le città della Crimea, Bisanzio[62] e forse anche la stessa Olbia[63]. A situazioni di interdipendenza reciproca tra coloni e indigeni alludono anche i non pochi aneddoti sull'acquisto del territorio, ottenuto talvolta con la frode ma senza violenza[64]

Bisogna resistere alle generalizzazioni. Dal presupposto della convivenza pacifica, attestata nelle colonie commerciali, non si deve inferire l'opposto per tutte le colonie agricole o di popolamento. I casi di insediamenti misti di coloni e indigeni sono numerosissimi in tutte le fasi, aree e strut-

[56] PLUTARCO, *Opere morali*, 297f-298a.
[57] ARISTOTELE, *Storie meravigliose*, 86 = 837a8.
[58] STRABONE, 11.2.3.
[59] TUCIDIDE, 6.4.1.
[60] DITTI CRETESE (*SIG*³, 141).
[61] STRABONE, 13.1.22.
[62] POLIBIO, 4.46.3-5.
[63] ERODOTO, 4.78.3.
[64] Sul modello «foceo»: E. LEPORE, *Strutture della colonizzazione focea in Occidente*, in «La Parola del Passato», XXV (1970), pp. 19-54; Epidamno: P. KRACHT, *Die Gründung von Epidamnos und Apollonia und ihre Handelsbeziehungen zu den Illyrern*, in «Münstersche Beiträge zur antiken Handelsgeschichte», VIII, 1 (1989), pp. 73-83; Pitecusa: cfr. nota 8; Bosforo cimmerico: cfr. nota 22; Istria: PIPPIDI, *I Greci* cit., pp. 103 sgg., 205 sgg. Sull'inganno nelle storie di fondazione cfr., in *Forme di contatto* cit., i saggi di M. Moggi (pp. 991 sgg.), G. Nenci (pp. 586 sg.), S. Cataldi (pp. 598 sg.).

ture della colonizzazione greca. Sorgevano per lo piú quando un gruppo di coloni greci si installava presso un preesistente abitato indigeno, formando un quartiere contiguo e infine fondendosi eventualmente in una comunità mista comune. Se la convivenza giurata dei Calcidesi e Siculi a Leontini fu di breve durata[65], altrove nella Sicilia orientale si formarono molte comunità siculo-calcidesi durature e bene attestate archeologicamente, per esempio a Licodia, a Grammichele, a Morgantina. Ma non si tratta di un modello esclusivamente «calcidese». Nella tradizione risalente a Eforo, l'isola di Melo e la città di Litto in Creta sarebbero state fondate da gruppi di coloni μιξοβάρβαροι (discendenti di padri etruschi e di madri attiche) emigrati dalla Laconia con le loro mogli spartane[66]. I Terei vissero in simbiosi coi Libi a Cirene, i Dori di Pentatlo furono accolti cordialmente dai Liparesi e crearono nell'isola una colonia comune. Gli Ateniesi e i Dolonci colonizzarono insieme il Chersoneso Tracico verso il 548 a. C. sotto la guida del comune ecista Milziade[67]; lo stesso fecero gli Ateniesi e i Bisalti nella Bisaltia[68], gli Ateniesi e i Traci ad Anfipoli, i Siculi e i Greci a Catana verso il 461[69] e a Kale Akte nel 446[70], ecc. Ad Ampurias sorse una città doppia greco-indiceta, con due quartieri separati da un muro di mutua difesa. Nell'Oriente ellenistico, le fondazioni miste sono la regola: si pensi alle numerose fondazioni di Alessandro, comunemente composte di veterani macedoni, di mercenari greci e di indigeni della zona. La pratica continuò anche sotto i successori di Alessandro: Seleucia sul Tigri, per esempio, fu una fondazione mista di Macedoni e di Babilonesi; l'insediamento di Ai Khanum nell'Afganistan, di cui non conosciamo neanche il toponimo greco, fu in origine (circa 300 a. C.), con ogni probabilità, una fondazione mista; e Antiochia/Edessa nell'Osroene si sarebbe guadagnata l'epiteto di μιξοβάρβαρος per volere del suo stesso fondatore[71] Ulteriori fusioni di Greci e di indigeni avvenivano mediante i rincalzi o i sinecismi posteriori alla fondazione stessa. Un buon esempio è l'unione della dorica Alicarnasso e della caria Salmakis durante la prima metà del v secolo, unione politica che prefigura il grande sinecismo organizzato da Mausolo mediante il trasloco degli abitanti di sei borghi lelegi ad Alicarnasso[72]

[65] POLIENO, 5.5.
[66] PLUTARCO, *Opere morali*, 247a-f.
[67] ERODOTO, 6.36.1.
[68] PLUTARCO, *Vita di Pericle*, 11.5.
[69] DIODORO SICULO, 11.76.3.
[70] *Ibid.*, 12.8.2.
[71] MALALA, 17 (p. 418 Dindorf).
[72] Calcidesi e Siculi: cfr. nota 8. Melo e Litto: cfr. PH. A. STADTER, *Plutarch's Historical Methods. An Analysis of Mulierum Virtutes*, Cambridge Mass. 1965, pp. 58-68. Pentatlo a Lipari: T. J. FIGUEIRA, *The Lipari Islanders and their System of Communal Property*, in «Classical Antiqui-

Molte colonie greche divennero miste in breve tempo anche per un altro motivo. Tranne i non molti casi di emigrazione in massa di intere famiglie o di città, quali i Tei e i Focesi nel VI secolo, il tipico contingente coloniale era generalmente composto di uomini giovani e scapoli. I coloni dovevano quindi procurarsi le donne sul posto, sia con violenza (come sarebbe avvenuto a Mileto secondo una tradizione eziologica locale)[73], sia mediante trattati di epigamia con le popolazioni indigene della zona. I Greci non si opponevano per principio ai matrimoni misti: la moglie era considerata come strumento di riproduzione e lo stato legale dei figli dipendeva normalmente, salvo eccezioni, da quello del padre. Tuttavia, il problema dell'origine etnica delle donne doveva in realtà avere un certo peso, dato che si cercava spesso il modo di risolverlo ellenizzando o troianizzando retroattivamente le popolazioni indigene dei dintorni per mezzo di miti inventati appositamente o riutilizzati, trasformando, per esempio, i Libi della Cirenaica settentrionale in Antenoridi, i Liparesi in discendenti di Eolo, gli Elimi di Segesta in profughi troiani, gli Iapigi e i Bottiei in Cretesi, gli Enotri in Arcadi, e via dicendo. La greca Selinunte e l'elima Segesta avevano nel V secolo un accordo di epigamia[74]. A Cirene e a Barce l'epigamia coi Libi settentrionali è attestata sin dal V secolo, e nel caso di Cirene è riconosciuta formalmente dal διάγραμμα di Tolemeo verso la fine del IV[75]. Una riforma giuridica di Bisanzio riconosceva indirettamente la legalità dei matrimoni misti[76]. Le realtà quotidiane dell'epigamia in terra coloniale si rispecchiano anche nelle varie storie romanzate di matrimoni misti di ecisti greci con principesse indigene[77] Nelle decolonizzazioni, l'epigamia può assumere talvolta la forma opposta di connubio forzoso tra conquistatori barbari e donne greche. Il «modello campano» lasciò traccia nella storio-

ty», III (1984), pp. 179-206; Anfipoli: cfr. nota 15; Ampurias: cfr. nota 8; colonizzazione ellenistica: cfr. nota 16; Alicarnasso nel V secolo: B. VIRGILIO, *Conflittualità e coesistenza fra Greci e non-Greci, e il caso di Alicarnasso nel V secolo a. C.*, in *Studi ellenistici*, II, Pisa 1987; Mausolo: S. HORNBLOWER, *Mausolus*, Oxford 1982, pp. 78-105.

[73] ERODOTO, 1.146.1-3.

[74] TUCIDIDE, 6.6.2.

[75] *SEG*, IX, 1.1 sgg.

[76] ARISTOTELE, *Economico*, 1346b26.

[77] Donne e colonizzazione: S. PEMBROKE, *Locres et Tarente: le rôle des femmes dans la fondation de deux colonies grecques*, in «Annales (ESC)», 5 (1970), pp. 1240-70; J. ROUGÉ, *La colonisation grecque et les femmes*, in «Cahiers d'Histoire publ. par les Univ. de Clermont-Lyon-Grenoble», XV (1970), pp. 307-17; A. J. GRAHAM, *Religion, Women and Greek Colonization*, in *Religione e città nel mondo antico*, Atti del Convegno internazionale (Bressanone/Brixen 1981), «Centro ricerche e documentazione sull'antichità classica», XI (1980-81), pp. 293-314; L. GALLO, *Colonizzazione, demografia e strutture di parentela*, in *Forme di contatto* cit., pp. 703-27; R. VAN COMPERNOLLE, *Femmes indigènes et colonisateurs*, *ibid.*, pp. 1033-49; Cirene: A. LARONDE, *Greeks and Lybians in Cyrenaica*, in *Greek Colonists* cit., pp. 169-80. Aneddoti di matrimoni misti: SCHMID, *Studien* cit., pp. 174 sgg.

grafia retorica antica: un contingente di mercenari campani viene accolto nella colonia e ospitato generosamente ma ingenuamente nelle case dei cittadini; la notte, i mercenari trucidano i padroni, si impossessano delle donne e delle case e il giorno dopo si costituiscono in *polis*. È quello che avrebbero fatto i Campani a Capua nel 423 a.C., a Cuma due anni dopo, a Entella nel 404 a.C., a Messana dopo il 288 e a Reggio verso il 280. Talvolta è un tiranno coloniale greco che mette a morte o espelle i cittadini abbienti per poi imporre il connubio delle loro donne e figlie coi servi emancipati, i quali, in città coloniali quali Cuma di Aristodemo Malaco o Eraclea Pontica di Clearco, sono indubbiamente indigeni[78] In tutte le varietà dei matrimoni misti in terra coloniale è la donna che impersona la legalità e la continuità della casa e della *polis*: attraverso le donne, indigene o greche, gli uomini, colonizzatori o decolonizzatori, si riconoscono parte integrale e legittima della nuova comunità politica.

Il prodotto di queste mistioni e trasformazioni è inevitabilmente l'ibridismo etnico-culturale di molte popolazioni di aree periferiche del mondo greco. I *Peripli* del Ponto Eusino suscitano nel lettore l'impressione che il littorale fosse un lungo aggregato di aree tracie o scitiche frammiste di vecchie colonie greche isolate, di genti miste e di siti di cui nessuno sapeva con certezza se gli abitanti fossero greci o barbari. L'ellenizzazione dei barbari e l'imbarbarimento dei coloni greci non sono altro che le due facce di un unico processo di trasformazione etnico-culturale. I Greci, pienamente consci di questo doppio aspetto della loro espansione coloniale, trovarono necessario creare una serie di termini compositi per designare, non sempre con una punta di spregio, le popolazioni ibride delle aree periferiche a loro note: μιξοβάρβαροι, ἡμιβάρβαροι, μιξέλληνες, ἡμιέλληνες, μιγάδες Ἕλληνες, Elleni-Traci, Elleni Sciti, Ellenogalati, Ellenomenfiti, ecc. Esichio definiva il μιξοβάρβαρος come «colui che non è né barbaro né greco, ma partecipa di ambedue» (*s.v.* «μιξοβάρβαρος»). Mistione etnica e culturale: i figli dei matrimoni misti tra Etruschi e donne attiche a Lemno e Imbro sono μιξοβάρβαροι[79], mentre i Cedreati μιξοβάρβαροι di Senofonte[80] sono evidentemente dei Cari parzialmente ellenizzati. I «Gallograeci» sono una gente «mixta et adulterata»[81], etnicamente, si direbbe; ma i Sinti di Lemno, Traci di origine, «diventarono μιξέλληνες»[82], ossia si ellenizzarono

[78] Cfr. D. ASHERI, *Tyrannie et mariage forcé. Essai d'histoire sociale grecque*, in «Annales (ESC)», I (1977), pp. 21-48; P. e R. HANNAH, in *Greek Colonists* cit., pp. 275 sgg.

[79] PLUTARCO, *Opere morali*, 247a.

[80] SENOFONTE, *Elleniche*, 2.1.15.

[81] FLORO, 1.27.3.

[82] ELLANICO (*FGrHist*, 4 F 71a Jacoby).

parzialmente. Anche le città carie cosiddette «bilingui» del v secolo[83] erano certamente semiellenizzate, come lo erano anche le città della Akte nella Calcidica tracia «abitate da popoli misti di barbari bilingui»[84] e molte altre popolazioni descritte in termini analoghi nelle fonti antiche. Talvolta, il termine μιξέλληνες viene usato come un etnico vero e proprio: per esempio, nel noto decreto di Olbia in onore di Protogene (circa 230 a.C.) si fa menzione di un contingente di 1500 μιξέλληνες che una volta erano stati alleati della città[85], e che sono probabilmente gli stessi che Erodoto, due secoli innanzi, chiamava Ἕλληνες-Σκύθαι[86]; e Polibio include i μιξέλληνες tra gli etnici dei mercenari ribelli, accanto ai Baleari, Libi ecc.[87]

Se il tema dell'assimilazione e resistenza degli indigeni all'ellenizzazione fa parte della topica storiografica moderna, il tema dell'assimilazione e resistenza delle colonie greche alla barbarizzazione appartiene alla topica retorica e storiografica antica. Secondo Dionisio d'Alicarnasso molti Greci vivendo tra i barbari disimparano «l'intera grecità» in poco tempo, al punto di non sapere piú il greco o di non conoscere piú le usanze e i culti greci; e faceva l'esempio degli Achei pontici, «grecissimi» di origine, ma divenuti «i piú selvaggi di tutti i barbari»[88]. Dionisio esagera e generalizza in questo passo per i suoi motivi di argomentazione. Generalizza per motivi retorici anche Livio, ove mette in bocca al console Manlio (189/188 a.C.) l'idea che i Macedoni fondatori di Alessandria e di Seleucia avevano «degenerato» in Siri, Parti ed Egiziani, che Massalia era stata assimilata dai Galli e che nulla era rimasto a Taranto dell'austera disciplina spartana[89]; quando infatti Livio fa parlare il delegato rodio al senato romano, gli attribuisce – per motivi retorici diversi – la topica della resistenza, riutilizzando in senso opposto l'esempio di Massalia, la quale, questa volta, lungi dall'essersi imbarbarita, è onorata e rispettata dai Romani come se fosse una città greca metropolitana[90]. La topica dell'assimilazione delle colonie vuole anche, per scopi moraleggianti, che i Greci si fossero spesso lasciati «effeminare» dalle mollezze – la famigerata τρυφή – dei loro vicini, come sarebbe accaduto ai Colofoni e agli Ioni microasiatici in generale per l'influsso dei Lidi, ai Sibariti e ai Tarantini per l'influsso dei popoli italici di

[83] DIODORO SICULO, 11.60.4; cfr. EFORO (*FGrHist*, 70 F 191 Jacoby).

[84] TUCIDIDE, 4.109.4; cfr. DIODORO SICULO, 12.68.5.

[85] DITTI CRETESE (*SIG*³, 495.113 sgg.).

[86] ERODOTO, 4.17.1.

[87] POLIBIO, 1.67.7. Su questi termini cfr. I. V. SHAFRANSKAYA, in «Vestnik Drevnej Istorii», III (1956), pp. 37-48; sui μιξέλληνες a Olbia cfr. PIPPIDI, *I Greci* cit., pp. 186 sgg. Cfr. anche L. DE FINIS (a cura di), *Civiltà classica e mondo dei barbari. Due modelli a confronto*, Trento 1991.

[88] DIONISIO DI ALICARNASSO, 1.89.4.

[89] LIVIO, 37.17.11-12.

[90] *Ibid.*, 37.54.18-22; cfr. CICERONE, *Pro Flacco*, 63, ecc.

Magna Grecia, ecc.[91]. Nella realtà delle cose, di assimilazione totale si può parlare solo in casi estremi o molto particolari di isolamento culturale. Salta in mente a proposito la sparizione degli empori in Iberia, di quasi tutte le colonie della costa microasiatica meridionale, degli insediamenti cari e greci arcaici in Egitto, degli insediamenti greci a Spina e a Ravenna ecc. Si diceva che i coloni ateniesi di Soloi in Cilicia si fossero imbarbariti nel linguaggio, dando origine al termine di «solecismo»; ma la lingua «solecizzata» è sempre quella greca, anche se corrotta. I coloni eolici di Side in Panfilia avrebbero disimparato «subito» la loro lingua avita per apprendere «immediatamente» un linguaggio barbaro particolare, diverso da quello dei loro vicini[92], presumibilmente diverso proprio perché misto di vocaboli greci. I Beoti deportati dai Persiani in Media divennero «bilingui», nel senso che usavano sia la lingua locale, sia un gergo misto con prevalenza di vocaboli greci[93]. A Gelonos, città greca sperduta fra gli Scizi, c'erano templi e statue di tipo greco, si celebravano feste in onore di Dioniso e gli abitanti parlavano il greco e lo scizio[94]. Massalia, che al tempo di Varrone pare che fosse una città trilingue – vi si parlava cioè, oltre al greco, anche il latino e il celtico –, rimase per secoli, non senza serie difficoltà, un centro di irradiazione culturale ellenica nella Gallia meridionale: Strabone ne parlava addirittura come di una «scuola per i barbari»[95]; e ad Ai Khanum, colonia estremamente isolata, la lingua e la cultura greca si preservarono tenacemente per circa un secolo e mezzo. Si tratta comunque di casi limite. Nelle aree colonizzate piú densamente, l'imbarbarimento della lingua e dei costumi era efficacemente controbilanciato dall'ellenizzazione generale dell'intera zona, e il risultato in queste aree fu lo sviluppo di una koinè culturale livellatrice e integratrice di tutti gli elementi etnici della zona. L'impatto culturale indigeno è ampiamente documentato nelle aree periferiche, nella lingua, nei costumi, e specialmente nei culti delle colonie: non va trascurato, ma neanche sopravvalutato sproporzionatamente, come facevano talvolta gli antichi per i loro motivi retorici suddetti[96]

[91] Sul passo di Dionisio cfr. F. HARTOG, *Rome et la Grèce: les choix de Denys d'Alicarnasse*, in *'ΕΛΛΗΝΙΣΜΟΣ. Quelques jalons pour une histoire de l'identité grecque*, Actes du Colloque de Strasbourg (25-27 ottobre 1989), Strasbourg 1991, pp. 149-67. Sul motivo della τρυφή cfr. G. NENCI, *Tryphé e colonizzazione*, in *Forme di contatto* cit., pp. 1019-31. Per una critica del motivo della «degenerazione» negli studi moderni della colonizzazione ellenistica cfr. P. BRIANT, in «Klio», LXIV (1982), pp. 92 sgg.

[92] ARRIANO, *Anabasi di Alessandro*, 2.26.4.

[93] DIODORO SICULO, 17.110.4-5.

[94] ERODOTO, 4.108.2.

[95] STRABONE, 4.1.5; cfr. GIUSTINO, 43.4.1-2.

[96] Soloi e solecismo: D. ASHERI, *Ideologie del bilinguismo nel mondo antico: il caso dell'Asia Minore in età achemenide*, in M. VACCHINA (a cura di), *Vie di comunicazione e incontri di culture dall'Antichità al Medio Evo tra Oriente e Occidente*, Atti del Congresso internazionale (Saint-

Il mondo coloniale greco intorno al 270 a. C.

Tanais
REGNO BOSPORANO
Maioti
Sciti
Olbia
Panticapeo
Phanagoria
Tauri
Achei
Tyras
Zygoi
Teodosia
Eniochi
Pityus
Chersoneso
Dioscurias
Phasis
Colchi
Istros
Tomi
Callatis
MARE NERO
TRACIA
Odessos
Sinope
Mesembria
Apollonia Pontica
Paflagoni
Trapezunte
Amestris
Amiso
Cotyora
Cerasus
Tios
Mariandini
Eraclea Pontica
PONTO
Bisanzio
Calcedone
Armeni
Abdera
Lisimachia
MACEDONIA
Filippi
Taso
Nicea
BITINIA
GALATIA
Tessalonica
Sesto
Cizico
Lampsaco
Cassandrea
Abido
CAPPADOCIA
EPIRO
Ilio
Assos
Alessandria Troas
FRIGIA
TESSAGLIA
EUBEA
Cuma
LIDIA
Focea
Sardi
Ambracia
ETOLIA
Smirne
REGNO SELEUCIDICO
Eritre
Clazomene
Leucade
Tebe
Teo
Colofone
Zeugma
Demetrias
Megara
Efeso-Arsinoe
Antiochia-Nysa
CILICIA
Europos
ACAIA
Corinto
Atene
Priene
CARIA
Laodicea
PANFILIA
Tarso
Mileto
Aspendus
Mallus
Alessandria
PELOPONNESO
Side
Beroia
Alicarnasso
Perge
Seleucia
Seleucia in Pieria
Antiochia ad Orontem
Sparta
LICIA
SIRIA
Cnido
Rodi
Apamea
Soli
Salamis
Laodicea
Paphos
Cipro
Creta
Damasco
Sidone
Tiro
MARE
Samaria
Taucheira
Cirene
Apollonia
Barce
Gerusalemme
Euesperidi
Gaza
Alessandria
Sais
Arabi
Libi
Naucrati
Egizi
REGNO TOLEMAICO

Abbiamo spesso usato in questo saggio il termine di «decolonizzazione» – non piú anacronistico, del resto, di quello piú comune di «colonizzazione» – nel tentativo di abbozzare schematicamente le prime linee di una tipologia storica dei processi di ripiego e di assimilazione culturale attestati dalle fonti antiche. Nell'accezione moderna del termine, la decolonizzazione riguarda quasi esclusivamente la sfera dei rapporti tra colonia e metropoli: consiste infatti, essenzialmente, nella liberazione di un paese dallo stato di colonia, ossia nella conquista dell'indipendenza politica ed economica da parte della colonia nei rispetti della metropoli. Ma nell'antichità greca, ove per lo piú le colonie erano di fatto indipendenti dalle loro metropoli, la decolonizzazione investe nella maggior parte dei casi la sfera dei rapporti creatisi in terra coloniale, e solo eccezionalmente i rapporti con la metropoli. Il termine va quindi usato nel suo significato piú vasto di eliminazione totale o parziale, fisica o culturale, dello stato di colonia, per opera di qualsiasi fattore esterno – popolazioni indigene, invasori stranieri, superpotenze greche e non greche, metropoli, colonie greche rivali ecc. – e nelle sue molteplici forme. Abbiamo voluto porre questa fenomenologia in evidenza particolare per temperare la tendenza prevalente a ignorarla o a minimizzarne la portata. Non si può studiare la storia della fondazione ed espansione delle colonie greche senza curarsi delle loro vicende successive, come se una volta fondate le colonie fossero destinate a rimanere e a fiorire per l'eternità. Nella storia «a lunga durata» la colonizzazione greca resta un episodio limitato nel tempo e nello spazio. Se ci si domanda che cosa rimane oggi dell'antica grecità d'oltremare, la risposta è semplice: è sparita, tranne la costa egea della Tracia e una parte di Cipro. Persino la grecità microasiatica, che nell'antichità costituiva una estensione diretta del continuo metropolitano, fu evacuata in massa dopo la prima guerra

Vincent, 17-18 ottobre 1992), Saint-Vincent 1994, pp. 45-55. Massalia e i Celti: cfr. A. MOMIGLIANO, *Alien Wisdom. The Limits of Hellenization*, Cambridge 1975, pp. 50 sgg. Ai Khanum: cfr. nota 16. Pisidia e Panfilia: S. MITCHELL, *The Hellenization of Pisidia*, in «Medieval Archaeology», IV (1991), pp. 119-45. Iberia: M. ALMAGRO-GORBEA, *Colonizzazione e acculturazione nella penisola iberica*, in *Forme di contatto* cit., pp. 429-61; H.-G. NIEMEYER, *The Greeks in the Far West. Toward a Revaluation of the archaeological Record from Spain*, in Atti del Convegno di studi sulla Magna Grecia, XXIX, Taranto 1989 (1990), pp. 29-53; A. J. DOMÍNGUEZ, *New Perspectives on the Greek presence in the Iberian Peninsula*, in *Proceedings of the First International Congress on the Hellenic Diaspora* cit., I, pp. 109-61 (con esauriente bibliografia); Tracia propontica: L. D. LOUKOPOULOU, *Colons et indigènes dans la Thracie propontique*, in «Klio», LXXI (1989), pp. 78-83; Pitecusa: G. BUCHNER, in «Annuario della Scuola Archeologica di Atene e delle Missioni Italiane in Oriente», LIX, 1 (1981), pp. 271-72; P. G. GUZZO, in *Aparchai. Nuove ricerche e studi sulla Magna Grecia e la Sicilia antica in onore di P. E. Arias*, Pisa 1982, pp. 53-61. Cirene: C. DOBIAS-LALOU, *Noyau grec et éléments indigènes dans le dialect cyrénéen*, in «Quaderni di Archeologia della Libia», XII (1987), pp. 85-91; D. WHITE, *Demeter Lybissa. Her Cyrenaean Cult in Light of the Recent Excavations*, *ibid.*, pp. 67-84.

mondiale. I Greci d'Ucraina e della Crimea non sono i discendenti degli antichi coloni, e l'origine delle isole linguistiche nelle Puglie e in Calabria è tuttora alquanto discussa. Delle città ellenistiche in Medio Oriente sono spariti persino i nomi, salvo eccezioni, sostituiti dagli antichi nomi orientali preellenistici: la tendenza è anteriore alla conquista islamica, perché era già nota ad Ammiano Marcellino[97] Quello che resta oggi della grecità d'oltremare sono le imponenti tracce archeologiche, architettoniche e artistiche delle colonie stesse e della straordinaria irradiazione commerciale e culturale al di là dei confini delle aree coloniali stesse – a Pisa, a Vix, ad Angers, a Heuneburg, persino a Stoccolma – e la memoria nelle fonti letterarie della gloria, delle vicissitudini e della decadenza di questa grande civiltà periferica antica. Nessuno nega alla colonizzazione greca un posto d'onore nella storia del mondo antico. Ma furono l'apertura degli orizzonti geografici e gli incontri con l'alterità culturale a generare nelle aree periferiche situazioni di fermento intellettuale inimmaginabili, in età arcaica, nei cantoni allora chiusi e provinciali dell'Ellade metropolitana. Si sa che le colonie furono all'avanguardia delle legiferazioni scritte e delle riforme politiche, dell'arte urbanistica, delle scienze e della filosofia, della poesia epica e lirica, della medicina e della retorica. Il contributo dell'esperienza coloniale greca alla nozione di civiltà, al pensiero utopico, alle riflessioni metastoriche sull'esilio e sull'idea di patria e al pensiero cosmopolitico, è innegabile; ed è pacifico che attraverso l'ellenizzazione di Roma, alla quale parteciparono attivamente le colonie greche d'Occidente nelle sue fasi iniziali, la civiltà coloniale greca giocò un ruolo anche nel lungo processo di trasmissione della cultura ellenica all'Europa medievale e moderna. Ma tutto ciò non deve obliterare il fatto elementare che, come ogni organismo sociale, le colonie greche vissero – talvolta secoli, talvolta appena pochi anni –, fiorirono, decaddero e sparirono. Strabone centrava la sua attenzione, usualmente, sulle fasi iniziale e finale nella storia delle città. La storiografia antica sviluppò uno schema di storia locale che si articola attorno ai momenti esistenziali di fondazione, evacuazione, ripopolamento, rifondazione e distruzione. Utilizzando schemi analoghi ma con metodi critici moderni, deve essere possibile condurre un esame comparativo delle fasi storiche delle singole colonie o aree coloniali, dal momento dell'insediamento iniziale a quello della sparizione definitiva, per arrivare a un bilancio statico e culturale approssimativo dello «stato della grecità d'oltremare» in ogni secolo o mezzo secolo di storia, e a una valutazione documentata dei rapporti di forza tra espansione e ripiegamento

AMMIANO MARCELLINO, 14.8.6.

coloniale. Da un esame del genere dovrebbe emergere una visione assai piú ampia e diversificata dell'esperienza secolare multiforme di cui si è trattato in queste pagine.

Non è possibile appurare, in base alle testimonianze che possediamo, in qual misura «i Greci» – in quanto collettività culturale cosciente – si ritenessero i «primi inventori» dell'emigrazione e della decolonizzazione. Alcuni intellettuali apparentemente lo credevano. Pausania, per esempio, opinava che l'emigrazione arcadica in Italia al tempo di Enotro fosse stata la prima migrazione umana in terra straniera[98] Ma questa migrazione, che i cronografi ellenistici collocavano nella 17ª generazione avanti la guerra di Troia, apparteneva al mondo del mito. Per quel che riguarda la colonizzazione storica, «i Greci» ritenevano apparentemente di essere stati preceduti dai Fenici. Sapevano anche di altri popoli barbari, quali gli Egiziani e gli Assiri, che avevano colonizzato terre straniere. Né sarebbe ragionevole pensare che l'Europa moderna avesse avuto bisogno di «riinventare» le sue prime esplorazioni geografiche, conquiste e colonizzazioni, riflettendo sul modello greco: le prime riflessioni storiche moderne sulla colonizzazione greca sono infatti di molto posteriori alla scoperta del Nuovo Mondo e agli inizi dell'espansione europea. Tuttavia, l'esperienza greca costituí indubbiamente un «modello» ad uso degli storici e intellettuali europei negli ultimi due secoli con cui istituire un raffronto. È in questi termini che ci sembra legittimo parlare dell'«attualità» storica e ideologica della colonizzazione greca.

Nei primi due secoli e mezzo dell'età moderna l'interesse per la colonizzazione greca non eccede i limiti della pura erudizione antiquaria. Erano allora in voga le compilazioni fatte su testi antichi liberamente parafrasati e ordinati secondo un criterio cronologico o geografico convenzionale: come esempi tipici si possono citare le opere di Tommaso Fazello (1558) e di Filippo Cluverio (1619) sulla Sicilia antica. L'interesse era per le antichità locali, non per la storia della colonizzazione. Di senso critico sarebbe inutile parlare in queste opere, e l'abitudine di elencare tutte le colonie leggendarie con date precise, tra il 1931 a.C. e il ritorno degli Eraclidi, si mantenne sino all'alto secolo XIX, come dimostra l'opera di Raoul-Rochette. Non mancano ovviamente le eccezioni: il Caruso (1716), per esempio, non nascondeva i dubbi sulla cronologia delle colonie arcaiche e criticava i metodi dei suoi predecessori. Ma neanche la riscoperta dei templi di Pae-

[98] PAUSANIA, 8.3.5.

stum e i primi scavi di Pompei servirono a estendere l'interesse degli eruditi oltre i limiti delle cognizioni antiquarie[99].

L'attualità politica, giuridica e ideologica della colonizzazione greca si presentò dinanzi agli intellettuali europei solo nei due ultimi secoli, in rapporto a tre grandi processi storici: la guerra d'indipendenza delle colonie americane, l'imperialismo europeo e la decolonizzazione del Terzo Mondo dopo la seconda guerra mondiale. I conflitti fra Gran Bretagna, Francia e le rispettive colonie in America avevano posto, nel corso del secolo XVIII, l'attualità del problema dei rapporti giuridici fra colonie e metropoli nel mondo greco. Ne sono prova sufficiente gli scritti di J.-P. de Bougainville (1745) e di Chr. G. Heyne (1766), nei quali l'«autonomia» delle colonie antiche (tranne quelle dei Romani) viene contrapposta alla soggezione assoluta delle colonie moderne, con riferimento particolare alle colonie britanniche. Ma è principalmente sullo sfondo della rivoluzione americana che si moltiplicano le riflessioni comparative. Apre la lista un'opera pubblicata anonima in Gran Bretagna nel 1777 da William Barron, che suscitò immediatamente la reazione di J. Symonds (1778) e fu tradotta in francese. Fece seguito uno scritto di G. E. J. de Sainte Croix, uscito a Filadelfia nel 1779. Nel 1783 il marchese de Chastellux, criticando la voga americana dei simbolismi repubblicani romani, invitava a una diversa metafora, quella della colonia greca, e dichiarava che Siracusa, Massalia, Crotone o Agrigento non avevano avuto nulla da invidiare alle rispettive metropoli. L'immagine della colonia che supera la metropoli per prosperità economica, libertà politica e nelle arti fu usata anche da altri intellettuali europei filoamericani, per lo piú simpatizzanti per le istituzioni della nuova repubblica d'oltremare. Ma l'intento principale di queste e altre opere del tempo era il raffronto tra la dipendenza giuridica e politica delle colonie moderne e il modello greco dell'indipendenza. Nel 1815 Raoul-Rochette era già pienamente conscio del rapporto diretto fra la guerra d'indipendenza americana e la copiosa bibliografia contemporanea di studi sulla colonizzazione greca. Egli faceva osservare, da un lato, che nell'antichità greca il distacco degli emigranti dalla madrepatria era talvolta violento e doloroso, e che quindi non poteva avere creato sempre o subito un clima di rapporti amichevoli tra colonia e metropoli: dopo tutto, osservava Raoul-Rochette, anche tra gli emigranti greci abbondavano i profughi e i proscritti. Ma d'altra

[99] T. FAZELLUS, *De rebus Siculis decades duae, nunc primum in lucem editae*, Panormi 1558; PHILIPPI CLUVERII *Sicilia antiqua cum minoribus insulis adjacentibus, item Sardinia et Corsica*, Lugduni Batavorum 1619; G. B. CARUSO, *Memorie istoriche di quanto è accaduto in Sicilia dal tempo de' suoi primieri abitatori, sino alla coronazione del Re Vittorio Amedeo, raccolte da' piú celebri scrittori antichi e moderni*, I-III, Palermo 1716; D. RAOUL-ROCHETTE, *Histoire critique de l'établissement des colonies grecques*, I-IV, Paris 1815.

parte, secondo questo studioso l'atto di fondazione stava all'origine dei rapporti filiali tra metropoli e colonia, per cui l'idea di ribellione equivaleva al parricidio; tuttavia, i doveri della colonia verso la metropoli gli parevano essenzialmente cultuali e civili, dimodoché la libertà giuridica e politica delle colonie sarebbe normalmente rimasta illesa. Però, secondo il Raoul-Rochette, col passare del tempo i rapporti si deterioravano: quando le colonie prosperavano, le offerte volontarie si trasformavano in tributi e i coloni diventavano sudditi della metropoli. Ma questi sarebbero atti illegali da parte delle metropoli: «la coraggiosa resistenza di alcune colonie deluse le speranze dell'ambizione», e spesse volte «le imprese dirette contro la loro indipendenza divennero per loro occasione e sorgente di libertà»[100] Sarebbe stato un errore dei Romani l'avere imitato queste forme di oppressione illegale. Raoul-Rochette non lascia insomma dubbi sulla sua posizione ideologica in materia. Con questi raffronti e analogie veniva ribadita ancora una volta la priorità degli Antichi sui Moderni, e la colonizzazione greca veniva elevata definitivamente al grado di modello idealizzato. Non mancano tuttavia, nella prima metà dell'Ottocento, tracce di interpretazioni piú realistiche della tanto decantata «indipendenza» delle colonie greche, dovuta questa, come opinava per esempio G. Cornewall Lewis nel 1841, non a una politica illuminata delle metropoli né tantomeno al rispetto degli interessi e diritti dei deboli, bensí semplicemente alla «inabilità della madrepatria ad esercitare la supremazia nei riguardi di una colonia separata da un lungo tratto di mare»[101] Generalmente parlando, però, l'idealizzazione dell'indipendenza delle colonie greche divenne, con varianti terminologiche, un luogo comune di tutte le *Storie* dell'antichità greca e persino di alcuni studi specializzati, quale *The Western Greeks* di T. J. Dunbabin (1948), nel quale l'autore confessava apertamente di avere molto appreso dall'esempio dell'Australia e della Nuova Zelanda, terre coloniali nelle quali si intrecciano l'indipendenza politica e la piena dipendenza culturale dalla madrepatria. Tra gli altri problemi riesaminati in questo periodo emerge quello delle «cause». Non a caso lo storiografo regio scozzese John Gillies (1786) vedeva un rapporto tra i disordini sociali che stanno all'origine delle migrazioni greche arcaiche e l'abolizione della monarchia nelle metropoli, e coglieva l'occasione per censurare ancora una volta la «pericolosa turbolenza della democrazia» e rivendicare i meriti del regime monarchico (il libro è dedicato a Giorgio III). Non meno ideologica, ma in tutt'altro senso, è l'opinione del Raoul-Rochette che il motivo,

[100] *Ibid.*, p. 44.

[101] G. CORNEWALL LEWIS, *An Essay on the Government of Dependencies*, London 1841, p. 179.

o scopo, della colonizzazione greca delle coste pontiche fosse stato quello di «elevare una barriera contro gli straripamenti delle nazioni barbariche, ch'erano venute in epoca ancora recente ad infestare il territorio [dei Greci]», alludendo alle invasioni cimmerche e altre in Asia Minore[102].

Durante l'età dell'imperialismo europeo prevalse, nonostante i dibattiti e le critiche, una visione sostanzialmente ottimistica della politica coloniale. Si parlava dell'espansione economica e culturale quale segno di vitalità delle grandi nazioni. Grazie alle esplorazioni geografiche, alle scoperte scientifiche e alle nuove vie di comunicazione tra continenti e civiltà diverse, la colonizzazione veniva concepita come una «apertura del mondo» (*Erschliessung der Erde*) che spinge, in termini quasi manichei, i figli della luce a fugare le tenebre della barbarie. Si distinguevano le «colonie di sfruttamento» dalle «colonie di popolamento», favorevoli tuttavia ambedue per vie diverse allo sviluppo del mondo, alla lotta contro la natura selvaggia, alla diffusione delle idee di libertà, di ragione e di scienza. In poche parole, la colonizzazione veniva identificata con la civilizzazione e il progresso, tutto a profitto anche degli stessi popoli colonizzati. Grande «carico dell'uomo bianco» che, con quel tipico misto di superiorità culturale e di atteggiamento paternalistico verso le cosiddette «razze inferiori», si era assunto per il bene dell'umanità. Nasceva anche una concezione mercantilistica e pancolonialistica della storia umana, tutta fatta in ultima analisi di espansioni e di conquiste, e punteggiata da una serie di grandi guerre coloniali per il possesso di territori contesi e per l'accesso alle materie pri-

[102] RAOUL-ROCHETTE, *Histoire* cit., I, pp. 19 sg. J.-P. DE BOUGAINVILLE, *Quels étaient les droits des Métropoles grecques sur leurs colonies?*, Paris 1745; dello stesso autore è una *Mémoire sur les découvertes et les établissements faits le long des côtes d'Afrique par Hannon, amiral des Carthaginois*, Paris 1746, con una traduzione e commento del *Periplo* di Annone, e uno scritto su Pitea (1746). CHR. G. HEYNE, *De veterum coloniarum iure eiusque caussis*, in *Opuscula academica collecta et animadversionibus locupletata*, I, Gottingae 1785, pp. 290-309 (datata il 2 luglio 1766); W. BARRON, *A History of the Colonization of the Free States of Antiquity. Applied to the Present Contest between Great Britain and her American Colonies. With reflections concerning the future settlement of these colonies*, London 1777; J. SYMONDS, *Remarks upon an Essay entituled The History of the Colonization* ecc., London 1778; G. E. J. DE SAINTE CROIX, *De l'état et du sort des colonies des anciens peuples*, Philadelphia 1779; FRANÇOIS JEAN, MARQUIS DE CHASTELLUX, *Voyage dans l'Amérique septentrionale dans les années 1780-81*, I, Paris 1788, p. 542 (cfr. C. VANN WOODWARD, *The Old World's New World*, New York-Oxford 1991, pp. 64 sgg.); D. RAOUL-ROCHETTE, *Histoire* cit., e ID., *Antiquités grecques du Bosphore cimmérien*, Paris 1822, p. 4; J. GILLIES, *The History of Ancient Greece, its Colonies, and Conquests, From the Earliest Accounts till the Division of the Macedonian Empire in the East*, I, London 1786, pp. 1 sgg., 77 sgg. Piú cauto negli analogismi tra Greci e Inglesi è E. HOENICKE, *De coloniis Graecis*, Dessaviae 1832, pp. 15 e 41. Cfr. anche D. H. HEGEWISCH, *Geografische und historische Nachrichten die Colonien der Griechen betreffend, nebst Betrachtungen über die Veranlassungen, über den Zustand und die Schiksale dieser Colonien*, Altona 1808. Per uno studio critico ancora utile cfr. W. BRUNET DE PRESLE, *Recherches sur les établissements des Grecs en Sicile jusqu'à la reduction de cette île en provence romaine*, Paris 1845.

me, agli sbocchi commerciali e agli «spazi vitali» necessari per la soluzione del problema demografico e sociale. Tutte queste nuove idee vennero largamente utilizzate anche negli studi delle colonizzazioni del passato storico, dando tra l'altro origine a una concezione «modernista», e palesemente anacronistica, delle cause, scopi ed effetti della colonizzazione greca arcaica. Oggetto di particolare ammirazione romantica divenne anche Alessandro Magno, conquistatore e civilizzatore delle stagnanti società orientali: l'ellenismo dell'età dell'imperialismo europeo era una civiltà emintemente urbanistica, commerciale e scientifica, in continua espansione e a profitto di tutte le popolazioni del Medio Oriente.

Gli analogismi impressionistici e sbrigliati divennero di moda. E. Curtius, in una nota prolusione in onore del Kaiser (1883), dichiarava i Greci «Maestri della colonizzazione» (come di tante altre arti) e i Tedeschi come i loro discepoli piú fedeli. I Tedeschi traversano l'Oceano – il «nostro Mediterraneo» – in tutte le direzioni, per diboscare foreste e dissodare terreni incolti, e grazie all'unità nazionale essi non si sentono piú sudditi di stati stranieri ma concittadini del Reich. La politica di tutte le grandi potenze, sentenziava il Curtius, fu sempre commerciale e coloniale, a cominciare dalle guerre di Troia e di Lelanto alle guerre persiane e del Peloponneso e sino all'età moderna. Nel 1892, H. Dondorff vedeva nelle varie ondate della colonizzazione greca veri e propri modelli storici, imitati e ripetuti ciclicamente nelle età posteriori, e osservava che la storia greca, come la storia germanica, si era aperta con una *Wanderung*, elemento tipico della giovinezza dei popoli; e teneva anche a sottolineare che nelle aree coloniali greche, come in Prussia e in America, la vita economica, politica e culturale si era sviluppata prima e piú rapidamente che in madrepatria, grazie alla mancanza di inibizioni tradizionali e all'incontro con civiltà diverse. A Chio si sviluppò una nuova forma di schiavismo mercantile, analogamente a quello che avvenne nel Nuovo Mondo per invigorire la manodopera delle colonie. Nelle colonie greche, vere e proprie «società per azioni capitalistiche», si creò secondo il Dondorff il capitale, in rapporto alla ricerca dei metalli e all'invenzione della moneta, e vi fiorirono le arti e le scienze quando la Grecia metropolitana era ancora un paese arretrato. Anche le crisi sociali della Grecia arcaica parvero al Dondorff un effetto della colonizzazione, pensando alla «analogia» del rapporto fra la scoperta dell'America e la guerra dei contadini in Germania nel 1525. Nello stesso anno 1892, G. Herzberg ripeteva le solite analogie pur considerando la colonizzazione greca come un fenomeno unico: cosí come la sovrappopolazione nella Germania medievale aveva portato alla creazione di una «Neues Deutschland» tra l'Elba e il Danubio, i Greci si erano espansi attraverso l'Egeo estendendo all'Asia Minore il continuo della grecità. La

colonizzazione greca era dunque un modello: le forme coloniali nuove e ignote ai Greci, quali le colonie di perseguitati religiosi o quelle fondate con ideali comunistici, parevano poche e marginali. Se rimaneva incomparabile il rapporto colonia/metropoli, lo Herzberg scopriva d'altra parte una quantità di «analogie» tra le colonie greche in Siria e le città baltiche, tra Naucrati e le colonie commerciali olandesi in Giappone, tra gli empori del Levante antico e i fondachi veneziani e genovesi, e si lamentava che per mancanza di testimonianze non gli fosse possibile proporre analogie anche coi Tedeschi anseatici o coi fondachi russi e scandinavi; osservava tuttavia con certo diletto che i Greci moderni, seguendo le orme dei loro antenati, proliferavano nelle loro colonie a Londra, Trieste, Odessa e Calcutta.

Prevedibilmente questa voga «modernista», che in realtà esprimeva la brama intellettuale dell'età dell'imperialismo europeo di riconoscersi e di identificarsi con l'esperienza coloniale greca quale modello eccelso e perfetto di tutte le colonizzazioni future, non poteva rimanere senza critica. La reazione piú esplicita e meglio nota è forse quella di A. Gwynn (autore, tra l'altro, di un noto scritto su *Ancient and Modern Imperialism* [1910]) in un saggio famoso (1918), che si meritò il premio Cromer. Gwynn capovolgeva le tesi dominanti sulle cause della colonizzazione greca arcaica, le quali andrebbero ricercate nella sovrappopolazione e nella crisi agraria, non negli interessi commerciali, e dichiarava che i Greci in fondo non scoprirono terre nuove, che la loro colonizzazione era pianificata e non lasciata all'iniziativa privata, e che i Greci non andavano oltremare per evangelizzare i popoli non civili[103]

Sino alla metà del nostro secolo il «grande assente» nelle riflessioni europee sulla colonizzazione greca erano le popolazioni indigene, menzionate eventualmente come oggetto passivo, mai come compartecipe attivo di un grande processo di trasformazione economica e culturale. Gli indigeni, raramente menzionati coi loro propri etnici, erano semplicemente quei popoli che i Greci cacciavano con la forza o asservivano, o coi quali si accor-

[103] E. CURTIUS, *Die Griechen als Meister der Colonisation*, Berlin 1883; H. DONDORFF, *Über Colonisation bei alten Hellenen*, in «Neue Jahrbücher für Philologie und Paedagogik», CXLVI (1892), pp. 37-46, 82-89, 117-30; G. HERTZBERG, *Kurze Geschichte der altgriechischen Kolonisation*, Gütersloh 1892. Sul problema della scelta dei siti cfr. G. HIRSCHFELD, *Zur Typologie griechischer Ansiedlungen im Altertum*, in *Historische und philologische Aufsätze Ernst Curtius gewidmet*, Berlin 1884, pp. 353-73; A. GWYNN, *The Character of Greek Colonisation*, in «Journal of Hellenic Studies», XXXVIII (1918), pp. 88-123. Sulle ideologie della colonizzazione ellenistica tra il 1850 e il 1950 cfr. P. BRIANT, *Impérialismes antiques et idéologie coloniale dans la France contemporaine: Alexandre le Grand model colonial*, in «Dialogues d'histoire ancienne», V (1979), pp. 283-92; cfr. anche in «Klio», LX (1978), pp. 57 sgg. Lo spirito «manicheo» aleggia nell'opera del Lüthy; cfr. anche M. E. WHITE, *Greek Colonisation*, in «Journal of Economic History», XXI (1961), pp. 443 sgg.

davano talvolta per insediarsi nelle loro terre. Talora si accennava all'influsso deleterio e brutalizzante degli indigeni sui coloni, attribuendo per esempio la crudeltà di Feretima[104] all'ambiente feroce africano[105] I casi noti di ibridazione etnica venivano spiegati supponendo che le mistioni antiche fossero piú agevoli di quelle moderne grazie al minore dislivello razziale e culturale tra coloni e indigeni. Lo Hertzberg, per esempio, respingeva qualsiasi analogia fra i Siculi o gli Enotri e i pellirosse americani o gli aborigeni australiani. Il Gwynn sottolineava l'inesistenza nel mondo coloniale greco di conflitti religiosi paragonabili a quelli che travagliavano ai suoi tempi i paesi musulmani colonizzati. Il problema della resistenza culturale delle colonie greche era stato notato molto sporadicamente. Il Raoul-Rochette aveva a suo tempo opinato che la resistenza delle colonie si indebolisse sotto i regimi tirannici; faceva l'esempio del Bosforo Cimmerico e interpretava a modo suo l'episodio di Skyles a Olbia[106] come un primo segno del capovolgimento dei rapporti di forza tra coloni e indigeni nell'area pontica. Altri studiosi accettavano gli stereotipi dei Dori «resistenti» e degli Ioni «effeminati» di fronte all'influsso culturale straniero. Di regola, tuttavia, il problema indigeno veniva marginalizzato. L'apporto dell'archeologia ebbe indubbiamente un influsso considerevole e molto benefico sull'approccio al problema, ma non ne mutò sostanzialmente l'impostazione, riducendolo per lo piú alla sfera dei rapporti commerciali e dell'ellenizzazione, concepita questa come acculturazione meramente recettiva da parte degli indigeni. Si pensi all'opera del Dunbabin citata sopra, inconcepibile senza gli scavi di Paolo Orsi, nella quale l'autore si dichiarava tuttavia «propenso ad accentuare la purità della cultura greca nelle città coloniali», non avendo trovato molte testimonianze sulla fusione greco-indigena o sui prestiti culturali dei coloni alle popolazioni circostanti (facendo qualche eccezione in campo linguistico e religioso) e considerando la storia delle culture indigene come una vicenda di continua decadenza sin dal momento del loro primo incontro con la civiltà greca (pensando forse per analogismo alla sorte della cultura aborigena in Australia).

Le posizioni eterodosse naturalmente non mancavano. La storiografia di ispirazione marxista, e specialmente quella sovietica, aveva sempre sottolineato il ruolo attivo e militante delle popolazioni indigene, ridimensionando radicalmente il ruolo della civiltà classica all'interno di una storia universale dell'antichità, e glorificando la resistenza fisica e culturale dei

[104] ERODOTO, 4.202.

[105] C. W. COX, *A History of Greece*, I. *From the Earliest Period to the End of the Persian War*, London 1874, pp. 172-73 (il cap. VIII, pp. 141-83, è intitolato *Hellas sporadikê*).

[106] ERODOTO, 4.78-80.

popoli colonizzati alla penetrazione greca, giudicata quest'ultima molto disinvoltamente come imperialistica e colonialistica. In senso analogo avevano influito certe ideologie nazionalistiche: si pensi per esempio alla storia «decolonizzata» della Magna Grecia di Emanuele Ciaceri (1924-40), concepita come la «storia di popoli stante a sé ed avente uno sviluppo suo proprio e caratteristico»[107]; alla «decolonizzazione» della storia dei Greci in India, considerata non piú come un capitolo di storia ellenistica (Tarn) ma come parte integrale della storia dell'India (Narain); o alla glorificazione della resistenza ebraica all'ellenismo in certa storiografia teologica o nazionalista. Ma questi indirizzi eterodossi o dissidenti erano piuttosto marginali[108]. Il clima mutò radicalmente solo in seguito alla seconda guerra mondiale e alla grande decolonizzazione in Asia e Africa, e particolarmente in rapporto all'insurrezione algerina (1954-62), modello paradigmatico di decolonizzazione moderna. Scritti quali *Portrait du colonisé* di Albert Memmi (1957) e *Les damnés de la terre* di Frantz Fanon (1961, con prefazione di J.-P. Sartre) imponevano agli intellettuali europei un radicale cambiamento di ottica: il punto di vista dei popoli colonizzati. È stato notato un sincronismo simbolico: nello stesso anno 1961 si teneva a Taranto il primo Convegno di studi sulla Magna Grecia, dedicato al tema *Greci e Italici in Magna Grecia* e presentato da Pietro Romanelli con parole programmatiche: «l'incontro tra coloni immigrati e popolazione locale: Greci e Italici: ché è ormai idea universalmente accolta che la civiltà fiorita tra il VII e il IV secolo a.C. nell'estremo lembo d'Italia non fu affatto l'esclusivo apporto dei coloni venuti di Grecia, ma il risultato del felice vicendevole scambio di idee e di pensiero, tra questi coloni e le genti che essi trovarono nella nuova patria»[109] Nell'ultimo trentennio il rapporto coloni/indigeni è diventato il tema privilegiato negli studi e congressi dedicati alla colonizzazione greca o alla storia di determinate aree coloniali antiche. Molto in questo mutamento è certamente dovuto alle scoperte archeologiche della seconda metà del nostro secolo: la convivenza e i legami commerciali e culturali nelle aree coloniali sono oggi documentati in misura

[107] E. CIACERI, *Storia della Magna Grecia*, I-III, Milano-Roma 1924-32, I², p. XV (2ª ed. del vol. II, 1940).

[108] W. W. TARN, *The Greeks in Bactria and India*, Cambridge 1938 (3° ed. Chicago 1985), p. XX; A. K. NARAIN, *The Indo-Greeks*, Oxford 1957, p. 11.

[109] Atti del Convegno di studi sulla Magna Grecia, I, Taranto 1961, p. 2. Cfr. A. PRIETO ARCINIEGA, il *Prólogo*, in N. SANTOS YANGUAS e M. PICAZO, *La colonización griega: comercio y colonización de los griegos en la antigüedad*, Madrid 1980; G. NENCI, *Introduzione* a *Forme di contatto* cit., pp. 1-4; W. GOEGEBEUR, in C. SAERENS e altri (a cura di), *Studia varia Bruxellensia*, Leuven 1987, pp. 55 sgg.; J.-P. DESCOEUDRES, *Introduction* a *Greek Colonists* cit., pp. 1-12. Agli studi sulla Magna Grecia nel nostro secolo è dedicato *Un secolo di ricerche in Magna Grecia*, Atti del Convegno di studi sulla Magna Grecia, XXVIII, Taranto 1989.

inimmaginabile all'inizio del secolo; ma il fattore decisivo in questo mutamento di interessi e di ottica resta tuttavia il nuovo clima ideologico dell'età postcolonialista. La centralità dei problemi delle comunicazioni interculturali, dell'acculturazione e deculturazione, delle culture miste, delle emarginazioni socio-culturali, dell'identità etnica, storica e culturale dei popoli del Terzo Mondo, del relativismo culturale (i «barbari» tra virgolette o, meglio, i «non-greci») e, contemporaneamente, l'effetto traumatico della seconda guerra mondiale, la reazione morale all'imperialismo, al razzismo, al genocidio, stanno alle origini di questo significativo capovolgimento intellettuale. Una delle preoccupazioni costanti negli studi contemporanei è stata quella di riconfermare ripetutamente il fatto che i Greci non erano razzisti (e certamente non lo erano, nel senso biologico del termine, se non altro perché, come argutamente osservava Louis Gernet nel 1943, non sapevano misurare i crani)[110]. L'intero campo degli studi della colonizzazione greca è stato «decolonizzato» mentalmente nell'ultimo trentennio dalle interferenze e manipolazioni ideologiche dell'età precedente, generando una ristrutturazione dell'intera tematica. Sono emersi problemi nuovi, quali il rapporto città/territorio, la funzione della donna nella colonizzazione, il bilinguismo e biculturalismo nelle aree periferiche, l'incontro con l'alterità ecc., temi discussi in una serie di congressi internazionali dai titoli significativi, quali *Grecs et barbares*[111]; *Le rayonnement des civilisations grecque et romaine sur les cultures périphériques*[112]; *Simpósio internacional de colonizaciónes*[113]; *Le genti non greche in Magna Grecia*[114]; *Assimilation et résistance à la culture gréco-romaine dans le monde ancien*[115]; *Forme di contatto e processi di trasformazione nelle società antiche*[116]; *Greek Colonists and Native Populations*[117]; *Hérodote et les peuples non grecs*[118]; e il *First International Congress on the Hellenic Diaspora, from Antiquity to Modern Times*[119]. Molti lavori importanti si inseriscono in questa attuale gamma di interessi; sta emergendo anche un nuovo tipo di studi comparativi di fenomenologia coloniale antica e moderna, ancora alquanto rudimentali[120]

[110] Ristampato in *Les Grecs sans miracle*, Paris 1983, pp. 359-60.
[111] Entretiens Hardt, 1962.
[112] VIII Congresso internazionale di archeologia classica, Parigi 1965.
[113] Barcellona e Ampurias, 1971.
[114] XI Convegno di studi sulla Magna Grecia, Taranto 1971.
[115] VI Congresso della FIEC, Madrid 1976.
[116] Cortona, 1981.
[117] I Congresso australiano di archeologia classica, Sydney 1985.
[118] Entretiens Hardt, 1988.
[119] Montreal-Atene 1989.
[120] S. GRUZINSKI e A. ROUVERET, *«Ellos son como niños». Histoire et acculturation dans le*

Se l'attuale rinascita in alcuni paesi europei di moti autonomistici regionali possa in futuro produrre un qualche impatto anche sullo spirito degli studi sui rapporti fra indigeni e immigranti nelle aree geografiche del passato storico, è un problema rispetto al quale ci sembra ancora prematuro prendere posizione. Ma è senz'altro lecito pronosticare, piú generalmente, che il modello della colonizzazione greca non cesserà anche in futuro di rinnovarsi continuamente, alla luce di nuove esperienze di contatti umani e di trasformazioni di società e di cultura.

Mexique colonial et l'Italie méridionale avant la Romanisation, in «Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'Ecole française de Rome», LXXXVIII (1976), pp. 159-219; DESCOEUDRES, *Introduction* cit., pp. 1-12. Altri negano recisamente qualsiasi possibilità di confronto fra le colonizzazioni antiche e i colonialismi moderni: cfr., per esempio, R. LURAGHI, *Ascesa e tramonto del colonialismo*, Torino 1964.

ALAIN SCHNAPP

Città e campagna.
L'immagine della «polis» da Omero all'età classica

In Occidente, il rapporto di complementarità tra spazi urbani e rurali fa parte delle nostre esperienze quotidiane. Tale rapporto, saldamente radicato nella nostra civiltà dall'alto Medioevo in poi, ha invariabilmente determinato lo sconcerto dei viaggiatori occidentali di fronte alle città arabe o cinesi: essi scoprivano allora che lo spazio urbano poteva essere regolato da altri principî e che il paesaggio poteva essere organizzato secondo altri criteri, diversi da quelli che erano loro familiari. Le città moderne ci hanno fatto smarrire questo senso di contiguità e di complementarità ancora cosí vivo negli uomini dei secoli XVII e XVIII. Nel 1540, come ricorda Fernand Braudel, un'incursione di corsari algerini poteva cogliere di sorpresa una città che la vendemmia aveva letteralmente svuotato[1]: la stessa tattica venne impiegata da Epaminonda quando ordinò ai suoi cavalieri di sorprendere Mantinea deserta per i lavori di mietitura[2]. Nei tempi moderni, l'instabilità dei piccoli centri in cui si intrecciano attività rurali e urbane rappresenta un problema amministrativo di particolare rilievo per politici e burocrati. Esiste, tuttavia, tra le piccole concentrazioni urbane e le metropoli un filo continuo, una relazione stabile che fa sí che una città non sia un villaggio: «di là dai diversi caratteri originali, [le città] parlano tutte un medesimo linguaggio fondamentale: il dialogo ininterrotto con le campagne, prima necessità della vita quotidiana; il rifornimento in uomini, non meno indispensabile dell'acqua alla ruota del mulino; il contegno, la volontà delle città di distinguersi dalle altre; la loro situazione obbligata al centro di reti di collegamenti piú o meno lontani...»[3]. La *polis* greca è spesso apparsa come l'esempio iniziale di quel modello di sviluppo urbano in cui si confondono città e campagna: Atene, con la sua popolazione rurale che si riversa sul mercato e sull'*agora*, ne è l'archetipo. Essa, infatti, offre allo

[1] F. BRAUDEL, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme (XV^e-XVIII^e siècle)*, I. *Les structures du quotidien: le possible et l'impossible*, Paris 1979, p. 429 [trad. it. *Civiltà materiale, economia e capitalismo (secoli XV-XVIII)*, I. *Le strutture del quotidiano*, Torino 1982, p. 457].

[2] SENOFONTE, *Elleniche*, 7.5.14.

[3] BRAUDEL, *Civilisation matérielle* cit., p. 423 [trad. it. p. 451].

storico (soprattutto dopo la riforma di Clistene) un quadro di integrazione socio-politica tra città e territorio circostante particolarmente complesso per la raffinatezza dei suoi monumenti, dei suoi templi, delle sue piazze, del suo porto. Basta però volgere lo sguardo verso Sparta – tale paradosso è peraltro tipico della storia greca! – per ritrovare un contraltare al modello ateniese: distinzione politica netta tra città e campagna, assenza quasi totale di monumenti, rifiuto di qualsiasi pratica economica. La città greca, cosí com'è stata pensata e concepita dall'antichità ai giorni nostri, è stata soggetta alle vicissitudini della storia. Polibio e gli storici romani ne hanno trasmesso un'immagine piú simile a quella di una città romana: gremita di cittadini, abbellita dei piú diversi monumenti pubblici, fortificata per mezzo di grandi mura e separata dalla campagna. Cosí, la città greca ha finito per incarnare un modello architettonico, una città-simbolo contrapposta alla barbarie dei tempi primitivi. Quando Sigmund Meisterlin, uno dei primi umanisti tedeschi, volle far rappresentare la nascita della città di Augsburg (Augusta), le diede le sembianze di una città medievale, una via di mezzo tra il fortino del basso impero e i campi trincerati dei signori dell'anno mille: uno spazio edificato, racchiuso da una stecconata in legno che si contrappone alle caverne e alle capanne dei Germani primitivi. Maarten van Heemskerk, invece, proprio in quegli stessi anni (metà del XVI secolo), raffigura una città greca piena di reminiscenze dell'antichità classica: il porto di Rodi è un paesaggio fittizio in cui si alternano edifici vagamente romani, facciate di monumenti a forma d'anfiteatro e torri medievali. Per avere un'immagine «realista» di Atene con tutte le specificità topografiche del suo paesaggio, bisogna attendere la cosiddetta «pianta dei Cappuccini» del XVII secolo. È solo a partire da questa data che, con il procedere delle esplorazioni in Grecia, si formerà un'immagine di Atene in cui poco alla volta si distinguerà l'architettura romana da quella greca. A tale riguardo, sono degni di nota i considerevoli sforzi di un viaggiatore del XVII secolo come Spon, di un antiquario del calibro di Fourmont e le fatiche di Stuart e Revett che culmineranno nelle *Antichità di Atene*. Dal Rinascimento in poi, gli antiquari si sono caparbiamente sforzati di liberare la città antica dal suo involucro medievale, per poter infine distinguere la città greca da quella romana, fino a ricostruire, grazie agli studi dei filologi e archeologi tedeschi della metà del XIX secolo, l'immagine di una città regolare, secondo il modello d'Ippodamo, articolata a scacchiera, e prototipo di una nuova idea di pianificazione urbanistica. Cosí, il *Leitmotiv* della città antica accompagna ininterrottamente i nostri legami con la civiltà greca. D'altronde, lo si potrebbe seguire, questo «motivo di fondo», sia sul piano architettonico – come si è appena fatto – che su quello storico. Gli uomini del Rinascimento, per esempio, hanno concepito una città antica molto piú simile a Roma che

ad Atene o Sparta, e la città illuministica resta piú una città romana che greca. Ma la riscoperta progressiva della Grecia rappresenta anche l'occasione di un confronto storiografico, vivace già nel XVIII secolo per opera di Montesquieu, Rousseau e Helvétius, tra modello spartano e modello ateniese. Ed è proprio Sparta ad essere preferita dagli illuministi in quanto immagine di una società integrata, di un sistema educativo collettivo, di una costituzione mista, nel contempo monarchica, aristocratica e democratica, là dove Atene sembra piú che altro una città in crisi, facile preda di demagoghi e di fazioni. Il modello spartano, però, non è esente da difetti. L'ostacolo principale non consisteva tanto nel fatto che Sparta, dal punto di vista architettonico, non presentasse nessuna «visibilità» o identificabilità, quanto nell'assenza, al suo interno, di quei cittadini che gli uomini dei Lumi consideravano alla stregua di colleghi: i filosofi e gli artisti. Il XIX secolo, invece, come ha giustamente dimostrato Pierre Vidal-Naquet, si mostrerà piú «ateniese» che «spartano», e la repubblica dei professori, sempre piú numerosi, troverà una fonte d'ispirazione piú stimolante nella storia di Atene che in quella di Sparta: «il ruolo centrale della democrazia ateniese nella storia greca è l'opera del liberalismo borghese della prima metà del XIX secolo, e, nella fattispecie, del radicalismo inglese»[4]

Con la rivoluzione dell'*Altertumswissenschaft* [scienza dell'antichità] nel XIX secolo si è forgiata quell'immagine della città greca da cui siamo ancora fortemente influenzati. Resta però il fatto che la *polis* è un'istituzione molto diversa dalla città moderna e che, al pari di quest'ultima, si presta molto male a fornire una tipologia coerente. Se, insieme agli archeologi e agli urbanisti, si riduce la città all'insieme delle sue funzioni politiche, dei suoi spazi pubblici, delle sue delimitazioni architettoniche come piazze o mura, allora non vi è alcun dubbio (malgrado l'esempio contrario di Sparta) che quello che noi definiamo città affonda in parte le sue radici nella città greca. Ma le differenze potrebbero superare le affinità. Mentre, infatti, gli archeologi considerano la città come un modello immodificabile, gli storici (benché divisi in primitivisti e modernisti) si impegnano a mettere in evidenza la specificità della città antica rispetto a quelle medievali e moderne. Nella città antica, per esempio, il contadino risiedeva nello spazio urbano: proprio il contrario di quel che capita nel Medioevo. L'industrializzazione, infine, ha eretto tra la città medievale e il mondo moderno una barriera insormontabile[5] Anche se la città degli archeologi sembra a volte molto

[4] P. VIDAL-NAQUET, *Tradition de la démocratie grecque*, prefazione a M. I. FINLEY, *Démocratie antique et démocratie moderne*, Paris 1976, p. 37.

[5] M. I. FINLEY, *La cité antique de Fustel de Coulanges à Max Weber et au-delà*, in ID., *Mythe, mémoire, histoire, les usages du passé*, Paris 1981, pp. 89-120.

distante da quella degli storici, non bisogna cedere all'illusione della continuità. I Greci si servivano della distinzione città/campagna al nostro stesso modo? o, per l'ennesima volta, quella Grecia antica, che ci sembrava cosí vicina, non è forse molto lontana dalla Grecia che poeti, antiquari e urbanisti hanno spesso proposto alla nostra immaginazione?

1. *Gli uomini delle origini e la nascita della «polis».*

I Greci delle città erano consapevoli di essere gli eredi di una lunga storia umana e, perciò, hanno tentato di offrire una griglia di scansione storica all'evoluzione sociale dalle origini dell'uomo alla nascita della *polis*. Protagora – o, meglio, Platone – ci narra l'origine dell'umanità ricorrendo al mito di Prometeo:

> Ora Epimeteo, la cui sapienza era imperfetta, aveva già distribuito, senza farci caso, tutte le facoltà agli esseri privi di ragione: gli restava da occuparsi solo del genere umano. Disperato com'era, non sapeva che cosa fare. Mentre esitava in questo modo, sopraggiunse Prometeo per vedere a che punto fossero le cose e si accorse che tutte le creature erano fornite del necessario secondo le loro esigenze e che solo l'uomo era nudo, senza scarpe, senza coperte e senza armi[6].

L'uomo, nudo, di fronte agli animali e alle intemperie è molto piú inerme degli altri esseri viventi. Prometeo gli offre un sapere appropriato e il fuoco: questo elemento, appunto, è la condizione per mettere in pratica la sua capacità tecnica; senza di esso «l'intelligenza non potrebbe essere acquisita e non sarebbe di nessuna utilità»[7]. Il fuoco è necessario alla sussistenza di un'umanità incapace di sviluppare le sue doti senza il soccorso concorde di Efesto e Atena. È dunque grazie alla rivelazione delle tecniche metallurgiche e delle varie competenze di Atena che giunge il tempo dell'avvento dell'umanità. Prometeo, quindi, non porge agli esseri umani il mezzo di affrancarsi dall'animalità, ma solo l'insieme di tecniche che li potranno rendere artigiani, che permetteranno loro di padroneggiare i mestieri specializzati: Prometeo è piú un eroe della proto-storia che della preistoria. D'altra parte, il furto del fuoco non è stato forse perpetrato in una proto-città? Prometeo, infatti, si deve accontentare di quanto si trova a sua disposizione nella fucina di Efesto e di Atena, visto che non gli è dato di accedere all'acropoli difesa dalle «terribili sentinelle di Zeus». Il mito di Protagora non si sofferma affatto sulla lunga acquisizione, da parte del-

[6] PLATONE, *Protagora*, 321c.
[7] *Ibid.*

l'umanità, delle procedure primitive per il taglio della pietra o per la fabbricazione degli utensili. Sembrerebbe che tutto sia concesso all'uomo in una rapida sequenza di scoperte:

> poiché l'uomo condivideva, innanzitutto, il destino degli dèi (a causa della sua parentela divina), fu il solo tra gli animali ad adorare le divinità, a costruire altari e a riprodurre immagini divine. Poi, con grande rapidità, sviluppò l'arte di articolare i suoni e le parole e inventò le abitazioni, i vestiti, le scarpe, le coperte: imparò a coltivare i prodotti della terra. Vissero cosí, all'origine, gli uomini, ognuno per conto proprio visto che nessuna città esisteva. Morivano, quindi, per l'assalto delle bestie feroci, molto piú forti di loro: il loro sapere tecnico, che bastava loro per garantirsi la sussistenza, si dimostrava insufficiente per combattere gli animali. Essi non possedevano ancora l'arte della politica, di cui combattere la guerra fa parte. Fu cosí, dunque, che cercarono di riunirsi, fondando le città per far fronte alle loro difficoltà. Ma una volta riunitisi, essi si facevano reciprocamente ingiustizie in mancanza dell'arte politica, cosí che ricominciarono a scomparire e a morire[8]

L'evoluzione dell'umanità passa attraverso una serie di acquisizioni culturali e tecniche. La tappa principale non è la scoperta dell'allevamento o dell'agricoltura, ma è rappresentata dal momento in cui gli uomini imparano a vivere in città. Da questo punto di vista, la storia mitologica di Atene assume una valenza emblematica: Cecrope, primo re dell'Attica, mostro mezzo uomo e mezzo serpente, è anche colui che riceve il dono dell'ulivo, anche se, poi, questo avvenimento precede la nascita dell'umanità. La tripolarità specifica dell'Attica, rappresentata dalla χώρα, dalla πόλις e dalla ἀκρόπολις, risale agli stessi dèi, e si impone come una semplice caratteristica geografica[9] Solo in seguito sopraggiungono gli uomini, che, dopo aver vissuto dispersi o come nomadi, vengono assegnati, per volere di Cecrope, a dodici diverse πόλεις, ciascuna munita della propria χώρα, secondo una concezione del popolamento proto-storico della città incentrata sulla sua suddivisione in villaggi[10]: e questo, perché la città non è un semplice raggruppamento di borghi, non si riduce all'integrazione armoniosa dei contadini in seno allo spazio urbano, ma rappresenta un ordine nuovo, trascendente, che si instaura come la tappa decisiva del passaggio alla civiltà. La cesura significativa che divide la storia dell'umanità si colloca quindi tra il tempo degli uomini senza città e la civiltà degli uomini riuniti nella città.

La conclusione «orientata» di Platone conduce alla definizione di regole che garantiscano il buon ordinamento della vita sociale. Ogni uomo

[8] *Ibid.*, 322b.

[9] APOLLODORO, 3.14.1. Cfr. anche J.-L. DURAND, *Sacrifice et labour en Grèce ancienne. Essai d'anthropologie religieuse*, Paris-Rome 1986, pp. 22-23.

[10] *FGrHist*, 328 F ab (Filocoro).

dispone, infatti, come dono di Zeus, di una parte di αἰδώς e di δίκη che gli permette di condividere con gli altri uomini le regole della vita in comune. Tali regole altro non sono che l'esercizio della politica. Zeus lo ribadisce ben due volte: nessuna città potrebbe esistere se tutti gli uomini non disponessero di questi due sentimenti. Solo il rispetto di quei valori rende possibile agli uomini di participare alla virtú «perché possano esserci le città»[11] La città, prima di rivelarsi un paesaggio, una creazione monumentale, incarna quell'ascesi collettiva che autorizza gli uomini a vivere in gruppo nel reciproco rispetto: la sua proiezione urbana ne è solo una conseguenza. L'immagine della città ha influito profondamente sulle società occidentali successive per il fatto che essa, nella tradizione greca, segna una chiara linea di demarcazione tra natura e cultura, tra preistoria e civiltà, tra ordine e disordine. Il paesaggio urbano non è solo individuabile e riconoscibile: esso testimonia anche del modo in cui si svolgono i rapporti interpersonali e dichiara che gli abitanti di un territorio sono qualcosa di piú che semplici produttori, guerrieri o sacerdoti. Essi sono prima di tutto cittadini.

2. *La città degli scudi.*

Tutti coloro che, instancabilmente, hanno cercato di affacciarsi sull'orizzonte della città per scorgerla proprio nello stesso modo in cui i Greci, da Omero in poi, l'avevano immaginata, si sono interrogati sulla descrizione dello scudo di Achille presente nel XVIII canto dell'*Iliade*. Nessun altro brano del poema, nessun altro testo arcaico o di età classica presenta un'immagine cosí sintetica dell'universo come quella espressa dallo scudo. Pace e guerra, mondo degli uomini e mondo degli animali, natura e città appaiono come un cosmo in miniatura, come una sequenza di emblemi significativi e propri alla *Weltanschauung* arcaica. Lessing aveva già avuto occasione di metterlo in evidenza: «in pochi quadri Omero fece del suo scudo quasi il ricettacolo della totalità del mondo»[12] Tale interpretazione dello scudo ha assillato la critica erudita, ma nessuno si è mai spinto tanto oltre quanto Georges Perrot, che aveva voluto vedere nello scudo il prototipo stesso della comunità politica: «si tratta già della vita greca con la sua eguaglianza di diritti e doveri in vigore tra tutti quegli individui che fanno parte di una stessa concentrazione urbana, con il suo ampio spazio riservato alle feste pubbliche, alle gioie del sentimento e dell'immaginazio-

[11] PLATONE, *Protagora*, 323a.
[12] G. E. LESSING, *Laocoon oder über die Grenzen der Malerei und Poësie*, 1766.

ne ... quest'arte si rivolge a tutti i figli della città; per lo spirito che l'anima è una vera e propria arte repubblicana»[13]. Lessing scorgeva nello scudo quella solidarietà universale tra gli uomini cosí cara ai pionieri dell'*Aufklärung* [Illuminismo], Perrot vi riconosceva il modello della repubblica borghese.

Nella monotonia guerresca del racconto omerico lo scudo apre uno scorcio che permette di intravedere il mondo nella sua totalità. Terra, cielo, mare costituiscono gli elementi di base di una composizione universale in cui, sotto lo sguardo onnicomprensivo del poeta, la pace controbilancia la guerra. James Redfield ha giustamente osservato che «la similitudine è una finestra attraverso cui si percepisce il mondo oltre Troia e il campo di battaglia»[14] Lo scudo è una specie di modello ridotto dell'universo che trae la sua forza da un effetto di realtà molto particolare. Pure, malgrado la disperazione degli archeologi, non è possibile ricostruire se non parzialmente quel paesaggio cosí affascinante, quelle città cosí animate. Ancor piú delle descrizioni topografiche di Pausania, la realtà complessa dei vari «quadri» che compongono la superficie dello scudo sfugge ai tentativi piú efficaci di ricostruzione visiva. Lo scudo, infatti, non è una composizione finita e tramandata all'ammirazione dei posteri, ma una metafora del lavoro artigianale e poetico, un cimento che Efesto esibisce allo sguardo degli ascoltatori. Se lo si considera, invece, come una composizione strutturata, si corre il rischio, in qualche modo, di disconoscere il vero significato del testo. Tale operazione, tuttavia, si rende necessaria al fine di consentirci l'accesso a questo microcosmo dell'universo omerico. Dalle tavole iliache del I secolo a. C. al tentativo pittorico di Vleughels nel 1715, via via fino agli archeologi moderni[15], tutte le ricostruzioni dello scudo ci fanno inequivocabilmente constatare il divorzio tra la poesia e le arti figurative. Le «πέντε πτύχες», le cinque bande, lamine o strati che ricoprono lo scudo, sono semplicemente disposte in modo concentrico? La maggior parte dei tentativi fatti per fornire un'immagine figurativa dello scudo non solo culminano in ricostruzioni fantasiose, ma partono tutti dal presupposto che il manufatto fosse composto da cinque bande concentriche, ciascuna decorata da un gruppo specifico di figure. Il testo, però, non ci dà nessuna indicazione precisa al riguardo, tranne una: l'Oceano era raffigurato sui bordi dello scudo. Certo, si può ritenere plausibile che la descrizione sia contraddistinta da una composizione concentrica, attestata peraltro su numerosi scudi dell'età arcaica, e ammettere, pertanto, che l'ordine espositivo

[13] G. PERROT, *Histoire de l'art dans l'Antiquité* (1898), Paris 1992, p. 108.
[14] J. REDFIELD, *La tragédie d'Hector. Nature et culture dans l'Iliade*, Paris 1975, p. 231.
[15] K. FITTSCHEN, *Der Schild des Achilles*, in «Archaeologia Homerica», II, 1 (1973).

proceda dal centro alla periferia, cioè dagli elementi naturali e dagli astri, all'inizio del racconto, all'Oceano, che ne segna la conclusione. Ma il testo non si lascia facilmente scomporre in cinque unità: la descrizione dello scudo si compone, infatti, di nove immagini introdotte dal prefisso ἐν accompagnato da un verbo, quale: fare, rappresentare, porre. Se si accetta l'ipotesi per cui la prima banda sia costituita dagli elementi naturali e la quinta dall'Oceano, si è costretti a disporre le scene restanti in tre cerchi concentrici. James Redfield ha proposto una soluzione ingegnosa: la seconda scena si opporrebbe alla prima in quanto vi si contrappongono il mondo degli uomini e quello naturale, rappresentato dal cielo, dalle stelle e dalle costellazioni. Il mondo degli uomini è tuttavia caratterizzato da una forte connotazione sociale e istituzionale, espressa nelle diadi guerra/pace, solidarietà/conflitto. Le cinque scene seguenti costituiscono un terzo cerchio, in cui sarebbe raffigurato l'aspetto rurale della città, la sua dimensione agricola e produttiva: l'aratura (3), la mietitura (4), la vendemmia (5), l'allevamento dei bovini (6) e degli ovini (7). A questa sequenza agricola e pastorale succede una nuova scena (8) che riprende la seconda: raffigurazione di una città in cui regna la concordia civile, l'armonia tra gli abitanti. La nona e ultima scena, quella dell'Oceano, rimanda alla prima, e il mondo della natura ritorna alla fine come in assonanza. In questo modo, «l'insieme risulta da una costruzione simmetrica tipica della poesia omerica: A-B-C-B-A»[16]. L'interpretazione di Redfield non è solo seducente, ma assomiglia anche, per diversi aspetti, a quella di Lessing. Cosí come lo scudo permette a Omero di «pensare» la città, allo stesso modo il modello metaforico individuato nell'ἔκφρασις permette a Redfield di fornire un fondamento teorico alle similitudini dell'*Iliade*. In entrambi i casi, infatti, l'immagine testuale è uno strumento di comprensione e di analisi, un mezzo per stabilire un legame tra retorica e fatti sociali. La struttura compositiva proposta da Redfield impone di ridurre le nove scene del testo a cinque temi: cosí, si corre il rischio di «condensare» le cinque immagini della vita rurale in una sola, come se quella pletora di attività agricole fosse in qualche modo imbarazzante e come se la controparte rurale della città stentasse a trovare un suo ruolo nell'archetipo della *polis*. Si potrebbero, inoltre, riscontrare tra le varie immagini altri rapporti di assonanza tanto pertinenti quanto la relazione poc'anzi ricordata tra la prima e l'ultima scena: la danza dell'ottavo quadro potrebbe essere un'allusione alle feste campestri che accompagnano i lavori nelle vigne (5). I leoni che divorano il toro nella sesta scena ricordano da vicino l'imboscata che gli assediati avevano teso ai bovari presso il fiume (2). Si potrebbero, infine, proporre altri modelli di

[16] REDFIELD, *La tragédie d'Hector* cit., p. 233.

corrispondenza: non c'è dubbio, però, che la questione fondamentale è quella della relazione tra città e campagna che determina l'universo iconografico della descrizione. Dal XVIII secolo in poi, gli studiosi dell'antichità si sono soffermati su questo problema. In polemica con l'interpretazione di Boivin e con la ricostruzione visiva dello scudo fatta da Vleughels – in cui le scene erano distribuite su un'unica banda concentrica intorno agli astri e alle costellazioni (fig. 1) –, Quatremère de Quincy aveva già avuto occasione di contrapporre il cerchio delle città in tempo di pace e di guerra a quello delle attività agricole: nessun ruolo particolare è tuttavia affidato all'immagine della città pacificata (8), inserita com'era in mezzo alle attività agricole come un semplice prolungamento della scena in cui si descrive l'allevamento degli ovini (fig. 2). Le ricostruzioni, invece, degli archeologi contemporanei, benché contraddittorie, sono concordi nella fedeltà al modello dei cinque cerchi. Nella ricostruzione di Murray-Rylands del 1880[17], il modello è centripeto: dopo l'Oceano si ritrova l'immagine delle due città, poi, nella terza banda, le scene rurali, nella quarta la città in festa e nella quinta, al centro, il sole e le costellazioni. Si è molto vicini, in questo caso, al modello di Redfield: vi si scorge, infatti, facilmente, la successione A-B-C-B-A, ma invertita, poiché la scena iniziale si trova sui bordi dello scudo. La ricostruzione di Weniger[18] è invece centrifuga: i temi si snodano a partire dal centro (gli astri), non piú considerato alla stregua di una banda, ma come il cardine del sistema decorativo. Si comincia dunque con le due città (1) per passare ai due cerchi successivi (2-3): quello delle attività agricole (aratura, mietitura, vendemmia) e quello delle attività pastorali e della caccia. Un modello, dunque, quest'ultimo, in cui si oppongono uno spazio coltivato (ἀγρός) e uno spazio selvatico (ἐσχατιά). I tre primi cerchi sono circondati dalla raffigurazione della città in festa (4) e dell'Oceano (5). In quest'ultimo esempio, l'ipotesi di Redfield non è piú applicabile: una nuova nozione, invece, quella di ἐσχατιά, cioè dello spazio fuori dai campi coltivati, fa la sua prima apparizione.

Da Boivin a Redfield, tutti gli esegeti dello scudo omerico sono stati costretti a fornire un modello teorico della città per poter interpretare le immagini descritte nel testo. Lo scudo, infatti, si presenta nel contempo come un oggetto concreto, con i suoi diversi paesaggi e la sua complicata composizione, e come una raffigurazione della città ideale, circondata dagli astri, dall'Oceano e dalla natura, ma anche sede sociale della legalità, delle feste e dell'organizzazione bellica. Ardua impresa, questa, di resa iconografica, in cui ciascuna immagine deve distinguersi dalle altre, imporsi

[17] A. S. MURRAY, *A History of Greek Sculpture*, I, London 1880, n. 44.
[18] L. WENIGER, *Der Schild des Achilles. Versuch einer Wiederherstellung*, Berlin 1912.

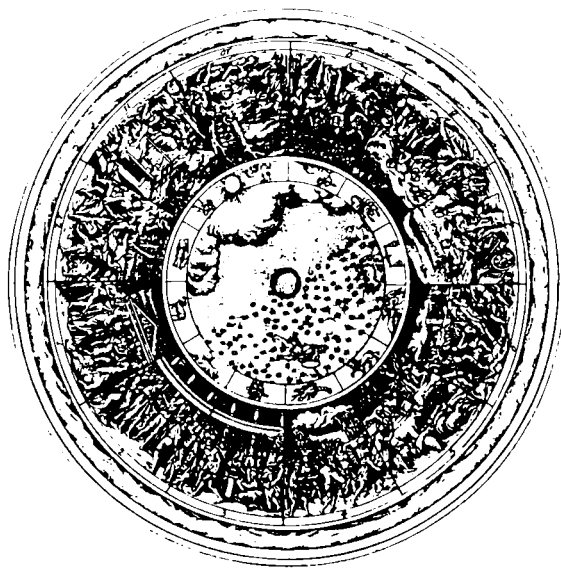



Figura 1.
Ricostruzione dello scudo di Achille secondo Vleughels e Boivin, 1769.

Figura 2.
Ricostruzione dello scudo di Achille secondo Quatremère de Quincy, 1819.

allo sguardo per qualche particolarità, inserendosi, però, allo stesso tempo, nella composizione d'insieme. La città nell'*Iliade* non può che essere duplice, poiché guerra e pace sono indissolubilmente collegate. La città in tempo di pace è, certo, quella delle nozze e delle cerimonie sacrificali, ma è anche la città dei dibattiti, degli uomini che negoziano dinanzi al giudice il prezzo del sangue versato. La città in tempo di guerra incarna l'altro aspetto della vita civica: le donne sulle mura, gli assediati che tentano un'imboscata, la fonte a cui giungono i bovari per dissetare le proprie mandrie. In queste descrizioni il paesaggio è semplificato, ridotto all'essenziale. Niente, infatti, ci viene indicato della città, se non le fortificazioni: del territorio al di fuori di essa non ci vengono fornite altre indicazioni, se non che il luogo dell'imboscata si trova in prossimità di un fiume. La scena della festa (9), per conto suo, contiene una sola indicazione topografica, la piazza di danza «simile a quella di Cnosso».

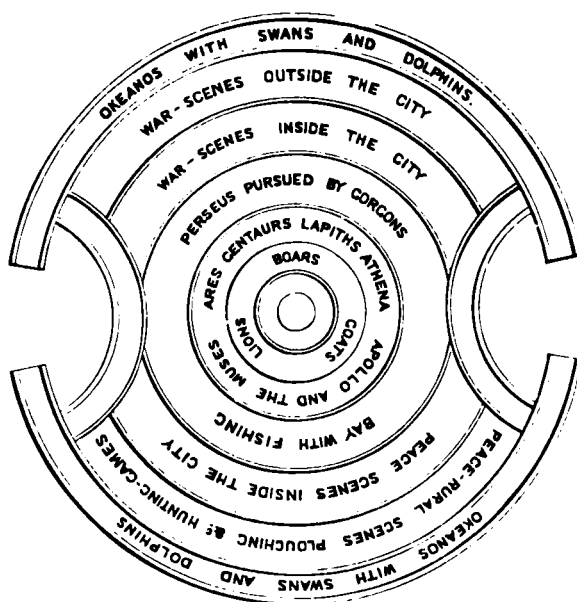
Il paesaggio rurale, invece, come si è già osservato, è articolato in cinque scene: aratura, mietitura, vendemmia, allevamento di bovini e di ovini. La parte rurale della città si dispiega in una costruzione semplice e concentrata. Il ventaglio delle pratiche agricole è strutturato in una sequenza temporale (aratura-mietitura-vendemmia) ma anche funzionale. Le risorse agricole consistono nel grano, nei prodotti della vigna e nell'allevamento. A ognuna di queste attività corrisponde uno spazio particolare, situato al di fuori della cerchia urbana. Sarebbe inutile tentare, come pure hanno cercato di fare generazioni intere di antiquari, di trovare un parallelo iconografico diretto per le immagini omeriche dello scudo. Ma certo non è senza importanza il fatto che, agli esordi della città, la definizione spaziale e simbolica che l'*Iliade* ci offre della relazione tra spazio urbano e spazio rurale associ le funzioni giudiziaria e militare alle attività agricole in un insieme bipartito dalla presenza della cinta muraria: all'interno le attività sociali e istituzionali, all'esterno le attività produttive suddivise in zone funzionali. Tale modello, è ovvio, non presenta nessuna originalità, ma in esso è evidente una psicologia dei rapporti tra la città e la campagna assolutamente tipica delle città arcaiche, soprattutto se si concorda, con Polanyi e Finley, che al vasto dominio del commercio e della produzione artigianale non viene ancora riconosciuto un ruolo autonomo.

Il motivo della città in tempo di pace e di guerra compare di nuovo sullo «scudo di Eracle» (fig. 3). Anche nel poema di Esiodo le donne assistono, sulle mura, al combattimento che minaccia la città in guerra: anche qui, in una città ormai pacificata, si svolgono feste e si preparano cori, mentre intorno alle sue mura si affannano aratori, mietitori e vendemmiatori. All'elenco mancano solo bovari e pastori, ma un'altra serie di scene si sussegue, in cui i giochi e la caccia sono associati agli spazi aperti: caccia-

tori, aurighi e cavalieri si battono per ottenere la vittoria nelle gare. La città di Esiodo è meno «giuridica» e meno «pastorale» di quella di Omero, ma è piú «agonistica». Nella città omerica la caccia appare come una difesa contro gli animali predatori: per Esiodo la caccia è piuttosto un'attività fisica dai caratteri stereotipati, perfettamente inscritta nel mondo dell'ἀγών: la lepre-preda ha sostituito il leone-avversario. Tra l'uno e l'altro modello di città affiorano differenze che non sono prive d'importanza. La città di Esiodo è munita di un porto: si tratta, certo, di un porto di pesca, ma ciò non toglie che la sua presenza trasforma il mare, almeno parzialmente, in uno spazio sottomesso all'eventuale dominio quotidiano dell'uomo.

Se si insiste su questi due esempi molto noti è perché essi costituiscono una proto-immagine della città. Entrambi attestano i rapporti indissolubili

Figura 3.
Ricostruzione dello scudo di Eracle secondo Murray, 1890.

Dal bordo al centro: Oceano con cigni e delfini; scene di guerra fuori dalla città/scene agresti di pace con aratura e gare di caccia; scene di guerra dentro la città/scene di pace dentro la città; Perseo inseguito dalle Gorgoni/baia con scene di pesca; Ares, Centauri, Lapiti, Atena/Apollo e le Muse; leoni, verri e capre.

che città e campagna intrattengono tra di loro già dal periodo arcaico. Eppure, per un curioso paradosso dell'arte greca, la tradizione iconografica non ci fornirà altri esempi, fino all'età ellenistica, di questa duplice città, urbana e rurale nello stesso tempo. Nella Grecia antica, la città delle immagini, quella cioè tramandata dalle immagini, è molto di rado rurale e, perfino nelle sue componenti urbane, ci offre solo una piccolissima frazione del suo territorio circostante. La nostra concezione della città greca dipende, in effetti, da due immagini contraddittorie della città: la prima urbana, rivolta ai valori architettonici, all'aspetto monumentale del quadro urbano; la seconda rurale e paesaggistica, dalle scene di mietitura dello scudo omerico al sentimento acuto della natura espresso nel *Fedro* di Platone, fino alle descrizioni bucoliche di poeti e geografi ellenistici. Questa seconda città, in cui la natura sembra addomesticata, non ci è nota dalle immagini. Nostro compito è capire le ragioni di questa «dimenticanza».

3. *I ruoli dell'immagine nella città.*

È improbabile che una cultura, in cui le immagini assolvano una funzione di rilievo sia nei monumenti pubblici che privati e assumano un ruolo centrale nell'elaborazione delle metafore poetiche e filosofiche, possa produrre un sistema iconografico non «orientato», innocente. Purtroppo, la pittura greca non ci è pervenuta. Per ricostruire l'universo iconico della città, è necessario ricorrere alle raffigurazioni vascolari. Non ci sarà mai possibile stabilire quale posto occupassero concretamente, nella gerarchia delle arti figurative, i creatori di immagini e i vasai dell'antica Grecia. Ma, per quanto esile sia stata la loro influenza sulla grande arte, per quanto povero sia stato il loro contributo inventivo, essi partecipano dello stesso gusto estetico, dello stesso patrimonio figurativo comune a pittori e scultori. I motivi iconografici dei vasi non sono dunque un riflesso inconsapevole della città, la conseguenza meccanica di un bisogno di immagini diffuso in vasti domini della vita pubblica e privata. In uno dei pochi studi dedicati all'interpretazione generale delle figure vascolari, J. Thimme ne fa la seguente descrizione: «le immagini dei vasi greci, nella fattispecie quelle attiche, sono concentrate e condensate. Esse sono ricavate da temi che, a un primo sguardo, riescono di difficile interpretazione e, in generale, il loro contenuto figurativo, intendo dire il loro soggetto iconologico, si esprime in maniera abbreviata»[19]

[19] J. THIMME, *Vom Sinn Bildern und Ornamenten auf griechischen Vasen*, in «Antaios», 1970, p. 491; cfr. anche A. SNODGRASS, *An Archaeology of Greece. The Present State and Future Scope of a Discipline*, Berkeley 1987.

Tale definizione dell'iconografia dei vasi, che molto deve a Wickhoff, descrive molto bene quel curioso principio fondamentale che contraddistingue le figure vascolari[20]. Lo spazio dell'immagine non presenta unità organica: esso deriva dalla raffigurazione dei corpi – uomini, dèi, eroi, mostri, animali. Il paesaggio è quasi assente, lo sfondo spaziale è solo suggerito. Modeste sono le indicazioni spaziali – dentro o fuori, città o campagna, addirittura pubblico o privato. Un colonnato o un gradino bastano come allusioni a un edificio, a un arredo, a un interno. Singolare è questo tipo di astrazione spaziale in cui ogni personaggio possiede una doppia funzione, espressiva e topologica nel contempo. Il suolo, il cielo, la prospettiva sono cancellate, negate, a vantaggio delle pose e dei gesti, della composizione per gruppi. Perfino la città, con la sua sfilza di strade, le sue piazze, le sue mura, è raramente raffigurata. Per i pittori vascolari, la città è vista dall'interno, sempre suggerita, ma sempre assente. Uomini e donne che discutono, si agitano, combattono o pregano sono le comparse di un luogo a cui non si sente mai il bisogno di fornire uno sfondo, un paesaggio. I pittori dell'età arcaica o classica non sono meno avari di precisione topografica che i personaggi di Platone. Come se, in qualche modo, i personaggi bastassero da soli a evocare la città, come se i tipi – il bambino, l'efebo, la donna, il guerriero, il vecchio – simboleggiassero, singolarmente o nel loro insieme, la *polis* nella sua integrità. Unità di luogo che è anche unità di tempo e che, di conseguenza, è unità d'azione: qui, tutto concerne solo ed esclusivamente la città. Nessuna raffigurazione di un passato remoto, di un momento preciso facilmente identificabile, nessuno scenario geografico o paesaggistico: se, per caso, si tratta di Egizi o di Amazzoni, un particolare della veste o, a volte, un albero bastano a suggerire un tocco di esotismo.

Le comparse raccontano una storia, partecipano a un rituale, mimano un combattimento: racconti molteplici che non richiedono di essere situati in una strada definita, davanti alle mura o all'interno di un edificio preciso. A mala pena qualche indicazione, succinta, permette di riconoscere una fontana, una palestra o un santuario: discrete annotazioni, secondarie rispetto ai personaggi. Si spiega cosí la grande attenzione che si dedica ai corpi e agli abbigliamenti, alle pose e ai gesti, a tutto quel che fa del corpo

[20] Riprendo qui, con qualche modifica, le conclusioni del mio saggio pubblicato nel 1981 insieme a F. Lissarrague (cfr. F. LISSARRAGUE e A. SCHNAPP, *Imagerie des Grecs ou Grèce des imagiers. Le temps de la réflexion*, II, Paris 1981, pp. 275-97). Il rapporto tra «abbreviazione» e paesaggio nell'immaginario greco è stato splendidamente inteso da Rilke: «Nelle figure vascolari, queste indimenticabili reliquie di una grande arte del disegno, l'ambiente – sia esso una casa o una strada – viene solo menzionato, e viene spesso reso con la semplice abbreviazione della prima lettera che ne compone il nome»: R. M. RILKE, *Sämtliche Werke*, V, Frankfurt 1965, p. 516 (citato da C. BÉRARD, *Espace de la cité grecque, espace des imagiers*, in «Degrés», 1983, p. 1).

un sistema di segni: barbe, cappello, pettinature, muscoli. Tale scrupolo nella resa naturalistica dei corpi – maggiormente messa in evidenza, nella pittura a figure rosse, dalla tecnica dei drappeggi – compensa l'assenza dello sfondo. Si riconosce una divinità per i suoi attributi, per gli animali che l'accompagnano, e non per la presenza dell'elemento da essa simboleggiato o dello spazio che essa occupa o rappresenta[21]. La resa del corpo umano e animale raggiunge il suo apogeo nella seconda metà del VI secolo a. C., quando compare la tecnica delle figure rosse che facilita gli effetti di rilievo, altrimenti impossibili per l'eccessiva linearità della pittura a figure nere. Ma i pittori dei vasi a figure nere si servono di altri espedienti, come la colorazione in bianco dei corpi femminili, per rincalzare i loro sforzi compositivi. Questo genere di repertorio iconografico, a cui ripugna la natura morta, necessita di qualche aiuto per poter essere decifrato: perciò, i pittori non disdegnano di servirsi della scrittura[22] Dall'età arcaica in poi, essi si sono serviti dell'alfabeto per denominare i personaggi mitologici, ne hanno inserito materialmente i nomi nello spazio pittorico. Le iscrizioni che accompagnano le immagini sono uno degli indizi evidenti di un processo astrattivo messo in pratica dagli artisti. Che raccontino un evento, descrivano un momento della vita quotidiana o illustrino un episodio leggendario, questi pittori praticano un'arte per il cui esercizio è richiesto un sapere, una griglia attraverso cui comprenderla: essi creano un'iconografia dal profilo esigente, difficilmente riconducibile alla sua semplice funzione decorativa. Alcune scene escludono o richiamano altre scene, in un gioco sottile di corrispondenze che ci si deve allenare a riconoscere.

La diversità dei temi raffigurati è un carattere saliente della pittura vascolare. Niente di quanto si faccia in città risulta estraneo alle immagini. La guerra e il commercio, il piacere e la morte, il rito e la vita quotidiana occupano il loro posto in un sistema iconografico molto differenziato. Eppure, alcune pratiche, alcuni comportamenti vengono letteralmente tralasciati. In una città tenuta assieme dalla politica, niente è meno frequente che la rappresentazione di un'assemblea, di una riunione politica. Elezioni, giuramenti, assemblee, nessuno di questi atti, pure decisivi, viene evocato dalla pittura[23] Sui vasi compaiono i cittadini nel ginnasio, a banchetto, a caccia, ma mai nell'*agora*. Cosí come la città e il suo apparato architettonico di piazze e strade è assente nelle immagini, allo stesso modo la città

[21] Sul concetto d'attributo cfr. BÉRARD, *Espace de la cité grecque* cit., pp. 15-29.

[22] F. LISSARRAGUE, *Paroles d'images, remarques sur le fonctionnement de l'écriture dans l'imagerie attique*, in *L'écriture*, II, Paris 1985.

[23] Cfr. tuttavia H. A. CAHN, *Dokimasia*, in «Revue archéologique», 1973, pp. 3-22, e C. BÉRARD, *Architecture et politique: réception d'une ambassade en Grèce ancienne*, in «Etudes de Lettres», X (1977), pp. 29-64.

politica degli uomini che deliberano sulla comunità è molto spesso ignorata. Si tratta, certo, di una censura della vita politica, del rifiuto di rappresentare la città nelle sue attività giuridiche, deliberative: in breve, politiche. Tutti quei fatti che fondano la vita associativa vengono evocati dai preparativi di festa, dalle raffigurazioni di sacrifici, di processioni, ma non sono mai oggetto di rappresentazione. Lo stesso vale per la guerra: Maratona e Salamina, luoghi comuni dell'eloquenza classica, non sono mai raffigurate sui vasi. Si conoscono numerose rappresentazioni di opliti, di arcieri e triremi, ma mai, neanche una volta, ci si trova di fronte a un combattimento che si possa identificare, determinare. Per percepire l'eco delle guerre mediche, bisogna scrutare con attenzione l'iconografia dei barbari e delle Amazzoni: l'affresco storico, secondo il parere di T. Hölscher, è appannaggio della grande pittura o dei rilievi[24], come ci mostrano le rare testimonianze che ne restano. Quel genere di pittura, che rimanda alla σκιαγραφία – alla resa delle ombre[25] – e non alla ζωογραφία, testimonia sicuramente dell'esistenza di una rappresentazione (di azione e di luogo) della politica: ma, in compenso, non si cura proprio di quel che è alla base dell'esperienza estetica, dell'arte dei corpi.

Della politica, come della storia, i pittori non trattano se non per allusioni, marginalmente. Una certa distinzione dei ruoli e delle funzioni affida la politica alla parola, la storia alla scrittura per fare delle immagini, di certe immagini, uno spettacolo in cui si fondano mito e vita quotidiana, arte dell'illusione e arte dell'allusione: un gruppo di sparuti cavalieri basta a evocare la cavalleria; l'urto di due schiere di opliti, lo scontro di due eserciti. Si coglie, in questo modo, una delle dimensioni psicologiche della pittura vascolare: la preminenza della rappresentazione di un singolo soggetto rispetto a quella delle imprese collettive, l'attenzione per le attitudini particolari piuttosto che per gli effetti di gruppo, la preponderanza degli attori nel campo visivo.

La discussione sul carattere naturalistico o astratto della pittura vascolare greca è, dunque, oziosa: il contesto dell'immagine è un'astrazione che ha nell'illusione la sua sola efficacia. Tale illusione raggiunge il suo scopo grazie a una osservazione naturalistica dei corpi e dei gesti. Da questo punto di vista (ma occorre proprio ribadirlo ancora una volta?) l'immagine non illustra un testo, un rituale, un evento, ma associa un insieme di segni muniti di una loro propria logica. L'esiguità dello spazio riservato al paesaggio

[24] T. HÖLSCHER, *Griechische Historienbilder des 5. und 4. Jahrhundert*, Würzburg 1973.

[25] Cfr. E. KEULS, *Plato and Greek Painting*, Leyden 1978. Per Aristotele, la σκιαγραφία corrisponde, nel dominio della pittura, al discorso pubblico. Cfr. ARISTOTELE, *Retorica*, 3.12.5.1114a7.

in campo figurativo è conseguenza del primato della componente sociale: il corpo degli uomini e delle divinità incarna a tal punto la città da rendere superfluo il paesaggio, da respingerlo in secondo piano.

4. *Il paesaggio e l'immagine.*

Tutti i tentativi di ricostruire lo scudo di Achille non solo si sono rivelati fallimentari, ma sono dettati da quell'illusione, peraltro vana, che spinse un certo imperatore a pretendere dai suoi cartografi una mappa del territorio in scala uno a uno. Lo scudo di Achille è un'immagine di immagini, e come tale sfugge a qualsiasi ricostruzione materiale. I Greci, però, che hanno instancabilmente riflettuto sulle molteplici relazioni tra città e territorio, che hanno ideato le piú complesse procedure per integrare le diverse componenti della città in un insieme organico, hanno spesso affrontato il problema della rappresentazione della città: che si tratti di descrizioni utopiche come la città dei Feaci o quella delle *Leggi*, o di un modello urbanistico come la città di Ippodamo, essi hanno avvertito la necessità di raffigurare la città per poterla amministrare, costruire o semplicemente gestire. Purtroppo, non ci è pervenuto nessun documento grafico che ci rappresenti la città come un insieme, come un'unità paesaggistica: nessuno, si diceva, tranne un'unica testimonianza di età romana. Si tratta ancora, in questo caso, di una delle raffigurazioni consacrate allo scudo di Achille quale ci appare su un frammento di tavola iliaca scoperto a Roma (fig. 4)[26] Questo rilievo, fatto in forma di scudo, è diviso in due parti perfettamente contrapposte: in alto la città, in basso la campagna. La città è cinta di mura, sullo sfondo si distingue una piazza incorniciata da un duplice porticato in cui si svolge una scena di giudizio. Sotto al porticato si snoda un corteo nuziale. A destra, fuori dalle mura, è rappresentata un'imboscata, e si riconoscono, ma non senza difficoltà, una mandria di buoi, alcuni guerrieri e cani.

Il registro inferiore, separato da quello superiore per mezzo di un'iscrizione in cui si conferma che l'oggetto raffigurato è proprio lo scudo di Achille, è destinato alle scene rurali: al centro, la vigna appare come un orto recintato e quadrangolare, vi si distinguono una casetta e alcuni personaggi che spremono l'uva. La messe è raffigurata intorno alla vigna: vi si vedono tre paia di buoi, i mietitori e i contadini che legano fasci di spighe, e un carro trainato da buoi. Alla sua destra, si osservano i preparativi del pasto e, in alto, alcuni ballerini. Lo scultore ha raffigurato lo scudo di

[26] A. SADURSKA, *Les tables Iliaques*, Varsovie 1964.

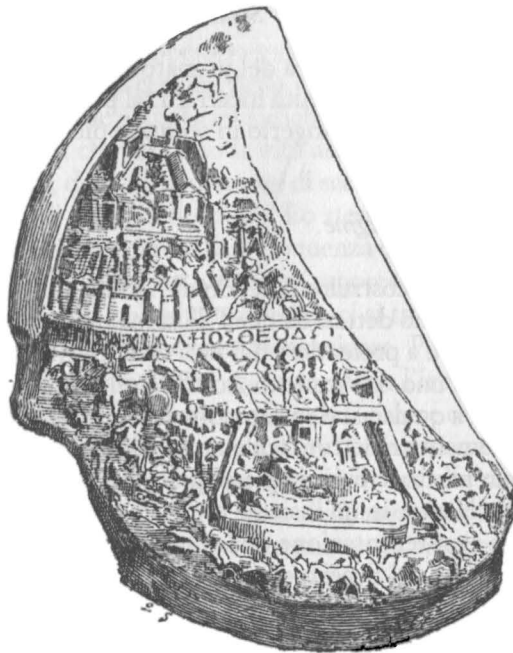



Figura 4.
Lo scudo di Achille in un frammento di tavola iliaca.

Figura 5.
Scudo di Achille. Coppa attica del Pittore della Fonderia (c. 500-475 a. C.).

Achille in uno stile assolutamente estraneo alla tradizione greca: con una sconcertante cesura tra città e campagna. Colpisce, infatti, in questo tentativo di ricostruzione visiva del testo, l'autonomia delle due scene. Non si dà continuità tra la città e il suo territorio. La campagna è uno spazio a parte, che non va soggetto alle stesse regole di rappresentazione: l'unico elemento che strutturi il paesaggio è la vigna, racchiusa nel suo recinto. Gli artisti romani del I secolo a. C. avevano, come si vede, le stesse difficoltà degli antiquari moderni e degli archeologi a immaginare il paesaggio omerico. Nulla sappiamo del modo in cui lavorassero i pittori ateniesi del VI e del V secolo a. C.: certo è che, quando si sono trovati a rappresentare lo scudo di Achille, i pittori vascolari non hanno nemmeno provato a illustrare il testo omerico (fig. 5)[27]

Tuttavia, le pitture vascolari ci descrivono l'attività della città, ma in un modo che, ai nostri occhi (e senz'altro a quelli dei Romani), non può non disorientare. Consideriamo le illustrazioni, molto rare, di attività rurali dipinte sui vasi. Jean-Louis Durand ha collegato il ruolo dell'aratore all'istituzione del sacrificio e ha dimostrato che quest'ultima non solo è necessaria all'adempimento del culto civile, ma anche alla definizione delle categorie alimentari: l'aratura è infatti collegata al sacrificio perché il bue, nel contempo oggetto sacrificale e strumento di lavoro, non può rivestire entrambi i ruoli in rituali cosí diversi, benché complementari. I Buzigi, che per primi avevano avuto il compito sacro di aggiogare i buoi, esercitano il loro mestiere di aratori sulle pendici dell'Acropoli. Da loro discende la regola che i buoi da lavoro non possono essere sacrificati. Ma tale divieto di sacrificio si ricollega a un'altra dimensione del mito: i Buzigi sono, in un certo modo, associati a Cecrope, l'anziano monarca fondatore della città.

Su un cratere di Harvard (fig. 6)[28] un aratore nudo, con il κέντρον [sferza] in mano, spinge un aratro trainato da una coppia di buoi verso un albero tra i cui rami appare un graffito: Cecropia, il nome della χώρα dominio di Cecrope. Sullo sfondo, sbucano due personaggi: una donna incoronata e con la lancia e un vecchio. Certo, si potrebbero vedere in questa scena le pratiche essenziali dell'aratura, ma l'iscrizione ci indica che la donna è presumibilmente Atena e l'uomo Cecrope in persona. Come si può osservare, la raffigurazione dell'aratura si inquadra in un sistema di significati e di allusioni che contano molto piú che l'immagine ridotta al sintagma aratore-albero-spettatori. Il pittore non si prefigge di rappresentare la realtà: a lui interessa, innanzitutto, il senso di ciò che viene raffigurato. L'aratore, infatti, non è solo colui che osserva le regole espresse dal rituale: nel

[27] Berlino 2294, *ARV*^{2} 400, 1.
[28] Harvard 60.345, *ARV*^{2} 1115, 30.

delimitare il terreno, nello scavare il suolo egli prende possesso della terra. Egli passa da un solco all'altro orientato in senso inverso con un semplice giro dell'aratro, come in un'iscrizione bustrofedica, prima da destra a sinistra poi da sinistra a destra. Se la scrittura è una metafora dell'aratura, allora quest'ultima può essere intesa come l'inscrizione della città nello spazio da essa controllato, come la presa di possesso della χώρα.

Su una coppa a figure nere conservata al Louvre (fig. 7)[29] due aratri appaiono in contesti leggermente diversi. Un uomo drappeggiato è raffigurato di fronte a due personaggi che sembrano zappare il terreno, mentre un aratore dirige il suo aratro in senso inverso, preceduto da un uomo che gli indica la direzione. Di fronte a loro si trova un seminatore: aratura e semina si incrociano, l'aratro prepara il terreno per essere inseminato mentre i personaggi con la zappa ricoprono i semi per proteggerli. Sull'altro lato della coppa si vede di nuovo un uomo drappeggiato alla testa di un corteo: lo precede un personaggio in clamide davanti a cui si trova una carretta trainata da due equidi che trasporta due enormi anfore. Un uomo nudo apre la marcia, si volge indietro levando il braccio verso un altro personaggio drappeggiato. Dinanzi a loro un aratro è trainato da due mule. I muli non hanno lo stesso valore simbolico del bue nella tradizione greca, ma vengono comunque considerati come animali perfettamente adatti al lavoro dei campi. A differenza del vaso di Harvard, nella coppa del Louvre non si scorgono allusioni religiose. In essa sfilano, davanti allo spettatore, le diverse operazioni collegate con l'aratura nella loro accezione quotidiana. Ma un episodio fondamentale, pure presente nella descrizione dello scudo, non vi è rappresentato: il momento della mietitura. Da quanto mi risulta, non ci sono immagini di mietitura nella pittura vascolare greca[30] Certo, il numero di immagini relative alle attività agricole è talmente esiguo che non si può escludere l'esistenza di scene di mietitura. Resta tuttavia il fatto che il mondo agricolo occupa solo un posto secondario nell'iconografia della città. Ci sono invece giunte numerose rappresentazioni della vendemmia. Per quest'attività, però, vale lo stesso discorso che per l'aratura: l'immagine piú diffusa è quella del lavoro effettuato dai satiri.

A tale proposito, torna utile comparare un'anfora a figure nere del Louvre con un'altra conservata a Villa Giulia[31]: nella raffigurazione del

[29] Louvre F 77, *CVA* Francia 14, Louvre 9, tav. 82, 4-6.

[30] Sulla mietitura cfr. M.-C. AMOURETTI, *Le pain et l'huile dans la Grèce antique: de l'araire au moulin*, Paris 1986, pp. 69-71.

[31] Louvre AM 1008 (cfr. *La cité des images*, Lausanne 1984, fig. 182); Villa Giulia 2609, *Paralipomena* 146, 8*ter*.

Figura 6. La prima aratura dell'Attica. Cratere attico a campana del Pittore di Efesto (c. 450-430 a. C.).

Figura 7. Arature. Coppa attica (c. 540 a. C.).

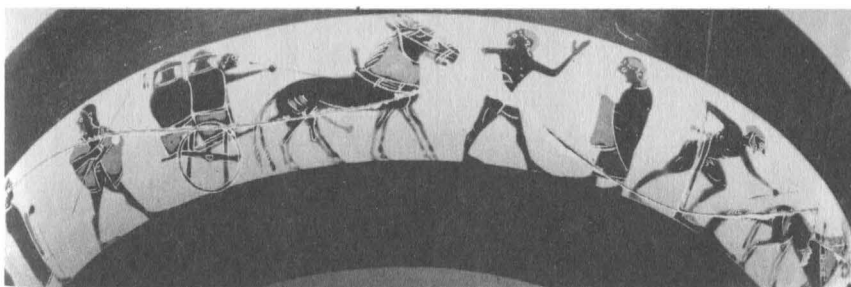
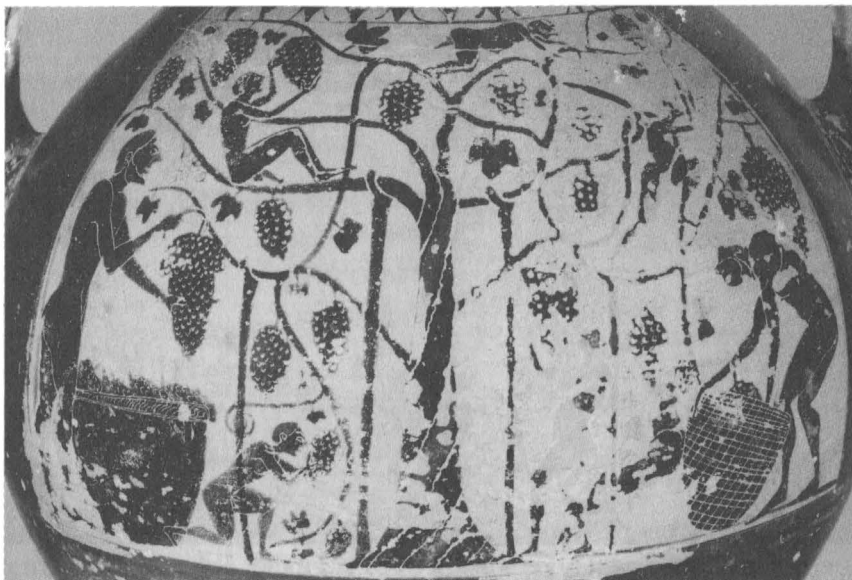



Figura 8. La vendemmia degli uomini. Anfora attica (c. 540 a. C.).

Figura 9. La vendemmia dei satiri. Anfora attica del Pittore di Priamo (c. 520 a. C.).

Louvre (fig. 8) alcuni uomini, a terra, depongono i grappoli nei cesti; al centro, si erge un'enorme vite sostenuta da pali che formano una specie di pergola; tra i suoi rami, bambini o schiavi, contraddistinti dalle loro piccole dimensioni, raccolgono i grappoli. L'immagine è concreta, puntuale nei suoi particolari di vita quotidiana. Tale raffigurazione sembrerebbe differenziarsi molto poco, almeno a un primo sguardo, da quella di Villa Giulia (fig. 9): qui, i vasi disposti a terra sono colmi di uva, sugli alberi i grappoli vengono raccolti da alcuni personaggi, tutti muniti di code e di orecchie equine. I satiri, dunque, hanno sostituito gli uomini: in mezzo a loro, per sbarazzare l'immagine da ogni ambiguità, è seduto Dioniso, con la corona in testa e il cantaro alla mano. I pittori vascolari non sono affatto interessati alla vigna nel suo insieme, cercano solo di riprodurre realisticamente i tratti salienti di un paesaggio identificabile. Una vite, alcuni grappoli e rami bastano a evocare la natura. Il tipo di azione che vi si svolge è molto piú importante dello sfondo paesaggistico: niente, infatti, è piú estraneo a questo genere di composizione che l'idea di paesaggio. Lo spettatore è condotto *ex abrupto* all'interno dell'azione: il luogo in cui essa si svolge è suggerito solo da qualche elemento facilmente riconoscibile. Lo conferma indirettamente il fatto che, praticamente, non una sola rappresentazione di armenti ci è tramandata dalla pittura vascolare attica. Ci sono, certo, mandrie di buoi, ma si ricollegano in un modo o nell'altro ai racconti mitologici: i buoi di Gerione, l'armento di Apollo. Su una coppa del Vaticano[32] si vede Apollo, davanti alla sua mandria, con lo scettro in mano, che osserva con stupefazione la scena: Hermes, il ladro, si riposa confortevolmente disteso nella sua culla mentre Maia, con sollecitudine materna, allontana dal neonato un toro troppo curioso. Niente, in questa rappresentazione, evoca un paesaggio campestre: il pittore si è esclusivamente concentrato sulla resa anatomica degli animali e degli dèi.

Una delle poche immagini di pastore si trova su un vaso a figure nere del Louvre (fig. 10)[33]: accompagnato dai suoi cani, il pastore fa pascolare un impressionante branco di capre. Neanche in questo caso una qualsiasi allusione al paesaggio permette di identificare la scena, di metterla in relazione con uno spazio determinato. Lo spazio rurale non compare mai come un'unità, come un contesto da contrapporre, per i suoi caratteri distintivi, all'immagine della città.

La raffigurazione che meglio risponde a quest'ultima definizione la si trova in una coppa di Berlino (fig. 11)[34], in cui però il compito di delimi-

[32] Coppa di Brygos, Vaticano 16582, *ARV*² 369, 6.
[33] Louvre F 69, *ABV* 349.
[34] Berlino F 1806, *ABV* 223, 66.

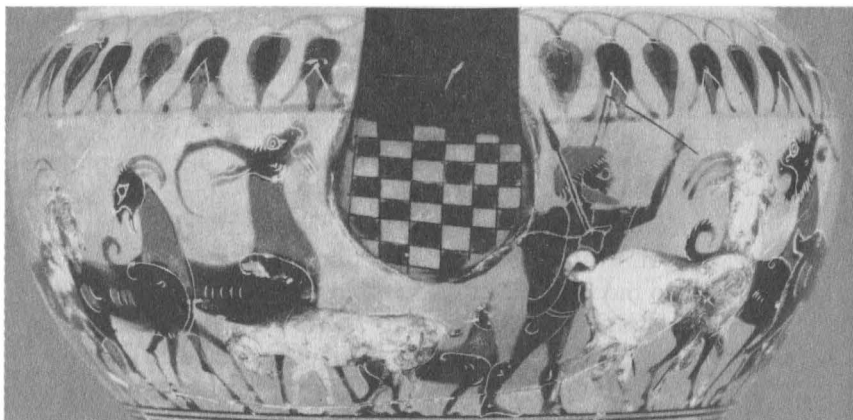



Figura 10. Pastore col gregge. *Kyathos* attico del vasaio Teozoto (c. 550 a. C.).

Figura 11. Caccia e lavori nei campi. Coppa attica del Pittore di Nicostene (c. 550 a. C.).

tare lo spazio è affidato agli animali, e non alle piante: tre paia di buoi da aratro sono raffigurati in un primo cerchio intorno al centro della coppa; li segue un seminatore. Intorno si vede una serie di animali: lucertole, cavallette e cervidi. Lucertole e cavallette incarnano gli animali ctonii, in competizione con l'uomo sulle terre coltivate; i cervi, invece, rimandano esplicitamente al mondo della caccia. Un cacciatore con la lancia in mano incede su questo stesso registro, mentre uno degli aratori del primo cerchio minaccia con il suo bastone un cervo. L'aratura è una conquista dell'uomo sulla terra: grazie alla sua laboriosità gli animali ctonii emergono dal suolo, la fauna selvaggia è scacciata al di là delle terre coltivate; al centro, nella posa classica di chi resta in agguato, si vede un giovane cacciatore acquattato, con il suo λαγωβόλον [bastone da lepre] in mano. Ma il paesaggio delle foreste e dei boschi in cui si svolge la caccia non sembra prestarsi maggiormente alla rappresentazione figurativa. Anche in questo caso, come d'altronde nelle scene di vita rurale, gli elementi paesaggistici sono molto scarni. Sui vasi ionici, un albero o qualche fiore aggiungono, di tanto in tanto, un tocco naturalistico al contesto. Ma sui vasi attici a figure rosse i vegetali non compaiono affatto quando si tratta di scene di caccia, se si esclude un albero raffigurato al centro della scena, come su una *kylix* del Victoria and Albert Museum di Londra o su una *lekythos* ateniese[35]

Solo nelle *lekythoi* a fondo bianco il luogo della caccia viene evocato[36]. Su una *lekythos* conservata ad Atene un giovane cacciatore, vestito di chitone e armato di giavellotti insegue una lepre tallonata da un cane: per la prima volta il paesaggio è indicato da un rilievo di rocce irte e da due alberi. Su una *lekythos* di Londra (fig. 12) la lepre fugge verso uno sfondo di rocce scoscese dietro a cui compare una tomba, eretta su tre scalini e adornata di una ghirlanda. Tale composizione riflette una precisa volontà di mettere in scena l'azione. Non si tratta, infatti, di una natura indifferenziata, evocata da un arbusto, ma di un luogo situato fuori dalla città e contraddistinto dalle rocce e dalla tomba. Contrapponendo il corpo vigoroso, in piena salute, dei giovani che corrono sulle colline e sui dirupi alla freddezza della tomba, i pittori di *lekythoi* hanno composto un'immagine drammatica della morte del cacciatore e, in questo modo, hanno sollevato un lembo di quel velo che, nella pittura vascolare attica, ricopre la campagna. La separazione dei vivi e dei morti, il dolore acuto che accompagna la sepoltura favorisce la rappresentazione della natura. Su una celebre anfora

[35] Londra: Victoria and Albert Museum 831-1884; Atene: via dello Stadio 626.

[36] Atene: Museo Nazionale A 1973, Kurtz 121, 200; Londra: British Museum D 60, Kurtz 211; Bonn 1011, Kurtz 41, 3; New York: Metropolitan Museum of Art 06.1021.127, *ARV*[2] 757, 90.

del Vaticano[37], Eos piange la morte di suo figlio Memnone: cinque alberi (platani e pini) riempiono la scena; da due di essi, alla sinistra, pendono le armi dell'eroe: schinieri, elmo, clamide e scudo. Eos sosta dritta davanti al corpo del giovane disteso su un letto di foglie. Su uno degli alberi si vede, infine, un corvo appollaiato. Gli alberi disposti davanti e dietro al cadavere contribuiscono a dare un'impressione di profondità alla scena. In nessun altro modo si potrebbe esprimere meglio il fatto che il paesaggio è secondario, subordinato alle azioni e ai sentimenti che i pittori cercano di rappresentare. A volte, esso accompagna la raffigurazione dei corpi: mai, però, che serva di contesto necessario all'immagine. In mancanza, tuttavia, di una testimonianza piú precisa sulla grande pittura greca, è difficile proseguire troppo oltre nell'esplorazione della rappresentazione paesaggistica: il solo esempio di cui si disponga in questo caso, il grande affresco della caccia di Filippo a Vergina[38], pur essendo piú particolareggiato delle pitture vascolari, non si sofferma in maniera speciale sulla resa del paesaggio. Alberi e colline costituiscono piú che altro uno sfondo alla raffigurazione

[37] Vaticano 350, *ABV* 140, 1.
[38] M. ANDRONIKOS, *Vergina, the Royal Tombs*, Athens 1984, p. 102.

Figura 12.
Paesaggio con cacciatori. *Lekythos* a fondo bianco del Pittore di Thanatos (c. 450 a. C.).

di gesta individuali: non riproducono certo, in maniera realistica, la foresta e le colline che a quelle azioni hanno fatto da teatro. Anche se, di fatto, l'affresco di Vergina allude a una caccia nobile, reale, molto diversa da quella dei modesti cacciatori delle città, essa non rappresenta un vero e proprio punto di rottura in una tradizione pittorica che predilige il soggetto allo sfondo naturalistico, che preferisce i corpi ai paesaggi.

Per esprimere la nozione per noi comune di paesaggio, i pittori della città non avevano i nostri stessi riferimenti. L'esempio piú impressionante che io conosca è l'immagine di Creta raffigurata su un'idria ritrovata a Cere e ora al Louvre[39], in cui è rappresentata la fuga di un toro su quest'isola: l'animale si lancia in un mare simboleggiato da un delfino; davanti a lui si staglia una collina sormontata da tre alberi e su cui corre una lepre. Nessun altro esempio potrebbe dimostrare meglio l'economia di elementi paesaggistici che s'imponeva a questi pittori, altrimenti molto attenti alla resa dei corpi. Se i corpi, dunque, costituiscono il paesaggio della città, nell'universo figurativo dei Greci, si deve dedurre che il paesaggio, inteso come unità topografica e vegetale, sia sconosciuto alla sensibilità greca? Senza ricorrere alla diversità di annotazioni paesaggistiche disseminate nei poemi omerici, basta ricordare la scena di Socrate e Fedro che conversano lungo le rive dell'Ilisso alla ricerca di un luogo per sedersi:

> Ah, per Era! che bel luogo per fare una sosta! Questo platano copre uno spazio pari alla sua altezza. E com'è grande e quanta ombra porge questo magnifico agnocasto! Al culmine della sua fioritura, qual è, non potrebbe soffondere maggiormente dei suoi balsami quest'angolo! E ancora, quale fascino impareggiabile ha questa fontana che scorre sotto il platano, com'è fresca la sua acqua: basta il mio piede per accertarmene! ... Ma la cosa piú squisita è questo prato erboso, con la sua dolce e naturale inclinazione che permette, a distendersi, di aver la testa in una posizione perfettamente confortevole[40].

Certo, l'idea della natura non è assente dall'esperienza greca del paesaggio, ma essa non rappresenta un soggetto di conoscenza filosofica: «la campagna e gli alberi non consentono di imparare niente, ma solo gli uomini della città»[41] La conoscenza deriva solo dallo sforzo che gli uomini fanno per capire e questo sforzo, di fatto, concerne lo spazio urbano. Il sentimento della natura nasce da una relazione personale, singolare con il mondo: l'immagine, non meno del dialogo filosofico, riflette una tale situazione. Quando Bernardo di Chiaravalle dichiarerà nel XII secolo: «Credi a chi se ne intende: tu scoprirai molte piú cose nelle foreste che nei libri.

[39] Louvre E 696.
[40] PLATONE, *Fedro*, 230b.
[41] *Ibid.*, 230d.

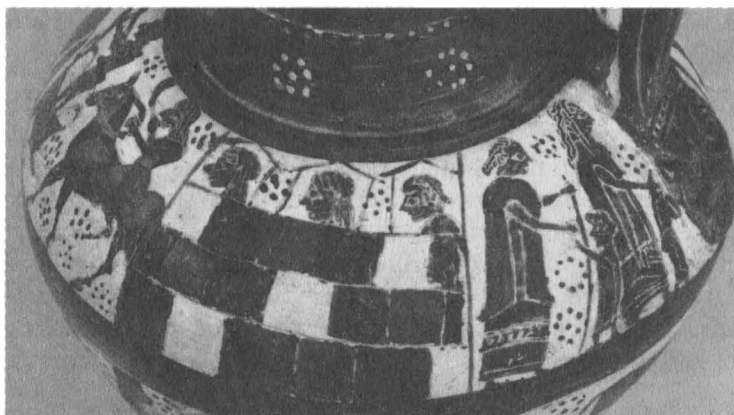
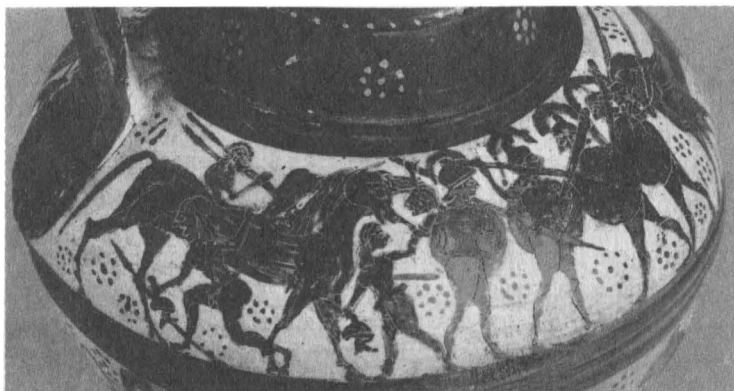



Figura 13. Difesa di una città. *Oinochoe* etrusca (VI secolo a. C.).

Gli alberi e le pietre ti insegneranno quel che un maestro non può insegnarti»[42], esprimerà quasi una smentita radicale del modo in cui i Greci intesero il rapporto con la natura.

5. *La città nell'immagine.*

L'immagine della città è soggetta agli stessi criteri grafici che strutturano il paesaggio. L'iconografia ha una predilezione per l'azione degli uomini nella città tralasciando la raffigurazione della città in quanto paesaggio urbano. La stessa città, definita come unità autonoma, è rappresentata di rado, e di solito è compendiata nella sua cinta muraria, com'è stato dimostrato da Childs in un saggio molto minuzioso (fig. 13)[43] L'esempio

[42] *PL*, CLXXXII, CVI, 242.
[43] W. A. CHILDS, *The City Reliefs of Lycia*, Princeton 1978, fig. 28.4.

Figura 14.
I bastioni di Troia. Anfora attica (c. 525-500 a. C.).

piú noto è quello del Vaso François[44]: seduto di fronte alla città, il vecchio re Priamo attende le notizie sull'esito del combattimento che gli saranno recapitate dall'eroe Antenore; dietro di lui si ergono le mura. Al centro si vede la porta della città, di cui un solo battente è aperto; due guerrieri armati di lancia e di scudo la difendono. Il loro nome è scritto sopra le loro teste: Πολίτης, eroe dell'*Iliade* ma anche nome generico per designare i cittadini della *polis*.

Un'anfora conservata a Monaco di Baviera (fig. 14)[45] presenta un'altra variante del tema della città assediata. Sulla spalla del vaso appaiono guerrieri e donne: da dietro le feritoie un arciere tende il suo arco, due opliti sembrano conversare tra loro, un terzo oplita beve da un *rhyton*, tre donne sembrano assistere, alquanto preoccupate, alla scena principale in cui un gigantesco Achille scaglia Troilo su un altare a gradini sormontato da un tripode votivo. Dietro di lui, Atena, in piedi, affronta una quadriga su cui si trovano due guerrieri accorsi per soccorrere Troilo. Altri guerrieri ingaggiano un combattimento presso la porta della città, rappresentata da una specie di porticato: un albero separa lo spazio urbano dalla scena dell'assassinio. La combinazione di queste due visioni contraddittorie della città – il fatto cioè che la cinta muraria venga raffigurata frontalmente, mentre la porta appare di profilo – rappresenta una delle testimonianze piú significative per la comprensione della percezione urbana da parte dei pittori attici: la città si identifica con i suoi attributi, mura e porte, e non è una struttura articolata, regolata da un piano organico. Anche la raffigurazione del paesaggio è scomposta in una serie di immagini giustapposte: la cinta muraria, la porta, il campo di battaglia e l'altare. Perfino tra la città e il luogo dello scontro si interpone un albero, fugace allusione allo spazio naturale.

Tale tema è ripreso, ma in un modo leggermente diverso, su una coppa conservata a Boston (fig. 15)[46], opera del cosiddetto Pittore della Fonderia, e in cui è rappresentato l'inseguimento di Ettore da parte di Achille. I due guerrieri si muovono su un fondo neutro costituito dalla cinta muraria con i suoi merli. Atena, accanto a un albero, assiste alla scena. Le mura della città presentano tre aperture, cioè tre porte. Nell'intervallo tra due delle porte si inquadra un arciere, davanti alla terza porta appaiono Priamo ed Ecuba. Il pittore a figure rosse si è affrancato dalle contraddizioni tra visione di profilo e visione frontale: la città, infatti, si snoda su tutto il fondo del vaso alla stregua di un elemento decorativo animato, ancora una volta, dalla presenza di personaggi non piú sulle mura ma alle sue porte.

[44] Firenze 4209, *ABV* 76, 1. Cfr. CHILDS, *The City Reliefs* cit., fig. 29.1.
[45] Monaco 1700, *ABV* 362, 27. Cfr. CHILDS, *The City Reliefs* cit., fig. 30.1.
[46] Museum of Fine Arts, n. 98.933, *ARV*², 402, 23.

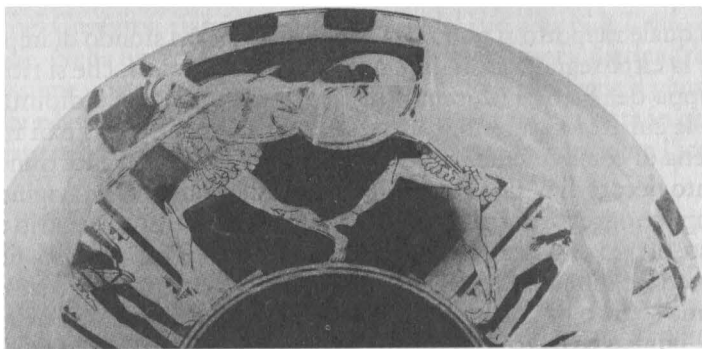



Figura 15. Le porte di Troia. Coppa attica del Pittore della Fonderia (c. 500-475 a. C.).

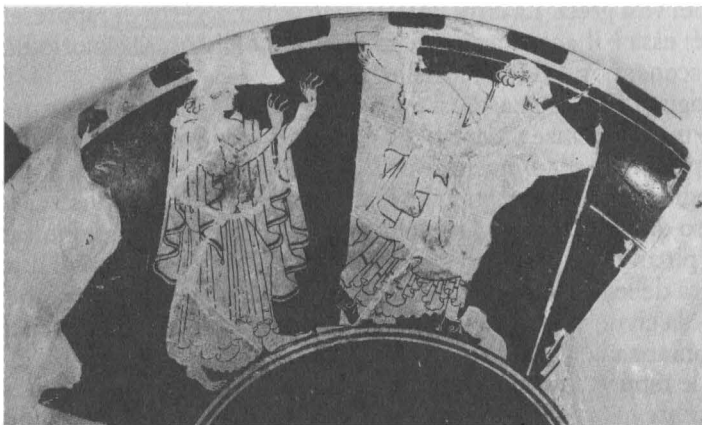
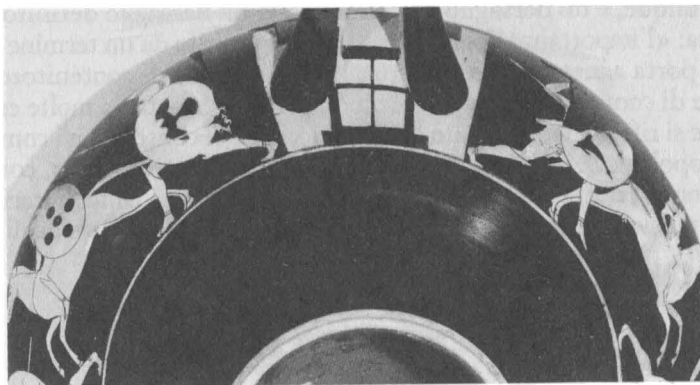



Figura 16. Veduta di una città Coppa attica del Pittore di Evergide (c. 530 a. C.).

Ma quale rapporto si può mai stabilire tra questo sfondo di imponenti mura e la città-segno, ridotta ai suoi merli e a una porta, che si ritrova su una coppa del British Museum (fig. 16)[47]? L'immagine è dipinta sotto l'ansa, le cui attaccature inquadrano la porta. Anche qui si è di fronte a una scena di combattimento di tipo iliadico. La città diventa dunque un elemento decorativo, una specie di simbolo deposto nell'immagine come un semplice oggetto d'arredamento: nient'altro che uno scenario teatrale esteso, al pari di una tappezzeria, su tutta la superficie del vaso, una specie di modello in miniatura che arreda l'episodio raffigurato allo stesso modo di una sedia o di una colonna. Ridotta quindi alle sue mura e alle sue porte, l'immagine della città occupa un posto poco importante nell'iconografia dei vasi greci. La città, infatti, non è mai oggetto di rappresentazione in sé: essa è il «contorno» di un'azione eroica, un accessorio utile alla messinscena; non è il fulcro dell'azione.

Bisogna tuttavia guardarsi dalla tentazione di ridurre la pittura greca alle sue testimonianze vascolari. Si sa, infatti, che Polignoto dipinse le mura di Troia nella sua *Iliupenside* di Delfi[48]: il lavoro di Childs, d'altronde, ha egregiamente dimostrato che le urne etrusche e i rilievi lici riflettono l'influsso di una pittura greca molto diversa da quella rappresentata sui vasi, una pittura che non disdegnava di rappresentare la presa di una città, la scalata delle sue mura o la resistenza degli assediati. Resta però il fatto che, per la civiltà greca arcaica, bisogna comunque accontentarsi della sola testimonianza dei vasi.

Ma le rappresentazioni vascolari concordano con la tradizione testuale? Una recente indagine sui termini di ἄστυ e πόλις sembrerebbe confermarlo. Una precisa analisi lessicale e semantica ha permesso, in questo modo, a Edmond Lévy di chiarire l'opposizione esistente tra i due termini. La πόλις denota, nel vocabolario omerico, la città vista dall'esterno: «una città di cui si vuol prendere possesso e un luogo descritto oggettivamente»[49]. La πόλις, dunque, è un bersaglio da conquistare, un bersaglio definito dalle sue mura: «l'importanza della cinta muraria suggerita da un termine come πόλις ci porta a metterne in evidenza la funzione piú di contenitore (*Gehalt*) che di contenuto (*Inhalt*). Tale ipotesi è confermata da molte espressioni che si riferiscono a quanto la πόλις racchiude e conserva, ivi compresa la sua popolazione»[50] Ἄστυ, invece, è la città vista dall'interno, come rifugio: «non si tratta né di un punto geografico né di una cinta muraria, ma di un'estensione concreta»[51] Queste conclusioni sono avallate dagli studi

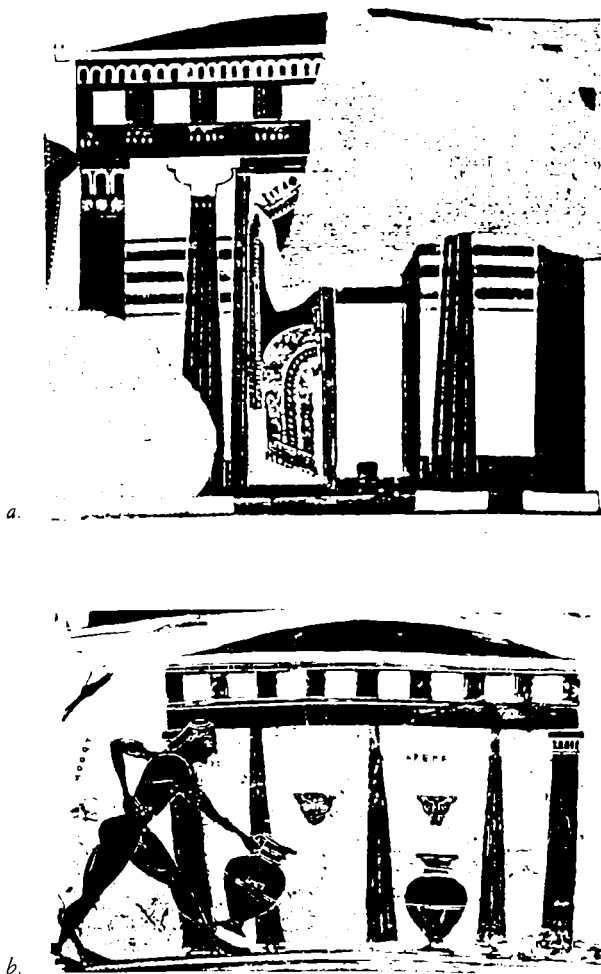
[47] British Museum, E 10, *ARV*², 90.
[48] PAUSANIA, 10.26.2.
[49] E. LÉVY, *Astu et Polis dans l'Iliade*, in «Ktéma», VIII (1983), p. 65.
[50] *Ibid.*
[51] *Ibid.*, p. 70.

di Michel Casevitz, riassumibili nel titolo del suo articolo: *Il mio ἄστυ, la sua πόλις*. Nella lingua di Erodoto, la contrapposizione omerica tra ἄστυ e πόλις assume una connotazione psicologica in cui si privilegia il punto di vista della persona: ἄστυ è il luogo in cui io vivo, πόλις è la città in generale, enunciata nella sua oggettività. Se, a questo punto, si considera l'iconogra-

Figura 17.

Palazzo reale (*a*) e fontana (*b*). Cratere attico di Clizia e del vasaio Ergotimo, detto Vaso François (c. 570 a. C.).

a.

b.

fia della città nella pittura vascolare, non si può non essere sorpresi dal parallelismo che emerge tra consuetudini linguistiche e figurative.

6. *L'ἄστυ*.

Si può dunque accedere all'ἄστυ, cogliere nell'immagine quel che indica il termine, e cioè il contesto urbano visto dall'interno? L'indagine potrebbe di nuovo prendere spunto dal Vaso François[52], sulla cui pancia è raffigurato il corteo degli invitati alle nozze di Teti e Peleo che incedono verso un edificio. Peleo accoglie i suoi ospiti davanti al suo palazzo. Teti è all'interno dell'edificio, la si intravede attraverso uno dei battenti aperti della porta (fig. 17*a*). Lo spazio si articola su tre livelli, l'uno inserito nell'altro: la cinta muraria, la porta, l'interno del palazzo. È la facciata dell'edificio a venirci rappresentata, anche se Teti, secondo le convenzioni, è ritratta di profilo: due pilastri e due colonne doriche sostengono una trabeazione in cui si alternano metope e triglifi, a sua volta sormontata da un gocciolatoio e dal tetto. La dimora principesca assomiglia piú a un tempio che a un edificio pubblico, ma se lo si paragona alla fontana monumentale a cui Troilo si avvicina (fig. 17*b*)[53], ci si accorge che quel genere di edificio non ha niente di specifico, poiché la fontana presenta all'incirca la stessa facciata, con l'unica differenza che le colonne non possiedono capitelli.

In effetti, nella pittura vascolare a figure nere, uno dei temi urbani piú ricorrenti è proprio la fontana rappresentata frontalmente come nel Vaso François: cosí, su un'idria del British Museum (fig. 18)[54], due pilastri sormontati da una gronda a protome leonina e due colonne ioniche sostengono una trabeazione in cui si alternano metope e triglifi. Le gronde sono rappresentate di profilo, in contrasto con gli altri elementi architettonici, per adattarle meglio al movimento delle donne che riempiono le loro idrie. Il palazzo, la fontana, lo stadio (fig. 19)[55], ecco qualche elemento caratteristico del paesaggio urbano. Ma se si passa alla casa, in questo caso le raffigurazioni sono molto scarne. Invece di raffigurare un edificio nel suo insieme, i pittori preferiscono smembrarlo nelle sue varie parti costituti-

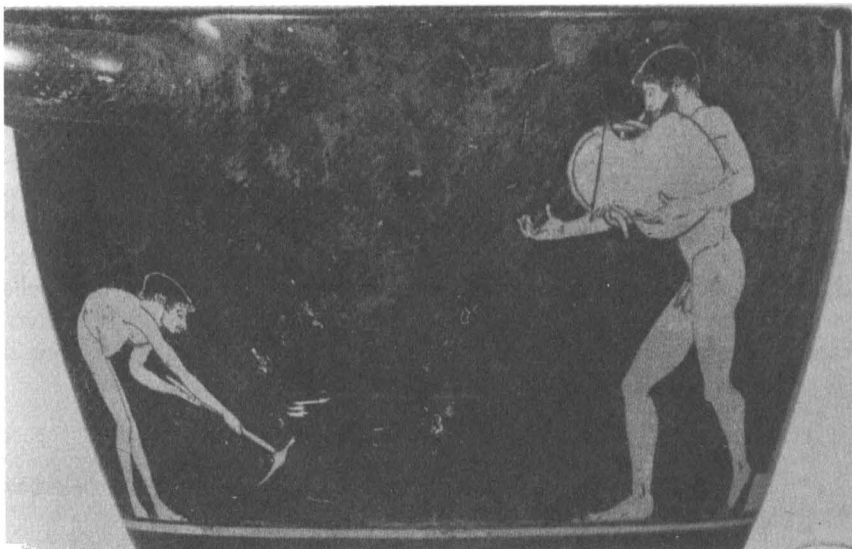
[52] Cfr. la documentazione pubblicata da G. MAETZKE, *Materiali per servire alla storia del Vaso François*, in «Bollettino d'Arte», suppl. I (1980), fig. 83.

[53] *Ibid.*, fig. 84.

[54] British Museum B 332, *ABV* 333, 27.

[55] *Skyphos* a figure rosse, Zurigo, collezione Hirschmann G 18 (cfr. *Greek Vases from the Hirschmann Collection*, Zürich 1982, 39, pp. 80-81): tre personaggi lavorano per preparare la pista di cenere dello stadio.

Figura 18. Fontana. Idria attica del Pittore di Priamo (c. 525-500 a. C.).

Figura 19. Preparazione della pista. *Skyphos* attico del Pittore di Zefiro (c. 475-450 a. C.).

ve: porte, colonnati, interni. Una porta aperta come sullo sfondo di una *kylix* conservata a Londra[56], o una porta chiusa come su un'idria sempre di Londra[57], bastano a evocare la casa. In alcune raffigurazioni risalenti alla fine del v secolo a. C., i pittori ci fanno intravedere, nel quadro di un episodio burlesco, l'interno e l'esterno di una casa[58]: un uomo barbato bussa con il suo bastone a una porta chiusa dietro a cui si vede una donna, con una lampada in mano, che esita ad aprire. Sopra la porta sono raffigurate le tegole del tetto. Su un vaso a figure rosse conservato a Bonn (fig. 20)[59] si osserva un corteo nuziale in marcia. A sinistra appare un edificio bizzarro: la facciata di una casa decorata, ai due lati della porta i cui battenti sono chiusi, di foglie di alloro. Sotto il frontone si vede un colonnato di ordine ionico che sembra appartenere al piano. Sopra la porta, una specie di rampa obliqua decorata sembra prolungare una scala che sale forse fino al tetto. Quale che sia l'interpretazione precisa da dare a questa immagine unica nel suo genere, non c'è dubbio che essa rimanda a un'accezione simbolica dello sfondo architettonico. La casa assolve, in questo registro, la funzione di un oggetto d'arredamento: essa non si accorda con il movimento del corteo nuziale. La casa vista dal di fuori è come la città racchiusa tra le sue mura, cioè un segno figurativo destinato a dichiarare: «questa è una casa».

Si potrebbero citare a volontà tutte quelle immagini che derivano da una scomposizione dello spazio urbano e di cui i pittori dei vasi si sono serviti, a loro piacimento, per farne il quadro di una determinata azione: scene alla fontana, esercizi fisici, scorci di case. Ognuna di esse colloca gli attori in uno spazio definito da un particolare: particolare, però, che non è finalizzato a comporre uno sfondo «realistico». Alcune anfore bastano, per esempio, a evocare un negozio di vino o di olio, un tornio la bottega di un vasaio. La città è un paesaggio interno condiviso dai pittori e dai loro clienti e in cui ci è permesso accedere solo alle loro condizioni. Un'ultima testimonianza ci consentirà di chiarire meglio questo concetto di contesto urbano. Si tratta di uno *skyphos* del J. P. Getty Museum di Malibu (fig. 21)[60] che corrisponde al vaso di Bonn come il dritto e il rovescio della stessa medaglia. Vi si vede un cumulo di oggetti: un cassone decorato con una stella su cui si trova una brocca fornita di corona e una scatola riccamente lavorata. Al cassone è appoggiata un'anfora. Nel mezzo della raffigurazione si

[56] British Museum E 75, *ARV*² 406, 2.
[57] British Museum E 198, *ARV*² 606, 79.
[58] *Oinochoe* di New York: Metropolitan Museum of Art 37.11.19, Richter 157.
[59] Bonn 994. Cfr. L. DEUBNER, *Eine Hochzeitsvase in Bonn*, in «Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts», LI (1936), pp. 175-79.
[60] J. P. Getty Museum, Auction 34, 1967, 169.

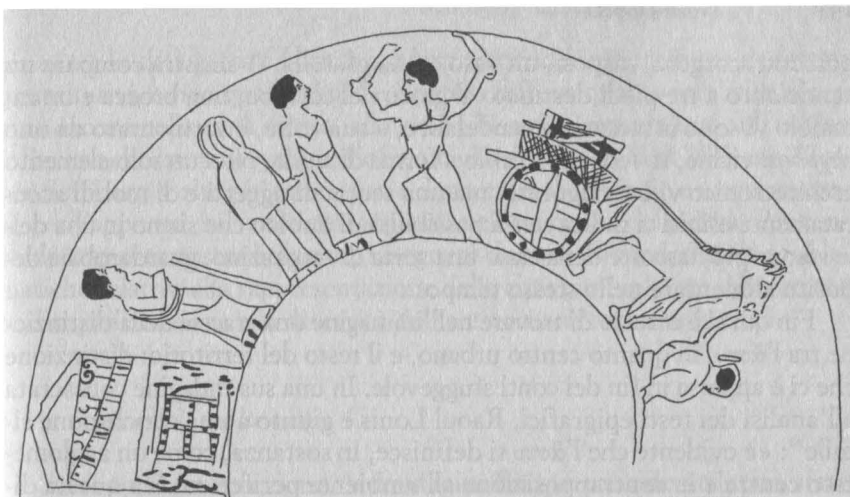
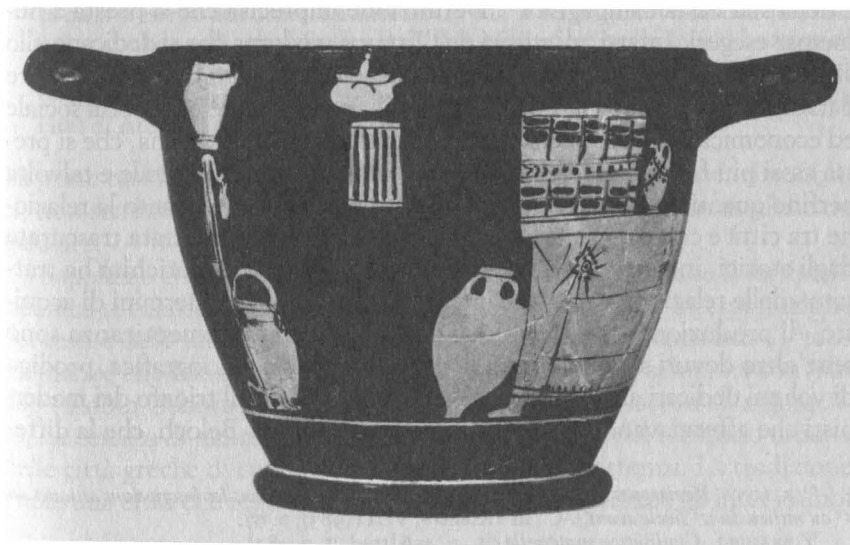



Figura 20.
Una casa. Ariballo attico (seconda metà del V secolo a. C.).

Figura 21.
Magazzino. *Skyphos* attico (c. 440 a. C.).

possono scorgere, sospesi, un vaso e una gratella. A sinistra compare un candelabro a tre piedi destinato al gioco del cottabo, una brocca e un ramaiolo vi sono attaccati. Il candelabro, a sua volta, è sormontato da uno *skyphos*: vicino, si vede un secchio a forma di situla. Non un solo elemento architettonico vi è raffigurato, ma una teoria di oggetti e di mobili accuratamente esibiti ci indica senza possibilità di dubbio che siamo in una delle stanze piú nascoste della casa: una sorta di magazzino, guardaroba e deposito alimentare nello stesso tempo...

Fin qui si è cercato di trovare nell'immagine una traccia della distinzione tra l'ἄστυ, in quanto centro urbano, e il resto del territorio: distinzione che ci è apparsa in fin dei conti sfuggevole. In una sua indagine consacrata all'analisi dei testi epigrafici, Raoul Lonis è giunto a una conclusione simile[61]: «è evidente che l'ἄστυ si definisce, in sostanza, come un agglomerato centrale in contrapposizione all'ambiente periferico. Ma questa distinzione si concreta forse in una separazione visibile e tangibile?» Il confine tra città e campagna, tra lo spazio centrale della città e lo spazio periferico della campagna appartiene al dominio delle abitudini, delle esperienze vissute, che solo in maniera imperfetta vengono riflesse dai testi e dalle immagini. Eppure, l'esperienza della città non consiste forse nell'integrazione conflittuale e tormentata tra città e campagna? Fernand Braudel, in un brano in cui cerca di definire, ispirandosi a Max Weber, la particolarità della città antica, osservava: «in realtà la città greca è la somma della città e della sua vasta campagna»[62]. Definizione imprecisa che si presta a numerose esegesi. Infatti, gli storici dell'Europa moderna che si dedicano allo studio della città greca sono al tempo stesso affascinati dal suo carattere paradigmatico e disturbati dall'impossibilità di costruire una storia sociale ed economica della *polis* senza confonderla con la città romana, che si presta assai piú facilmente a essere inserita in una storia strutturale e talvolta perfino quantitativa. Finley ha dimostrato egregiamente quanto la relazione tra città e campagna cosí specifica della città antica sia stata trascurata dagli storici, in parte per il fatto che nessun autore dell'antichità ha trattato «delle relazioni tra settore urbano e settore rurale in termini di acquisto, di produzione e di scambio di beni»[63] A questa dimenticanza sono senz'altro dovuti sia i fallimenti di un'intera scuola storiografica, prodiga di volumi dedicati alla questione della città antica, sia il trionfo dei modernisti che affermavano, dietro Eduard Meyer e Julius Beloch, che la diffe-

[61] R. LONIS, *Remarques sur le vocabulaire de la ville et de l'état dans les inscriptions attiques du* V

[62] BRAUDEL, *Civilisation matérielle* cit., p. 456 [trad. it. p. 482].

[63] FINLEY, *La cité antique* cit., p. 94.

renza tra la città greca e la città moderna dipendeva soprattutto da fattori quantitativi, e non qualitativi. Se è parere diffuso quanto implicito che si viva ancora nella città antica, allora non bisogna sorprendersi dell'esigua influenza che hanno avuto studiosi come Karl Bücher, Max Weber e Werner Sombart, molto piú interessati a dimostrare il contrario e a concentrarsi, per l'appunto, sul ruolo del territorio nell'economia della città. Per concludere questa nostra indagine, bisognerà dunque abbandonare le problematiche relative alla rappresentazione della città per esplorare, brevemente, l'organizzazione e la diversità del territorio circostante le città.

7. *Una città, molte città.*

Salvo qualche eccezione, le immagini fin qui considerate sono state prodotte ad Atene. Ma, si sa, Atene non corrisponde alla Grecia intera. Essa si distingue dalle altre città per le sue dimensioni, per la sua organizzazione spaziale in cui si fondono città e territorio, per l'estensione del suo centro rispetto alla sua periferia. E tutto ciò non era scontato. Agli occhi di un visitatore del III secolo a. C., infatti, la città appariva come un agglomerato di case non tutte in buone condizioni:

> lí, la strada di Eleusi porta verso la città (ἄστυ) di Atene; la strada è piacevole, tutti i dintorni sono coltivati, lo sguardo spazia su una regione profondamente segnata dalla presenza dell'uomo. La città (πόλις) è in sé scarna, sprovvista d'acqua, non è neanche ben collegata dalle strade per il fatto di essere molto antica. La maggior parte delle case sono mediocri, solo poche sono confortevoli. Se i visitatori vi giungessero improvvisamente, stenterebbero a credere che si tratti della famosa città di Atene[64]

La parte residenziale di Atene, a differenza dei suoi monumenti pubblici, non sembrava rappresentare per i visitatori del tempo un modello da emulare.

Sappiamo che Sparta era molto diversa da Atene, anche se il territorio laconico si conosce molto meno bene della χώρα attica. L'interpretazione dei testi e delle immagini tende a formare una categoria specifica di testimonianze che l'analisi del territorio urbano non riesce sempre a convalidare. Robin Osborne, in uno dei piú recenti studi consacrati all'argomento, ha cercato di mettere a punto una fenomenologia del territorio urbano delle città greche di cui mi servirò come punto di partenza. La tradizione vuole una città che regna sul suo territorio, che organizza gli interscambi

[64] ERACLIDE CRITICO, in *FHG*, II, 254.

tra il centro e la periferia in funzione di una pratica politica che varia da luogo a luogo. Anche qui il parallelo tra Atene e Sparta dimostra una sua validità. Il modello dell'Atene di Clistene si presenta come la combinazione di tre diverse entità: il centro urbano, la costa e la campagna, e questi tre sottoinsiemi risultano fortemente integrati in una logica di associazione egualitaria in cui si cercano di abolire le differenze geografiche, topografiche e, in certo qual modo, sociali. Il sistema spartano, invece, oppone gli abitanti della città, cittadini a pieno diritto, agli iloti, contadini assoggettati, e ai perieci, agli abitanti cioè di un territorio sottomesso al dominio della città. Un sistema a tre componenti in cui i vantaggi della città e della residenza urbana sono appannaggio dei cittadini a pieno titolo. Se, com'è il caso di Atene, la campagna non si reca in città, è la città che si reca alla campagna: Sparta è dunque il modello di uno stato centrifugo in cui ogni cittadino deve trovarsi al centro per esercitare i suoi diritti civili ma in cui ogni cittadino deve andare regolarmente in campagna per garantirsi i suoi diritti economici e controllare gli schiavi. Ad Atene il controllo del territorio è un problema di integrazione politica. A Sparta è piú che altro una questione di polizia. In quest'ultimo caso, inoltre, si tratta di uno schema teorico in cui non c'è molto spazio per i perieci nel funzionamento generale della città: questi, infatti, sono difficilmente reperibili nell'organizzazione del territorio. I Greci hanno immaginato tutte le soluzioni per risolvere l'equazione città/campagna, ma tali soluzioni, le une piú complesse delle altre, nascondono un fatto forse fondamentale: che la città greca non è una costruzione geometrica retta da una semplice polarità città/campagna. «La città greca non era composta, come pure si è spesso creduto, da una città e da un territorio: essa era piuttosto un paesaggio diversamente popolato»[65]

Questa considerazione è senz'altro valida per Atene, la cui struttura fondiaria, per quel po' che ne sappiamo, comprendeva proprietà di dimensioni molto diverse distribuite su territori anch'essi molto diversi. Si è osservato che il tipo di agricoltura praticato nella Grecia arcaica e classica favoriva la frammentazione delle colture al fine di scongiurare le catastrofi dovute all'estrema variabilità dei rendimenti: diversificando le sue produzioni, il contadino cercava di non dipendere da un solo tipo di raccolto o di terreno. Ma le dimensioni e la varietà dei terreni non coincidono con i comportamenti economici: Plutarco ci racconta che Pericle aveva fatto scandalo per la sua abitudine di cedere tutti i suoi raccolti in cambio di denaro contante, in modo da evitarsi il compito noioso di gestirne le scorte.

[65] R. OSBORNE, *Landscape with Figure. The Ancient Greek City and its Countryside*, London 1987, p. 24.

Lo statista, infatti, «faceva vendere in una sola volta l'intera annata di raccolti per poi comprare al mercato tutto quel che gli occorresse»[66] Per quanto soggetto a beneficio d'inventario, questo aneddoto si addice perfettamente all'immagine di quell'uomo che ci appare come il piú illustre teorico del primato della città sulla campagna, di quel politico che credeva piú nel potere della flotta e delle mura che nella difesa del territorio. Cosí, non è casuale che il modello greco della città abbia destato l'interesse degli antiquari rinascimentali: la «strategia periclea» costituiva, infatti, un esempio suggestivo per le città occidentali che, già nel XV secolo, si trovavano alle prese con i grossi problemi dell'organizzazione urbanistica, connessi soprattutto con lo sviluppo demografico, con la necessità di trasformare le antiche fortificazioni ormai insufficienti a contenere un'artiglieria molto piú sviluppata, e, nel XVI secolo, con l'adattamento del sistema stradale ai nuovi veicoli. Tutto ciò spingeva a riflettere sulla natura della città, sulla relazione tra spazio urbano e rurale.

Ma Atene può dunque apparire come un buon esempio delle tensioni tra città e territorio circostante? Che essa abbia conosciuto, nel corso della sua storia, forti contraddizioni tra i partigiani di un'economia rurale basata sulle risorse della campagna e quanti vedevano nell'egemonia politica e nel commercio il vero motore della sua espansione, è un dato di fatto: ci riesce tuttavia difficile valutare le conseguenze di quegli scontri di idee sul ruolo della campagna. Tutti i documenti in nostro possesso testimoniano della vitalità sociale e politica dei demi in età classica. Osborne – e altri studiosi prima di lui – ha visto nei demi i regolatori della vita politica, e uno dei fattori dell'equilibrio sociale cittadino. Tutto questo andava di pari passo con la necessità di fortificare il territorio, di munire i principali borghi attici di servizi urbani: ginnasi, luoghi di culto. Accanto al contro-modello spartano si possono individuare, secondo Osborne, altre relazioni tra la città e il territorio circostante.

Le due isole di Melo e di Ceo appartengono ognuna a un modello opposto di popolamento. A Melo, isola la cui importanza si è andata accrescendo a partire dalla prima età arcaica, l'organizzazione per villaggi e borghi predomina, ma progressivamente, secondo uno schema aristotelico, si assiste alla fine del VI secolo a. C. a una concentrazione della popolazione nel centro urbano piú importante. La storia del popolamento di Ceo è molto diversa: esso, infatti, comincia piú tardi e l'occupazione del territorio raggiunge il suo culmine solo nel V secolo; invece però di confluire in un'unica città, gli abitanti dell'isola avevano preferito concentrarsi in ben quattro città. Nel contempo continuavano a sopravvivere i piccoli impianti

[66] PLUTARCO, *Vita di Pericle*, 16.4.

agricoli, quasi ci si trovasse di fronte al modello platonico della doppia residenza, che permetteva dunque ai proprietari di essere attivi «in città» e «in campagna». Le recenti ricognizioni e gli studi sul terreno sembrano indicarci che questo modello di insediamento fosse particolarmente diffuso in Beozia, nell'Argolide e nella zona di Megalopoli.

La storia rurale della Grecia antica ha conosciuto in questi ultimi decenni grandi sviluppi, tutti convergenti nella stessa direzione. Tuttavia, la visione del paesaggio rurale avanzata da Osborne, l'insistenza con cui nega all'organizzazione «diffusiva» degli insediamenti un ruolo di maggior rilievo nello sfruttamento delle campagne, hanno spinto Michèle Brunet a una critica argomentata delle sue tesi. In effetti, il modello di insediamento «diffusivo» sul territorio sembra essere coesistito, anche nell'Attica, con quello caratterizzato dal popolamento per borghi e per villaggi. Sulla base dei contratti di affitto di terre provenienti da Delo e da Renea, Michèle Brunet ha osservato che il lessico sembra confermare la presenza di abitazioni permanenti in campagna. Gli scavi fatti a Delo hanno, d'altronde, rivelato l'esistenza di luoghi di dimora le cui caratteristiche sono quelle di fattorie in piena attività. Perfino per Taso, che per Osborne rappresenta il miglior esempio di una campagna interamente controllata dalla città, Michèle Brunet ha proposto un modello di popolamento e sfruttamento del territorio molto piú sfumato: «l'analisi dei luoghi esaminati dal punto di vista della loro funzione e nell'ambito dei sistemi di relazioni connessi con la distribuzione, non attesta nessuna cesura tra la città e il territorio circostante: il popolamento, a livello regionale, si equilibra perfettamente tra addensamento e dispersione»[67] Solo un'analisi dettagliata dei terreni può permetterci di scoprire progressivamente quella storia delle campagne a cui gli autori antichi non hanno fatto molta attenzione. Questi nuovi adepti della storia greca che sono gli storici delle campagne si vedono dunque costretti a imboccare una strada simile a quella seguita, e non senza successo, dagli storici del Medioevo. Le critiche che Michèle Brunet rivolge alla sintesi di Osborne tendono a sfumare gli schemi proposti da quest'ultimo. Secondo la studiosa francese, la campagna greca è molto piú soggetta di quanto Osborne immaginasse al modello di insediamento «diffusivo»: l'integrazione tra città e territorio circostante è molto piú comune.

La città greca non è piú la città fiera e tirannica descritta da Braudel. Essa ci appare piuttosto come una specie di mosaico, instabile per natura, in cui si incrociano reciprocamente città e campagna, spazio urbano e villaggi, borghi e fattorie sparse. Osborne ritiene, inoltre, che la coesistenza

[67] M. BRUNET, *Campagnes de la Grèce antique. Le danger du prisme athénien*, in «Topoi», II (1992), p. 49.

di città e villaggi sia la regola solo sul continente, mentre sulle isole le città dominerebbero le campagne e i villaggi sarebbero praticamente inesistenti[68] Per la maggior parte degli storici, la *polis* è una delle condizioni necessarie alla vita sociale: senza città non si danno cittadini, solo popoli la cui unica pretesa è quella della semplice sussistenza. Eppure, alcuni potevano considerare piú piacevole e piú utile trascorrere la propria esistenza in vicinanza dei loro campi che in città. Nel 385 gli Spartani costrinsero gli abitanti di Mantinea a distruggere la loro cinta muraria, ad abbandonare la città e a vivere in quattro borghi distribuiti sul territorio. Triste destino che, pure, sembrava allettare non pochi Mantineesi: «all'inizio, furono scontenti di demolire le loro case per costruirne altre; ma quando i proprietari furono alloggiati presso le loro terre, che si trovavano nei dintorni dei borghi, quando ebbero un regime aristocratico e si videro liberati dalla congrega dei demagoghi, furono soddisfatti dei risultati raggiunti»[69]

Come si vede, nella Grecia di età classica la critica dei modi di vita coincide con una critica di carattere politico: risiedendo presso le loro terre, i contadini ne traggono maggior profitto e non sono piú obbligati a partecipare ai dibattiti politici. Con grande gioia degli Spartani, i Mantineesi cedono la gestione del potere ai piú nobili. In questo modo, il brano poc'anzi citato di Senofonte sembra anticipare il pensiero di Aristotele, secondo cui la città degli agricoltori rappresenterebbe il miglior regime in contrapposizione alla città degli artigiani e dei commercianti: «a causa degli incessanti andirivieni nell'*agora* o in città, tutta quella gente si riunisce facilmente, per cosí dire, in assemblea, mentre i coltivatori, dispersi come sono in campagna, non possono né radunarsi, né avvertono allo stesso modo l'esigenza di tali raduni. Inoltre, là dove il territorio è disposto in modo che la campagna sia molto distante dalla città, è molto facile impiantare una buona democrazia»[70] Questo brano di Aristotele non è solo un'apologia dei valori della città contadina legati alla terra, ma esprime anche egregiamente quale sia il rapporto tra l'organizzazione del territorio e il regime politico della città. Esso mette in evidenza quel che i testi tendono spesso a trascurare: l'importanza, cioè, dell'organizzazione territoriale nel funzionamento della *polis*.

Ettore Lepore, lettore non solo di Marx ma anche di Weber, è stato uno dei primi a proporre una critica d'insieme del vocabolario civile impiegato nella descrizione dello spazio[71] Lasciando da parte la valenza se-

[68] OSBORNE, *Landscape with Figure* cit., p. 67.

[69] SENOFONTE, *Elleniche*, 5.2.7. Cfr. M. I. FINLEY, *Studies in Land and Credit in Ancient Athens 500-200. The horos inscriptions*, New Brunswick 1951, p. 61.

[70] ARISTOTELE, *Politica*, 6.4.13-14. Cfr. FINLEY, *Studies in Land and Credit* cit.

[71] E. LEPORE, *Per una fenomenologia storica del rapporto città-territorio in Magna Grecia*, in

mantica di πόλις, di cui si è già trattato, bisogna osservare che altri termini, come χώρα, non possiedono un'accezione precisa: si tratta, certo, del territorio circostante la città, ma anche di una zona di dominio che può estendersi, nel caso delle terre coloniali, ben al di là dei limiti giuridici strettamente previsti per il dominio civico. La stupenda distinzione aristotelica tra terreno sacro, terreno privato e terreno pubblico non è facilmente riconoscibile sul territorio delle città coloniali, anche di quelle di cui l'archeologia ha permesso di ricostruire un'immagine catastale, come a Metaponto o nelle colonie situate sul Mar Nero. Se si va nei dettagli, la terra lavorativa (ἄρουρα) si distingue veramente dalle zone boschive o dalla macchia? Il terreno agricolo (γῆ ἀγροίκη), il terreno senza alberi (γῆ ψιλή) è anche il pascolo, un luogo in cui la coltivazione del suolo è abbinata alla cura del bestiame. Quanto ai terreni lontani (ἐσχατιά, περιωρεσία), alle colline, possono servire per le colture arbustive, quali la vite e l'olivo. Se ci si attiene ai documenti piú affidabili sulla campagna attica[72], cioè alle stele attiche posteriori ai processi relativi alla mutilazione delle erme, si scopre un vocabolario completo dello sfruttamento del territorio:

ἀγρός	campo destinato all'attività agricola
γῆ ψιλή	terreno in cui si coltivano cereali, viti e affini
γήπεδον	appezzamento di terra (il significato preciso è ancora incerto)
δρυϊνών	querceto
κῆπος	giardino (senza alcuna connotazione specialistica)
οἰκία	residenza privata
οἰκόπεδον	terreno edificabile
ὀργάς	sentiero di montagna alberato
πιτυϊνών	pineta
συνοικία	casa da rendita con appartamenti multipli
χωρίον	terreno, proprietà fondiaria.

Dopo i lavori di Pritchett e lo studio di Finley sui cippi ipotecari, la conoscenza archeologica dell'Attica ha compiuto enormi progressi. Le ricerche hanno permesso non soltanto di localizzare i villaggi, ma anche di identificare fattorie isolate con silos, corte e cellula abitativa. Pecirka ha fornito una sintesi ancora attuale sul ruolo delle fattorie nelle campagne greche[73]: comparando le testimonianze degli autori, le fonti epigrafiche e il risultato degli scavi, egli è riuscito a chiarire la funzione delle fattorie sia

Letteratura e arte figurata nella Magna Grecia, Atti del VII Convegno di studi sulla Magna Grecia, Napoli 1968.

[72] W. K. PRITCHETT, *The Attic Stelai (2)*, in «Hesperia», XXV (1956), p. 269.

[73] J. PECIRKA, *Homestead Farms in Classical and Hellenistic Hellas*, in M. I. FINLEY (a cura di), *Problèmes de la terre en Grèce ancienne*, Paris 1973.

nella χώρα attica, a Mileto, sulle isole come Delo, Renea e Tino[74], sia nei luoghi di colonizzazione come i terreni agricoli del Ponto Eusino. La storia del paesaggio greco antico non è solo contrassegnata dall'opposizione città/campagna, ma è contraddistinta da una forma di sfruttamento territoriale diversa dai villaggi: quella del dominio rurale, integrato tanto in un sistema di sfruttamento composito, com'è il caso della χώρα ateniese, quanto in una strategia sistematica di colonizzazione delle terre, com'è il caso di Metaponto o di altri centri sul Mar Nero.

Il legame tra città e campagna passa anche attraverso il rapporto tra struttura urbana e divisione del territorio. In un articolo pionieristico, Roland Martin ha richiamato l'attenzione su un certo numero di fondazioni coloniali che sembrano privilegiare nella loro pianta la continuità con il territorio. Tale è il caso delle città a scacchiera che, come Metaponto, sembrano rispondere nella loro organizzazione urbanistica alle divisioni sistematiche del territorio circostante. Simile e bene attestato è l'esempio delle città del Ponto Eusino, in cui l'eccellente stato di conservazione archeologica del catasto permette di stabilire questo genere di relazione tra pianta urbana e territorio su basi assolutamente degne di fede. Resta tuttavia il fatto che le questioni sollevate vent'anni fa da Martin non hanno ancora trovato soluzione, in mancanza di un approccio simultaneo nell'indagine delle zone urbane e di quelle agricole: a Olinto si conosce, per esempio, molto bene la città e molto male il territorio; nella Magna Grecia, invece, si osserva spesso la situazione inversa.

Se alcune città hanno tentato di unificare le loro rispettive zone urbane e agricole, inserendole in un'unica griglia spaziale in modo da disciplinare le campagne in una specie di pianta urbana, è però vero che altre hanno lasciato che si stabilissero, al loro centro, delle vere e proprie parcelle di tipo rurale. A Megara Iblea, a Colofone, ad esempio, «la pianta della casa rurale si sostituisce al tipo urbano, le case sono concepite con una maggiore ampiezza, provviste di corti e di dipendenze; i πύργοι con il loro piano sopraelevato affiancano l'ingresso e ricordano le strutture delle fattorie diffuse sia in Asia Minore che nell'Attica»[75]. Questo tipo di casa urbana che si presenta come un grande dominio rurale non era indubbiamente inconsueto. Gli atti di vendita di Tino ci segnalano l'esistenza di case urbane

[74] Su Tino cfr. le osservazioni di R. ETIENNE, *Ténos II. Ténos et les Cyclades du milieu du IV^e^ siècle avant J.-C. au milieu du III^e^ siècle après J.-C.*, Paris 1990, p. 26: «Traggo tuttavia due conclusioni dalle iscrizioni: le unità di produzione comportano tutte degli edifici designati da temi che si prestano a farne dei luoghi di abitazione permanenti; viceversa, si noterà l'assenza di grandi villaggi».

[75] R. MARTIN, *Rapports entre les structures urbaines et les modes de division et d'exploitation du territoire*, in FINLEY (a cura di), *Problèmes* cit., p. 109.

con giardini e frutteti, in un'organizzazione dell'abitato molto meno rigorosa di quella che si poteva osservare a Olinto, a Priene o a Delo. In alcuni casi il recinto, per l'enorme posto di rilievo che occupa, testimonia dell'esistenza, in seno all'ἄστυ, di un paesaggio caratterizzato da pascoli e campi. L'esempio piú significativo è quello di Strato d'Acarnania. Con l'eccezione di una piccola zona densa di edifici pubblici, la struttura abitativa sembra ariosa, formata da grandi proprietà isolate le une dalle altre per mezzo dei campi. Perfino l'allevamento doveva poter esercitare i suoi diritti negli ampi spazi di queste città-contenitori. La città ha quindi anche il ruolo di controllare e di proteggere il passaggio delle mandrie, di ospitare le fiere. La città in campagna rappresenta un modello urbanistico greco diverso da quel che noi immaginiamo essere l'*agora* classica, l'acropoli, le case addossate le une alle altre.

Per il territorio della città valgono gli stessi principî che per la città: la scuola tedesca contrapponeva la città dei villaggi alla città-*polis* («κώμη-Griechen/πόλις-Griechen»)[76]; la scuola francese, piú propensa a guardare i fenomeni nella loro totalità, ha cercato di classificare i diversi tipi di città sulla base dei sistemi di valorizzazione del suolo (modello urbano *vs* modello rurale, città-χώρα che domina sul territorio *vs* città-villaggi che lascia un ampio margine di autonomia alle borgate); R. Osborne ha tentato di sostituire i modelli binari in uso proponendo una combinazione politetica dei caratteri dominanti relativi agli utilizzi del suolo; i lavori degli archeologi americani a Metaponto e di quelli russi nel Chersoneso si prefiggono di esaminare la valorizzazione del territorio come una specie di «nuova frontiera della città». Ognuno di questi tentativi ha fornito un tassello alla risoluzione del problema: ciò non toglie, però, che il territorio della città è sempre parzialmente offuscato dall'immagine della città. Le fonti ci offrono tante di quelle immagini sulle forme di civilizzazione e cosí pochi dati sulle pratiche concernenti la valorizzazione del suolo che si è comunque condannati a conoscere meglio il centro che la periferia. È certo possibile passare al setaccio delle immagini fornite dall'indagine archeologica e dalle fotografie aeree le diverse rappresentazioni della città che ci tramandano i testi e le fonti iconografiche: questi due tipi di approccio, però, non riusciranno mai a sovrapporsi in un'unica visione. Si potrebbe dire, in breve, che noi attribuiamo ai Greci l'invenzione della città, di una città tale da ricoprire la campagna fino a farla scomparire. Questa nostra certezza dipende senz'altro dall'uso che gli uomini del Rinascimento fecero della città ideale: di cui i Greci, appunto, erano riconosciuti come i precursori. Ma,

[76] E. KIRSTEN, *Die griechische Polis als historisch-geographisches Problem des Mittelmeerraumes*, Bonn 1956.

certo, anche una determinata storia del sentimento della natura, sviluppatasi dal Rinascimento ai giorni nostri, ha fortemente contribuito a trasferire sulle rive del Mediterraneo un'immagine del paesaggio tipica dell'Europa continentale. Dall'abate Barthélémy a Hölderlin, la Grecia antica è stata immaginata come un paesaggio verdeggiante, ombroso e ricco di fontane[77], piú simile ai dintorni di Parigi o di Tübingen che alle colline del Peloponneso. Poeti e pittori hanno profondamente condizionato gli studiosi, mal disposti a riconoscere nelle rive dell'Ilisso quel paesaggio che avevano scoperto nel dialogo di Platone. E poiché la città greca non offriva nessuna immagine di paesaggio, essa è stata pensata alla fine senza paesaggio. O meglio piú simile alle rovine cittadine del Kent, della Foresta Nera o della campagna parigina. La storia della città, intesa dalla scuola delle «Annales» come storia globale, non è altro che la ricerca di un'illusione. Almeno noi abbiamo il vantaggio di sapere che anche l'illusione della città rappresenta una parte della città stessa.

[77] SNODGRASS, *An Archeology of Greece* cit., pp. 70-71.

WILFRIED NIPPEL

La costruzione dell'«altro»

Nei gruppi etnici, la percezione della propria identità si accompagna per lo piú alla delimitazione rispetto a un mondo esterno sentito come totalmente diverso da sé. Come notava già Platone[1], l'idea che questo mondo esterno sia unitario deriva semplicemente dal fatto che esso differisce, in misura di volta in volta diversa, dagli standard abituali; a ciò, proprio nei grandi regni con solide strutture statali, è collegata la tendenza a ritenere il proprio ordinamento l'unico adeguato: basti citare la visione cinese degli stranieri[2] o il modo in cui gli Egizi comprendevano se stessi, riconoscendo il loro come regno dell'ordine nella contrapposizione a un mondo circostante estraneo e caratterizzato dal caos[3] Gruppi etnici meno potenti possono a loro volta sviluppare un sentimento di affinità sotto la spinta di una minaccia esterna.

Né l'una né l'altra possibilità si dava immediatamente nel caso dei Greci. Grazie alla molteplicità di contatti tanto con società altamente evolute quanto con società «primitive» di vario genere, essi erano predisposti a percepire in maniera differenziata il mondo esterno circostante[4]. Fu solo in seguito a sviluppi politici contingenti che anche presso di loro si svilupparono delle prospettive etnocentriche e degli stereotipi di percezione dell'estraneità; i Greci elaborarono, ad uso dell'intera storia europea successiva, sia i modelli di un'analisi delle culture straniere che tendesse all'oggettività, sia i *topoi* per caratterizzare tali culture (impiegabili a piacimento per numerosissimi tipi di società).

[1] *Politico*, 262d-e.

[2] W. FRANKE, *China und das Abendland*, Göttingen 1962, pp. 21 sgg.

[3] W. HELCK, *Die Ägypter und die Fremden*, in «Saeculum», XV (1964), pp. 103-14.

[4] H. SCHWABL, *Das Bild der fremden Welt bei den frühen Griechen*, in *Grecs et Barbares*, Vandoeuvres-Genève 1962, pp. 3-36; W. SPEYER, *Die Griechen und die Fremdvölker. Kulturbegegnungen und Wege zur gegenseitigen Verständigung*, in «Eos», LXXVII (1989), pp. 17-29.

I.

GRECI E BARBARI.

1. *I contatti culturali e la coscienza della comune grecità.*

Non è possibile ripercorrere qui la moltitudine di relazioni culturali e commerciali che i Greci intrattennero, a partire dall'età protostorica, con il mondo non greco, specialmente con il Vicino Oriente e l'Egitto. Va sottolineato soltanto come queste relazioni non si siano limitate a influenzare la civiltà micenea, e come gli studi piú recenti abbiano anzi giustamente messo in evidenza forti influssi orientali sulla religione, la scienza, la letteratura, l'arte e la cultura materiale anche dei Greci di età arcaica[5]. I pirati, i mercanti di lungo corso, i mercenari (soprattutto in Egitto)[6], insieme a gruppi particolarmente mobili come artigiani, veggenti, medici e cantori[7], furono i veicoli di tali molteplici contatti, le cui ripercussioni andarono ben al di là dell'adozione della scrittura fenicia. Tali relazioni non costituirono una minaccia fintantoché i Greci non rappresentarono l'oggetto di ambizioni egemoniche da parte dei grandi regni[8]

La coscienza di una comune grecità si sviluppò particolarmente durante il periodo della colonizzazione, che portò i Greci a contatto con tutti i paesi del Mediterraneo e del Mar Nero. Per un verso, la colonizzazione era determinata dal fatto che, dopo il crollo della civiltà micenea, non si for-

[5] Cfr., tra gli altri: T. J. DUNBABIN, *The Greeks and Their Eastern Neighbours. Studies in the Relations between Greece and the Countries of the Near East in the Eighth and Seventh Centuries B.C.*, a cura di J. Boardman, London 1957; M. L. WEST, *Early Greek Philosophy and the Orient*, Oxford 1971; W. BURKERT, *Die orientalisierende Epoche in der griechischen Religion und Literatur*, in «Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philos.-Hist. Klasse», 1984, n. 1; J. BOARDMAN, *The Greeks Overseas. The Archaeology of Their Early Colonies and Trade*, Harmondsworth 1964, pp. 56 sgg.; ID., *The Material Culture of Archaic Greece*, in *CAH*², III/3. *The Expansion of the Greek World, Eighth to Sixth Centuries B.C.*, Cambridge 1982, pp. 442-61; ID., *Material Culture*, in *CAH*², IV. *Persia, Greece and the Western Mediterranean, c. 525 to 479 B.C.*, Cambridge 1988, pp. 414-30; C. ROEBUCK, *Trade*, *ibid.*, pp. 446-60.

[6] T. F. R. G. BRAUN, *The Greeks in Egypt*, in *CAH*², III/3 cit., pp. 32-56.

[7] *Odissea*, 17.383-85. Cfr. W. BURKERT, *Itinerant Diviners and Magicians: a Neglected Element in Cultural Contacts*, in R. HÄGG (a cura di), *The Greek Renaissance of the Eighth Century B.C.*, Stockholm 1983, pp. 116-22.

[8] A. HEUß, *Die archaische Zeit Griechenlands als geschichtliche Epoche* (1946), in F. GSCHNITZER (a cura di), *Zur griechischen Staatskunde*, Darmstadt 1969, pp. 36-96, in particolare pp. 39 sg.; H. SCHAEFER, *Das Problem der griechischen Nationalität*, in ID., *Probleme der alten Geschichte*, Göttingen 1963, pp. 269-306, in particolare p. 271; CH. MEIER, *Die vertrauten und die fremden Griechen*, in «Gymnasium», XCVI (1989), pp. 287-316, in particolare p. 296.

marono organizzazioni di potere di grandi dimensioni, sotto una monarchia forte: la ricostruzione delle strutture statali procedette infatti in condizioni di spazio limitate, quelle della città-stato. Al contempo, il movimento coloniale contribuí al consolidamento ulteriore di questa forma di organizzazione politica[9], non solo alleggerendone il carico di problemi (in primo luogo la pressione demografica), ma anche in virtú del fatto che la fondazione di nuove comunità richiedeva una riflessione consapevole sui presupposti del proprio ordinamento. È vero che, in un mondo con svariate centinaia di *poleis*, a farsi sentire doveva essere il sentimento dell'appartenenza cittadina primaria, ma la convivenza di Greci di provenienze disparate nelle comunità di nuova fondazione e i loro contatti con il mondo non greco dovettero anche favorire una consapevolezza della comunanza, che trovò eco nel sorgere di un concetto panellenico[10] I conflitti con le popolazioni autoctone, in Sicilia[11], a Taso[12] o a Cirene[13], rafforzarono i sentimenti di solidarietà tra Greci. L'espansione nelle regioni settentrionali, allettanti non culturalmente bensí per le loro risorse materiali, probabilmente talvolta si associò con l'idea che i Greci, per cosí dire, civilizzassero il mondo circostante[14]. A queste esperienze conflittuali non va tuttavia data importanza eccessiva, soprattutto se le mettiamo a confronto con i numerosi casi in cui gli insediamenti non incontrarono resistenza e furono anzi salutati con favore. Per quanto diverse siano state le forme che assunsero le relazioni con il *milieu* non greco, bisogna però constatare che in generale i Greci conservarono la loro identità culturale e che erano i loro vari vicini, non essi stessi, che tendevano all'acculturazione[15]. La coscienza della comunanza si esprimeva nelle associazioni cultuali delle «stirpi» (Ioni, Dori, Eoli) sulla costa micrasiatica[16] cosí come nell'*Hellenion* di

[9] CH. MEIER, *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Frankfurt a. M. 1980, pp. 58 sgg. [trad. it. *La nascita della categoria del politico in Grecia*, Bologna 1988, pp. 61 sgg.]; A. HEUß, *Vom Anfang und Ende «archaischer» Politik bei den Griechen*, in *Gnomosyne. Menschliches Denken und Handeln in der frühgriechischen Literatur. Festschrift W. Marg zum 70. Geb.*, München 1981, pp. 1-29.

[10] ESIODO, *Le opere e i giorni*, 528; STRABONE, 8.6.6 = C 370. Cfr. F. W. WALBANK, *The Problem of Greek Nationality* (1951), in ID., *Selected Papers*, Cambridge 1985, pp. 1-19; M. I. FINLEY, *The Ancient Greeks and Their Nation*, in ID., *The Use and Abuse of History*, London 1975, pp. 120-33.

[11] TUCIDIDE, 6.2-6.

[12] ARCHILOCO, fr. 54 Diehl.

[13] ERODOTO, 4.159.

[14] D. TIMPE, *Griechischer Handel nach dem nördlichen Barbaricum*, in K. DÜWEL e altri (a cura di), *Untersuchungen zu Handel und Verkehr der vor- und frühgeschichtlichen Zeit in Mittel- und Nordeuropa*, in «Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Phil.-hist. Klasse», serie 3, CXLIII (1985), pp. 181-213.

[15] A. J. GRAHAM, *The Colonial Expansion of Greece*, in *CAH*², III/3 cit., pp. 83-162, in particolare p. 156.

[16] ERODOTO, 1.142-49.

Naucrati[17]. Ci si sentiva apparentati dal punto di vista delle origini[18], della lingua, della religione e dei costumi[19]. Ma né la religione né la derivazione etnica potevano stabilire univocamente la diversità rispetto ai non greci; inoltre, si rimase sempre consapevoli dell'ampio debito della propria evoluzione materiale e spirituale nei confronti delle grandi civiltà orientali, soprattutto dell'Egitto con la sua cultura tanto piú antica[20]: basti citare le tradizioni sull'adattamento dei nomi delle divinità e delle feste[21], o quelle sui viaggi in Egitto di Licurgo, Solone, Pitagora e Platone[22] (è però anche vero che in seguito si metteva in rilievo il fatto che i modelli erano stati migliorati adeguandoli alle proprie esigenze)[23]. Il criterio di distinzione migliore rimaneva la lingua: in origine il concetto di barbaro si riferiva a coloro che non parlavano greco, senza che ciò fosse necessariamente connesso a un senso di superiorità[24]

In concomitanza con il movimento coloniale, nella madrepatria vennero a formarsi delle istituzioni di carattere panellenico che implicavano, al contempo, una delimitazione rispetto ai non greci: si trattava in primo luogo dei giochi olimpici, pitici, istmici e nemei – aperti solo ai Greci[25] –, così come dell'anfizionia delfica, con le sue norme restrittive per la conduzione di guerre tra Greci[26]. L'importanza di Delfi dipendeva dai suoi consigli indovinati circa la fondazione delle colonie e dal fatto che, in tal modo, il santuario divenne un luogo di scambio per informazioni provenienti da tutto il mondo greco[27] Certo non è un caso che tali istituzioni

[17] *Ibid.*, 2.178.

[18] Sulla nascita della convinzione circa affinità di stirpe in conseguenza di analogie nei modi di vita, cfr. il capitolo *Ethnische Gemeinschaftsbeziehungen* in M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1976⁵, pp. 234 sgg. [trad. it. *Economia e società*, Milano 1980, II, pp. 87 sgg.].

[19] Cfr. ERODOTO, 8.144.2.

[20] PLATONE, *Timeo*, 22b; ARISTOTELE, *Politica*, 1329b33 sg.

[21] ERODOTO, 2.49-51 e *passim*. Cfr. F. HARTOG, *Les grecs égyptologues*, in «Annales (ESC)», XLI (1986), pp. 953-67.

[22] H. DÖRRIE, *Platons Reisen zu fernen Völkern. Zur Geschichte eines Motivs der Platon-Legende und zu seiner Neuwendung durch Lactanz*, in *Romanitas et Christianitas. Studia in honorem H. Waszink*, Amsterdam 1973, pp. 99-118.

[23] [PLATONE], *Epinomide*, 987d.

[24] J. JÜTHNER, *Hellenen und Barbaren. Aus der Geschichte des Nationalbewußtseins*, Leipzig 1923, pp. 1 sgg.; B. FUNCK, *Studie zu der Bezeichnung «barbaros»*, in E. CH. WELSKOPF (a cura di), *Soziale Typenbegriffe im alten Griechenland und ihr Fortleben in den Sprachen der Welt*, IV, Berlin 1981, pp. 26-51; E. HALL, *Inventing the Barbarian. Greek Self-definition through Tragedy*, Oxford 1989, pp. 3 sgg.; J. WERNER, *Zur Fremdsprachenproblematik in der griechisch-römischen Antike*, in C. W. MÜLLER, K. SIER e J. WERNER (a cura di), *Zum Umgang mit fremden Sprachen in der griechisch-römischen Antike*, Stuttgart 1992, pp. 1-20, in particolare pp. 6 sg.

[25] ERODOTO, 5.22. Cfr. N. J. RICHARDSON, *Panhellenic Cults and Panhellenic Poets*, in *CAH*², V. *The Fifth Century B.C.*, Cambridge 1992, pp. 223-44.

[26] ESCHINE, 2.115.

[27] W. G. FORREST, *Colonization and the Rise of Delphi*, in «Historia», VI (1957), pp. 160-75; MEIER, *Die Entstehung* cit., pp. 73 sgg. [trad. it. pp. 76 sgg.].

panelleniche sorsero in posti che non disponevano del potenziale necessario per organizzazioni di potere di grandi dimensioni[28]. Era predominante una cultura aristocratica che abbracciava l'intero mondo greco e i cui elementi (i giochi, i simposi, le relazioni matrimoniali, di amicizia e di prossenia) dovevano caratterizzare la percezione della vita delle élite sociali fino in età classica inoltrata[29]

2. *Geografia, etnologia e antropologia.*

L'espansione dell'orizzonte geografico e culturale dei Greci tramite la colonizzazione e i viaggi esplorativi condusse sia a una domanda di nozioni utilizzabili nella pratica, sia a una rafforzata curiosità teoretica: queste si rifletterono nella letteratura dei peripli durante il VI e V secolo, fino alle opere geografiche di Ecateo di Mileto[30]. A partire dalla metà del VI secolo il consolidamento dell'impero achemenide contribuí ad ampliare il quadro che i Greci avevano del mondo, come mostra l'esempio di Scilace, che intraprese il suo viaggio di esplorazione in Arabia e in India su incarico di Dario I[31]

Ma fin dall'inizio nella riflessione sui popoli stranieri, che si nutriva di esperienze concrete, di esigenze pratiche e di curiosità teoretiche, si introdussero anche degli elementi fittizi. Le zone marginali dell'οἰκουμένη si sospettavano essere abitate da popoli totalmente diversi ed estranei. I resoconti su creature paradisiache come gli Iperborei[32], quelli sui Lestrigoni

[28] M. I. FINLEY, *Foreword*, in P. E. EASTERLING e J. V. MUIR (a cura di), *Greek Religion and Society*, Cambridge 1985, pp. XIII-XX.

[29] O. MURRAY (a cura di), *Sympotica. A Symposium on the Symposion*, Oxford 1990; G. HERMAN, *Ritualised Friendship and the Greek City*, Cambridge 1967; E. STEIN-HÖLKESKAMP, *Adelskultur und Polisgesellschaft. Studien zum griechischen Adel in archaischer und klassischer Zeit*, Stuttgart 1989.

[30] K. MEISTER, *Die griechische Geschichtsschreibung. Von den Anfängen bis zu dem Hellenismus*, Stuttgart 1990, pp. 15 sgg., 206 sgg., con esauriente bibliografia [trad. it. *La storiografia greca. Dalle origini alla fine dell'Ellenismo*, Roma-Bari 1992]; R. WERNER, *Zur Geschichte der vorderorientalisch-phönikischen und mykenisch-griechischen Handels- und Kolonisationsfahrten im Spiegel der Epos- und Periplus-Literatur*, in *Orientalisch-ägäische Einflüsse in der europäische Bronzezeit*, Bonn 1990, pp. 47-79.

[31] ERODOTO, 4.44. Cfr. A. MOMIGLIANO, *Fattori orientali della storiografia ebraica postesilica e della storiografia greca* (1965), in ID., *La storiografia greca*, Torino 1982, pp. 125-37.

[32] ERODOTO, 4.13 (Aristea), 4.32 (Esiodo e Epigoni); PINDARO, *Pitiche*, 10.30 sgg.; G. B. BIANCUCCI, *La via iperborea*, in «Rivista di Filologia e di Istruzione Classica», CI (1973), pp. 207-20; R. DION, *La notion d'Hyperboréens. Ses vicissitudes au cours de l'antiquité*, in «Bulletin de l'Association G. Budé», 1976, pp. 143-57; J. ROMM, *Herodotus and Mythic Geography. The Case of the Hyperboreans*, in «Transactions and Proceedings of the American Philological Association», CXIX (1989), pp. 97-113; J. GOULD, *Herodotus*, London 1989, pp. 90 sgg.

e i Ciclopi cannibali[33], sugli Arimaspi monocoli[34], i Pigmei[35] e le Amazzoni[36] si trasmisero da Omero ad Aristea (da datare verso il 600)[37], fino alle opere etnografiche e geografiche della fine del VI e dell'inizio del V secolo.

La contrapposizione di Greci e Persiani nel V secolo modificò in maniera decisiva i rapporti dei primi con le culture straniere. Da un lato le conoscenze empiriche si estesero fino a comprendere una moltitudine di altri popoli organizzati in maniera estremamente varia, fin nel cuore dell'area asiatica: anzi, furono esse che contribuirono a creare il convincimento che fosse necessario rafforzare la riflessione teorica sulle condizioni e le possibilità degli ordinamenti politico-sociali. D'altro canto, esse produssero un senso di superiorità da parte dei Greci che a sua volta contrastava con la capacità di differenziare, di cui pure avevano dato notevoli saggi.

A testimonianza dell'accrescimento delle conoscenze empiriche e dello sforzo per comprendere l'estraneità si pone l'opera storiografica di Erodoto. Essa teneva nel debito conto l'esigenza di orientarsi in un mondo dove gli sconvolgimenti politici avevano creato una misura di esperienza del contingente completamente nuova[38]; com'è noto, Erodoto inserí nelle sue *Storie* degli *excursus* geografici ed etnografici sulle popolazioni con cui era venuto in contatto l'impero persiano: in queste sezioni si mostra uno spiccato interesse per la molteplicità delle organizzazioni sociali possibili[39].

L'esposizione si concentra sulla religione, sui costumi – soprattutto in relazione alla sfera sessuale e alle pratiche funerarie –, sul modo di abitare e su quello di nutrirsi. Per quanto riguarda la religione, è degna di nota la focalizzazione dell'interesse sui rituali di volta in volta descrivibili. Il giudizio sulla verità e i giudizi di valore vengono lasciati da parte: per quanto strane possano apparire, le varie usanze vengono rispettate come espressione dell'ordinamento vigente presso ciascun popolo[40] Il fatto che gli

[33] *Odissea*, 9.106 sgg., 10.81 sgg.

[34] ERODOTO, 3.116, 4.13, 4.27.

[35] P. JANNI, *Etnografia e mito. La storia dei Pigmei*, Roma 1978.

[36] J. CARLIER, *Voyage en Amazonie grecque*, in «Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae», XXVII (1979), pp. 381-405.

[37] J. D. P. BOLTON, *Aristeas of Proconnesus*, Oxford 1962; W. BURKERT, *Herodot als Historiker fremder Religionen*, in *Hérodote et les peuples non grecs*, Vandoeuvres-Genève 1990, pp. 1-39, in particolare p. 13.

[38] CH. MEIER, *Die Entdeckung der Ereignisgeschichte bei Herodot*, in «Storia della storiografia», X (1986), pp. 5-25.

[39] GOULD, *Herodotus* cit., pp. 86-109; D. LATEINER, *The Historical Method of Herodotus*, Toronto 1989, pp. 145-62; W. NIPPEL, *Griechen, Barbaren und «Wilde». Alte Geschichte und Sozialanthropologie*, Frankfurt a. M. 1990, pp. 11-29.

[40] S. C. HUMPHREYS, *Law, Custom and Culture in Herodotus*, in «Arethusa», XX (1987), pp. 211-20; BURKERT, *Herodot* cit.

uni mangino le salme dei loro avi e considererebbero un'empietà cremarle, mentre presso gli altri avviene proprio il contrario, prova la validità universale del principio del νόμος βασιλεύς[41] L'empirismo di Erodoto si manifesta anche nel suo tralasciare, o nel riferire con espresso scetticismo, una parte considerevole degli elementi di fantasia della tradizione precedente. Lo sforzo di oggettività si riflette anche nell'uso, costantemente neutro, del concetto di barbaro; notevole è la constatazione secondo cui gli Egizi definirebbero barbari tutti coloro che parlano una lingua straniera[42]. Al contempo, però, è evidente che anche per Erodoto la descrizione di culture straniere non può fare a meno di modelli interpretativi foggiati secondo i propri standard – il che richiama l'attenzione sul problema generale delle possibilità e dei limiti nella conoscenza delle culture straniere. La selezione di ciò che è degno di esser riferito rispecchia la propria idea di «caso normale»: quanto è atipico agli occhi dell'osservatore appare come tipico della società di cui egli riferisce, e questo tanto piú se la descrizione cita solo uno o due tratti caratteristici di un popolo. Esiste inoltre il modello del «mondo al contrario», come, per esempio, a proposito delle usanze egiziane, che compaiono in un catalogo di «versioni rovesciate»[43] Erodoto si serve anche di modelli di polarizzazione: Egizi e Sciti valgono come casi estremi, determinati dalle rispettive situazioni geografico-climatiche[44]; gli Egizi ritengono di essere il popolo piú antico[45], gli Sciti quello piú giovane[46], ma entrambi hanno in comune il rifiuto di adottare usanze straniere[47]

Se si guarda non ai singoli casi, ma all'insieme dei fenomeni descritti da Erodoto, si delinea una tipologia altamente differenziata di forme culturali. Per quanto concerne la posizione della donna vengono presentati, tra l'altro, la sequenza onomastica matrilineare presso i Lici[48], l'uguaglianza di diritti per donne e uomini presso gli Issedoni[49], oppure il ruolo militare

[41] ERODOTO, 3.38.
[42] *Ibid.*, 2.158.5.
[43] *Ibid.*, 2.35-36. Ciò, tuttavia, non determina l'insieme della descrizione dell'Egitto. Per una valutazione di quest'ultima, cfr. l'esauriente trattazione in A. B. LLOYD, *Herodotus Book II*, I-III, Leiden 1975-88 e ID., *Herodotus' Account of Pharaonic History*, in «Historia», XXXVII (1988), pp. 22-53.
[44] ERODOTO, 4.28.
[45] *Ibid.*, 2.2.
[46] *Ibid.*, 4.5.1.
[47] *Ibid.*, 2.79.1, 2.91.1, 4.76.1, 4.80.5. S. BENARDETE, *Herodotean Inquiries*, The Hague 1969, p. 99; F. HARTOG, *Le miroir d'Hérodote: essai sur la répresentation de l'autre*, Paris 1980, pp. 31 sgg. [trad. it. *Lo specchio di Erodoto*, Milano 1992, pp. 35 sgg.].
[48] ERODOTO, 1.173.
[49] *Ibid.*, 4.26.2.

delle donne presso i Sauromati[50] e le tribú libiche[51]. In relazione alle norme sessuali si fa distinzione tra una promiscuità senza regole che si svolge pubblicamente, come presso alcune tribú caucasiche e indiane[52], e varie normalizzazioni culturali che sopprimono la bestialità dei rapporti sessuali in pubblico[53]: è il caso dei Massageti e dei Nasamoni, dove un uomo che si unisce a una donna deve appendere la sua faretra fuori dal carro[54]; oppure quello della limitazione della libertà sessuale a determinate fasi della vita, come per le ragazze traci prima del matrimonio[55]; o ancora quello della prostituzione delle ragazze lidie, che serve a procurarsi una dote[56].

Si distingue inoltre tra il cannibalismo abituale (presso il popolo degli «Androfagi»)[57], i sacrifici umani ritualizzati[58] e il cibarsi – trasfigurato in senso cultuale – dei congiunti vecchi e malati[59] Viene fatta differenza tra i diversi modi primitivi di nutrizione e di vita, a seconda se si vive di erbe, radici, bacche o frutti, se si mangia carne o pesce crudi, se si abita al riparo degli alberi o delle caverne[60]. A un grado di civiltà piú elevato, i nomadi allevatori vengono distinti dai coltivatori sedentari[61].

In Erodoto, tuttavia, questo ampio ventaglio tipologico non viene ricondotto a uno schema evolutivo. Per quanto riguarda i progressi della civiltà, egli conosce soltanto il modello della prima invenzione (vuoi da parte di una determinata persona, vuoi in un determinato paese) e della sua successiva diffusione[62].

Ciononostante, la percezione delle culture straniere da parte di Erodoto è influenzata a priori dalle teorie coeve circa le ripercussioni dell'am-

[50] *Ibid.*, 4.116-17.

[51] *Ibid.*, 4.193. M. ROSELLINI e S. SAÏD, *Usages de femmes et autres nomoi chez les «sauvages» d'Hérodote*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, Cl. di Lettere e Filosofia», serie 3, VIII (1978), pp. 949-1005; S. SAÏD, *Usages de femmes et «sauvagerie» dans l'ethnographie grecque d'Hérodote à Diodore et Strabon*, in *La femme dans la monde méditerranéen*, I. *Antiquité*, Lyon 1985, pp. 137-50.

[52] ERODOTO, 1.203.2, 3.101.1.

[53] *Ibid.*, 4.180.5.

[54] *Ibid.*, 1.216.1, 4.172.2.

[55] *Ibid.*, 5.6.

[56] *Ibid.*, 1.93.4, 1.94.1.

[57] *Ibid.*, 4.106.

[58] *Ibid.*, 4.103.

[59] *Ibid.*, 1.216.2.

[60] A. GRASSL, *Herodot als Ethnologe*, Diss. München 1904.

[61] ERODOTO, 4.17 sgg., 4.186 con 4.191. B. D. SHAW, *«Eaters of Flesh, Drinkers of Milk»: the Ancient Mediterranean Ideology of the Pastoral Nomad*, in «Ancient Society», XIII-XIV (1982-83), pp. 5-31; P. BRIANT, *Etat et pasteurs au Moyen-Orient ancien*, Cambridge-Paris 1982, pp. 12 sgg.

[62] A. KLEINGÜNTHER, *«Protos Heuretes». Untersuchungen zur Geschichte einer Fragestellung*, Leipzig 1933, pp. 46 sgg.; L. EDELSTEIN, *The Idea of Progress in Classical Antiquity*, Baltimore 1967, p. 32; K. THRAEDE, *s.v.* «Erfinder», in *RAC*, V, coll. 1204 sgg.

biente naturale sull'ordinamento sociale, ovvero sul corso evolutivo della civiltà. A tale proposito sono qui pertinenti, tra l'altro, la teoria dei climi, quale si trova nella contemporanea opera sull'ambiente nel *corpus* ippocratico[63], e le riflessioni sull'elevarsi dell'uomo da uno stato animalesco, che in parte prendono le mosse dal mito di Prometeo e che furono trasformate da Protagora[64] e Democrito in dottrine sull'origine della civiltà[65]. La formulazione erodotea secondo cui il popolo degli Androfagi non conosce né diritto né costumi[66] concorda con la teoria di Protagora del diritto (δίκη) e del rispetto reciproco (αἰδώς) come presupposti di una socialità umana stabile[67]

Allo stesso modo si può riconoscere chiaramente come nel V e IV secolo il discorso etnografico si incroci con la riflessione sui principî del proprio ordinamento sociale e con il concepimento di alternative teoriche. La tragedia attica tematizza la figura della donna poco o affatto civilizzata, crudele e dominatrice[68]. La commedia (Aristofane, *Ecclesiazuse*) scherza sulle idee di un dominio politico delle donne. La giustificazione di Platone[69] della comunanza delle donne e dei figli, la quale eliminerebbe invidia e discordia, potrebbe riflettere un'affermazione di Erodoto[70] sugli Agatirsi, vicini dei Traci. La critica che ne fa Aristotele[71], invece, si richiama alla pratica delle tribú libiche, testimoniata anche da Erodoto[72], per cui l'attribuzione dei figli avviene in base alle rassomiglianze esteriori. La possibilità di un addestramento militare delle donne è dimostrata da Platone mediante le tradizioni sui Sauromati[73]

[63] F. HEINIMANN, *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts v. Chr.*, Basel 1945, pp. 13 sgg.; W. BACKHAUS, *Der Hellenen-Barbaren-Gegensatz und die Hippokratische Schrift «peri aeron hydaton topon»*, in «Historia», XXV (1976), pp. 170-85.

[64] Sulla possibile influenza reciproca, cfr. A. DIHLE, *Herodot und die Sophistik*, in «Philologus», CVI (1962), pp. 207-20; A. CORCELLA, *Erodoto e l'analogia*, Palermo 1984, pp. 239 sgg.; R. A. MCNEAL, *Protagoras the Historian*, in «History and Theory. Studies in the Philosophy of History», XXV (1986), pp. 299-318.

[65] TH. COLE, *Democritus and the Sources of Greek Anthropology*, Cleveland 1967.

[66] ERODOTO, 4.106.

[67] PLATONE, *Protagora*, 322c.

[68] J. GOULD, *Law, Custom and Myth. Aspects of the Social Position of Women in Classical Athens*, in «Journal of Hellenic Studies», C (1980), pp. 38-59; C. MOSSÉ, *La femme dans la Grèce antique*, Paris 1983, pp. 103 sgg.; CH. SEGAL, *Violence and the Other. Greek, Female, and Barbarian in Euripides' Hecuba*, in «Transactions and Proceedings of the American Philological Association», CXX (1990), pp. 109-31.

[69] *Repubblica*, 457c sgg.

[70] ERODOTO, 4.104.

[71] *Politica*, 1262a16-24.

[72] ERODOTO, 4.180.6.

[73] *Leggi*, 804e.

I *topoi* dell'etnografia, raccolti per la prima volta alla fine del v secolo da Ellanico di Lesbo[74], riemergono in diversi contesti di discussione. Cosí nel dibattito sulla relatività del diritto: l'obbligo di sepoltura (Sofocle, *Antigone*) e il divieto di incesto vengono annoverati tra i fondamenti delle leggi «non scritte» in quanto ordine di valori a priori rispetto a ogni diritto positivo[75]; vi sono discussioni sofistiche sulla relatività del diritto (*Δισσοὶ λόγοι*) che si riferiscono a esempi presenti in Erodoto. In seguito, mentre Aristotele nella sua scuola fa raccogliere sistematicamente i νόμιμα βαρβαρικά[76] e sottolinea il valore della letteratura etno-geografica ai fini di una legislazione adeguata[77], i cinici e i primi stoici, dall'insieme di leggi apparentemente assurde e dai presunti esempi etnografici di incesto, di promiscuità generale, di rapporti sessuali in pubblico e di cannibalismo, traggono la deduzione secondo cui non esistono regole stabilite dalla natura, ma solo convenzioni istituite socialmente[78] (la critica dei cinici alla civiltà, d'altronde, si manifesta anche nel formarsi dell'immagine del nobile barbaro, segnatamente nella figura dello scita Anacarsi)[79]. Secondo le teorie di IV secolo sull'origine della civiltà, il cannibalismo o il cibarsi di carne cruda testimoniano lo stato animalesco dell'uomo primitivo, stato da cui i barbari che abitano ai margini del mondo civilizzato praticamente non sono usciti[80]. Le forme di sostentamento vengono sistematizzate da Aristotele[81] e ricondotte da Dicearco[82] in uno schema a piú livelli, che va dai raccoglitori e cacciatori ai pastori e agli agricoltori[83] Le teorie sull'origine della fede negli dèi, su quella del linguaggio, della famiglia, della proprietà influenzano le dottrine sulla nascita della civiltà, come quella di Epicuro. Nel varcare i confini dell'area circoscritta dall'autopsia e dall'interrogazione dei testimoni, la storiografia del IV secolo (Eforo, Timeo) dipende, per quanto riguarda la ricostruzione delle età piú antiche, da generalizzazioni congetturali sull'origine della civiltà che si riflettono anche nelle leggende eziologiche[84]

[74] EUSEBIO, *Preparazione evangelica*, 10.3.16.

[75] SENOFONTE, *Memorabili*, 4.4.22.

[76] VARRONE, *De lingua latina*, 7.70; CICERONE, *De finibus*, 5.11.

[77] *Retorica*, 1360a33 sg.

[78] CICERONE, *Tusculanae disputationes*, 1.108; A. O. LOVEJOY e G. BOAS, *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, Baltimore 1935, pp. 117 sgg., 260 sgg.; D. NÖRR, *Rechtskritik in der römischen Antike*, München 1974, pp. 44 sgg.

[79] E. LÉVY, *Les origines du mirage scythe*, in «Ktèma», VI (1981), pp. 57-68; J. F. KINDSTRAND, *Anacharsis. The Legend and the Apophthegmata*, Uppsala 1981.

[80] [PLATONE], *Epinomide*, 975a; ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, 1145a30 sgg., 1148b20 sgg.; MOSCHIONE, fr. 6 Nauck; ATENEO, 660e-661c.

[81] *Politica*, 1256a30 sgg.

[82] fr. 48 Wehrli.

[83] K. E. MÜLLER, *Geschichte der antiken Ethnographie und ethnologischen Theoriebildung*, I, Wiesbaden 1972, pp. 213 sgg.

[84] L. PEARSON, *Myth and archaeology in Italy and Sicily – Timaeus and His Predecessors*, in «Yale Classical Studies», XXIV (1975), pp. 171-95; H. STRASBURGER, *Umblick im Trümmerfeld*

La connessione fra autodefinizione e osservazione dello straniero si mostra nel fatto che i barbari vengono intesi come incarnazione di uno stadio culturale che i Greci stessi avrebbero un tempo attraversato. Nella sua «archeologia», Tucidide constata che i Greci della periferia e i barbari del suo tempo vivono alla stessa maniera degli antichi Elleni[85]; i Pelasgi sono visti come sopravvivenze di una popolazione pre-ellenica[86]. Nella propria cultura si scopre l'esistenza di *survivals* di un grado culturale precedente, semibarbarico[87].

3. *Il politicizzarsi della contrapposizione Elleni/barbari.*

Il ricorso a materiale etnografico nei discorsi di teoria generale sociale e politica metteva in evidenza la molteplicità di organizzazioni umane possibili, ma al contempo rendeva chiaro il fatto che le costituzioni vigenti nelle *poleis* greche, con tutte le loro differenze, avevano comunque una stessa base di validità in quanto riposavano sul consenso del corpo cittadino che si era dato un ordinamento vincolante. Tale maniera di intendere se stessi era stata solo rafforzata, ma non prodotta, dalle guerre persiane. Ciò comportava che, con tutto il rilievo dato alla differenza tra le culture politiche presso i Greci e presso i Persiani, la visione della realtà persiana non era affatto interamente dominata dall'antagonismo politico[88]: Erodoto traccia un quadro della ricchezza delle usanze persiane che risulta dalla disponibilità ad adottare elementi da altre culture[89]; egli segnala le analogie delle usanze funerarie per i re persiani e quelli spartani[90] e colloca il «dibattito sulla costituzione»[91] in un *milieu* persiano. Le stesse guerre persiane venivano viste secondo angolazioni diversificate[92] Eschilo (nei

der griechischen Geschichtsschreibung, in *Historiographia Antiqua. Commentationes Lovanienses in honorem W. Peremans septuagenarii editae*, Leuven 1977, pp. 3-52; E. GABBA, *True History and False History in Classical Antiquity*, in «Journal of Roman Studies», CI (1981), pp. 50-62.

[85] TUCIDIDE, 1.5-6.

[86] J. L. MYRES, *A History of the Pelasgian Theory*, in «Journal of Hellenic Studies», XXVII (1907), pp. 170-225; R. A. MCNEAL, *How Did Pelasgians Become Hellenes? Herodotus I.56-58*, in «Illinois Classical Studies», X (1985), pp. 11-21.

[87] ERODOTO, 6.56-58; PLATONE, *Repubblica*, 452c; ID., *Cratilo*, 397c-d, 425e; ID., *Leggi*, 680b; ARISTOTELE, *Politica*, 1268b39 sgg., 1295a10 sgg.

[88] A. MOMIGLIANO, *Persian Empire and Greek Freedom* (1979), in ID., *Settimo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma 1984, pp. 61-75.

[89] ERODOTO, 1.131 sgg.

[90] *Ibid.*, 6.58-59.

[91] *Ibid.*, 3.80-82.

[92] Per le rappresentazioni figurate dei Persiani come guerrieri coraggiosi, cfr. A. BORON, *La représentation des guerriers perses et la notion de barbare dans la 1ère moitié du Ve siècle*, in «Bulletin de Correspondance Hellénique», LXXXVII (1963), pp. 579-602.

Persiani, rappresentati nel 472) poté portare in scena come tragedia la disfatta di Serse solo assumendo una posizione simpatetica[93]. Erodoto, come dice nel suo proemio, voleva mantenere il ricordo delle imprese grandi e meravigliose tanto degli Elleni quanto dei barbari. Egli non riteneva che la guerra fosse stata inevitabile e, in particolare, manifestava scarsa simpatia per la rivolta ionica che aveva scatenato questa grande disgrazia per i Greci e i barbari[94] Al contempo, tuttavia, anche in questi autori si rifletteva la consapevolezza[95], accresciutasi negli anni dopo le grandi vittorie, di un insolubile contrasto tra la libertà greca e il potere dispotico dei Persiani (ovvero dei tiranni da loro appoggiati). Nel momento in cui tale contrapposizione veniva sentita come ancorata ai rispettivi νόμοι delle due parti, la ὕβρις di Serse – fattasi tangibile nella costruzione del ponte sull'Ellesponto – consisteva appunto nel tentativo di abolire in perpetuo il confine tra di esse, con il desiderio di portare anche la Grecia sotto il proprio giogo[96]. La responsabilità dei governanti, la validità delle leggi, la libertà di parola e l'uguaglianza politica dei Greci si contrapponevano al potere dispotico della Persia[97], dove il re poteva fare ciò che voleva[98] La προσκύνησις, richiesta alla corte persiana ma intollerabile per i Greci, era il simbolo di tale differenza[99]. L'assenza di libertà, d'altra parte, veniva usata per spiegare la sorprendente sconfitta dei Persiani, i cui soldati andavano a combattere costretti a colpi di frusta[100] Tale quadro poteva caricarsi di spiegazioni per cosí dire «etnologiche». Il lusso[101], la promiscuità e l'incesto[102], cosí come gli intrighi da harem[103], contribuirono dunque

[93] CH. MEIER, *Die politische Kunst der griechischen Tragödie*, München 1988, pp. 76 sgg.

[94] ERODOTO, 5.97.

[95] K. RAAFLAUB, *Die Entdeckung der Freiheit. Zur historischen Semantik und Gesellschaftsgeschichte eines politischen Grundbegriffs der Griechen*, München 1985, pp. 71 sgg., 102 sgg.

[96] J. JOUANNA, *Les causes de la défaite des barbares chez Eschyle, Hérodote, et Hippocrate*, in «Ktèma», VI (1981), pp. 3-15; MEIER, *Die politische Kunst* cit., pp. 88 sg.

[97] ESCHILO, *Persiani*, 213, 584-97; ERODOTO, 7.104.4.

[98] *Ibid.*, 3.31.4.

[99] ESCHILO, *Persiani*, 587 sgg.; EURIPIDE, *Oreste*, 1507; ERODOTO, 7.136. Cfr. A. ALFÖLDI, *Die Ausgestaltung des monarchischen Zeremoniells am römischen Kaiserhof* (1934), in ID., *Die monarchische Repräsentation im römischen Kaiserreich*, Darmstadt 1970, pp. 9 sgg.

[100] ERODOTO, 7.56.1, 7.103.4, 7.223.3.

[101] *Ibid.*, 5.97.

[102] *Ibid.*, 3.31; EURIPIDE, *Andromaca*, 173 sgg.; XANTO, in CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata*, 3.11.1 (= *FGrHist*, 756 F 31); CTESIA, in FOZIO, *Biblioteca*, 72 (= *FGrHist*, 688 F 15); *Dissoi Logoi*, 2.15; ANTISTENE, in ATENEO, 220C; DIOGENE, secondo DIONE CRISOSTOMO, 10.29 sg.; SESTO EMPIRICO, *Lineamenti di pirronismo*, 1.152.

[103] Cfr. Erodoto e soprattutto Ctesia. F. JACOBY, *s.v.* «Ktesias», in *RE*, XI, coll. 2032-73; A. MOMIGLIANO, *Tradizione e invenzione in Ctesia* (1931), in ID., *Quarto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma 1969, pp. 181-212; R. DREWS, *The Greek Accounts of Eastern History*, Cambridge Mass. 1973, pp. 103 sgg.; H. SANCISI-WEERDENBURG, *Exit Atossa. Images of Women in Greek Historiography on Persia*, in A. CAMERON e A. KUHRT (a cura di), *Images of*

a un progressivo rammollimento dei Persiani agli occhi dei Greci[104]. L'epilogo della *Ciropedia* di Senofonte[105] offre una raccolta di tutti questi *topoi*, i quali ormai hanno ben poco a che fare con l'osservazione empirica[106] – come accade anche con la proiezione di una monarchia ideale nei tempi piú antichi dell'impero achemenide, proiezione che determina il carattere generale della *Ciropedia* e ne fa il prototipo di uno *speculum principis*[107] Nello scritto ippocratico sull'ambiente[108] – del 430 circa – il carattere imbelle degli Asiatici viene spiegato sia con le condizioni climatiche, sia con gli effetti del potere illimitato del monarca, senza che tuttavia il despotismo venga interpretato univocamente come conseguenza necessaria delle caratteristiche naturali del paese[109].

L'inasprimento dell'immagine dei Persiani si compí soprattutto nella tragedia attica della seconda metà del v secolo e anche in seguito rispecchiò la rivendicazione ateniese di una leadership basata sulle vittorie nelle guerre persiane. A ciò si uní dapprima una tendenza alla generalizzazione[110]: invece che affermazioni sui Persiani, sui Traci, sugli Sciti, sugli Egizi, ne comparvero altre sui barbari intesi come γένος unitario[111], cui si attribuivano cumulativamente determinati modelli di comportamento[112] Allo stesso tempo, tutto questo si caricò ancor di piú di valenze politiche: tra Greci e barbari vi poteva essere solo ostilità[113], cosí come anche all'interno delle società barbare, governate dispoticamente, non c'era posto per

Women in Antiquity, London 1983, pp. 20-33; H. SANCISI-WEERDENBURG, *Decadence in the Empire or Decadence in the Sources? From Source to Synthesis: Ctesias*, in ID. (a cura di), *Achaemenid History*, I. *Sources, Structures, and Synthesis*, Leiden 1987, pp. 33-46.

[104] ISOCRATE, 4.150 sg.

[105] SENOFONTE, *Ciropedia*, 8.8.

[106] H. SANCISI-WEERDENBURG, *The Fifth Oriental Monarchy and Hellenocentrism: Cyropaedia VIII,8 and Its Influence*, in H. SANCISI-WEERDENBURG e A. KUHRT (a cura di), *Achaemenid History*, II. *The Greek Sources*, Leiden 1987, pp. 117-31. Sul perdurare di tale stereotipo nella letteratura antica, cfr. il materiale raccolto in H. HABERKORN, *Beiträge zur Beurteilung der Perser in der griechischen Literatur*, Diss. Greifswald 1940.

[107] P. HADOT, *s.v.* «Fürstenspiegel», in *RAC*, VIII, coll. 577 sgg.; J. TATUM, *Xenophon's Imperial Fiction. On the «Education of Cyrus»*, Princeton 1989.

[108] *Sulle arie, le acque, i luoghi*, 16, 23.

[109] Sulla connessione del concetto di barbaro con fattori ecologici e geografici nelle fonti cinesi, indiane, persiane e arabe, cfr. R. I. MESERVE, *The Inhospitable Land of the Barbarians*, in «Journal of Asian History», XVI (1982), pp. 51-89.

[110] Ciò vale anche in relazione al fatto che, specialmente nelle rappresentazioni figurate, il combattimento contro i Persiani venne messo in parallelo con le battaglie mitiche contro le Amazzoni, i Centauri e i Giganti: cfr. J. BOARDMAN, *Heracles, Theseus and Amazons*, in D. KURTZ e B. SPARKES (a cura di), *The Eye of Greece. Studies in the Art of Athens*, Cambridge 1982, pp. 1-28; W. B. TYRELL, *Amazons. A Study in Athenian Mythmaking*, Baltimore 1984; HALL, *Inventing the Barbarian* cit., pp. 68 sg.

[111] EURIPIDE, *Ecuba*, 1199-201.

[112] HALL, *Inventing the Barbarian* cit., p. 161.

[113] EURIPIDE, *Ecuba*, 1199-201.

rapporti di amicizia[114]. I barbari, inoltre, si lasciavano governare come se fossero schiavi[115] Il passo successivo era quello di dedurne che i Greci dovevano comandare su questi schiavi[116]. L'identificazione di schiavi e barbari era anche facilitata dal fatto che gli schiavi presenti in Grecia erano in larga maggioranza non greci.

I modelli di percezione dell'«altro» creati nel v secolo furono in parte esasperati ulteriormente nelle teorie politiche del IV. L'esperienza della guerra del Peloponneso generò il postulato secondo cui i Greci non fanno uso del diritto assoluto del vincitore nei confronti di altri Greci[117], non li riducono in schiavitú[118] e piú in generale dovrebbero moderarsi nelle guerre reciproche[119] Tale principio trovò il suo *pendant* nella teoria dei barbari come nemici naturali dei Greci[120] Richiamandosi anche a Euripide[121], Aristotele[122] identificava i barbari – i quali si lasciavano governare dispoticamente – con gli schiavi «per natura» da lui postulati[123]. Esisterebbero uomini inclini cosí esclusivamente all'uso delle loro forze fisiche e dotati in maniera cosí limitata di ragione, che dovrebbero essere assegnati come schiavi a un padrone per il loro stesso bene: questo sarebbe per loro altrettanto proficuo quanto per gli animali l'addomesticamento. A detta di Aristotele, ad ogni modo, la natura non è riuscita del tutto nel suo sforzo di rendere riconoscibile anche dall'apparenza fisica lo *status* di questi schiavi di natura: il colore della pelle non era ancora un argomento, nell'antichità[124]. Aristotele sostiene accanitamente l'esistenza degli schiavi naturali contro anonimi avversari che vogliono intendere la schiavitú semplicemente come il risultato di convenzioni sociali, in questo caso del diritto del vincitore in guerra[125] (il che peraltro non implica in maniera cogente che sia stata propugnata l'abolizione dell'istituto della schiavitú). Qui è presente anche una ripresa della discussione sofistica sul rapporto tra

[114] *Ibid.*, 328 sg.

[115] ID., *Elena*, 276.

[116] ID., *Ifigenia in Aulide*, 1400; cfr. ID., *Telefo*, fr. 719 Nauck; TRASIMACO, fr. 2 Diels.

[117] SENOFONTE, *Ciropedia*, 7.5.73.

[118] ID., *Elleniche*, 1.6.15; ID., *Agesilao*, 7.6.

[119] F. KIECHLE, *Zur Humanität in der Kriegführung der griechischen Staaten*, in «Historia», VII (1958), pp. 129-56; sulla pratica, però, cfr. R. LONIS, *Les usages de la guerre entre grecs et barbares des guerres mediques au milieu du IV^e siècle av. J.-C.*, Paris 1969.

[120] ISOCRATE, 4.184, 12.163; PLATONE, *Repubblica*, 469b-471b; ID., *Menesseno*, 242d.

[121] *Ifigenia in Aulide*, 1400.

[122] *Politica*, 1252b7.

[123] *Ibid.*, 1254a15 sgg.

[124] F. M. SNOWDEN, *Before Color Prejudice. The Ancient View of Blacks*, Princeton 1983.

[125] *Politica*, 1253b20 sgg., 1255a5 sgg. Cfr. H. KLEES, *Herren und Sklaven*, Wiesbaden 1975; G. CAMBIANO, *Aristotle and the Anonymous Opponents of Slavery*, in M. I. FINLEY (a cura di), *Classical Slavery*, London 1987, pp. 22-41.

νόμος e φύσις. Tuttavia non è sicuro che sofisti come Antifonte avessero davvero sviluppato la posizione secondo cui ogni tipo di schiavitú andava contro natura. Una dichiarazione di Alcidamante[126] in tal senso si riferiva alla liberazione della Messenia dopo la battaglia di Leuttra (371), rimandando dunque a un contesto interno al mondo greco. È dubbio se Aristotele abbia dato realmente ad Alessandro, suo allievo, il consiglio di ridurre i barbari in schiavitú[127], o se questo non sia piuttosto il prodotto di un'interpretazione piú tarda, che aveva bisogno del rifiuto di questo presunto consiglio da parte di Alessandro per rappresentare un sovrano che si voleva esecutore di un progetto cosmopolita[128] Del resto, per quanto possiamo vedere, Aristotele non ha trovato seguaci immediati nell'antichità per la sua peculiare giustificazione della schiavitú. I giuristi romani sostennero la tesi secondo la quale tutti gli uomini sarebbero liberi per natura; la schiavitú, però, otterrebbe la sua validità dallo *ius gentium*, che precisamente su questo punto specifico divergerebbe dallo *ius naturale*[129]

L'ipotesi degli schiavi di natura conferiva però una particolare efficacia alla concezione aristotelica del despotismo. A dispetto di alcune somiglianze esteriori, il despotismo dei barbari si distingueva dalla tirannide greca per il fatto che si trattava di una forma di potere stabile, ereditaria e saldamente radicata nel νόμος della società, la quale si basava sul consenso dei dominati (che erano di natura schiavile). Nel settimo libro della *Politica*[130] Aristotele, mediante l'applicazione della teoria ippocratica dei climi, limita questo carattere ai popoli dell'Asia (per il resto intelligenti e artisticamente dotati), e ne esclude i popoli che abitano nell'Europa settentrionale, incapaci sí di istituire comunità politiche, ma caratterizzati da valore bellico (θυμός): in tal modo egli circoscrive il despotismo ai «barbari asiatici». Contemporaneamente, però, Aristotele accenna anche alla possibilità che, oltre al dominio sugli schiavi naturali, ve ne possa essere uno analogo sui popoli, il quale viene esercitato per il bene stesso dei dominati[131] Ciò implica la giustificazione del dominio di un popolo dalla civiltà progredita su altri piú arretrati che nondimeno non possono essere considerati schiavi naturali. Questo argomento verrà poi sviluppato da Cicerone[132], quando dice che per *humanitas* bisognerebbe concedere ai barbari un dominio che risponda ai loro interessi (*utilitas*), ovvero che il do-

[126] Scolio ad ARISTOTELE, *Retorica*, 1373b17.
[127] PLUTARCO, *Opere morali*, 329b-c; cfr. STRABONE, 1.4.9 = C 66 sg.
[128] H. C. BALDRY, *The Unity of Mankind in Greek Thought*, Cambridge 1965, pp. 113 sgg.
[129] *Digesta*, 1.5.4 e *passim*.
[130] *Politica*, 1327b20 sgg.
[131] *Ibid.*, 1333b38 sgg.
[132] *Ad Quintum fratrem*, 1.1.27.

minio universale romano debba valere come *patrocinium orbis terrarum*[133] Nella storia della ricezione, l'ambivalenza dell'insieme teoretico di Aristotele fece sí che da un lato la teoria dello schiavo naturale poté essere usata per i «barbari» su scala universale, e che dall'altro era possibile restringere il concetto di despotismo all'ambito asiatico (anche se lí poteva essere trasposto dai Persiani ad altri popoli).

4. *Nuovi orizzonti e vecchi «topoi».*

Nel IV secolo i *topoi*, ormai consolidati, della contrapposizione tra Greci e barbari continuarono a essere usati da coloro che – dopo il rinnovato assoggettamento dei Greci d'Asia Minore alla sovranità persiana, sentito come riduzione in schiavitú da parte dei barbari[134] – esortavano a una campagna di vendetta e di conquista contro l'impero persiano. In Isocrate ciò si tradusse in un'accentuazione politica della separazione, in precedenza intesa solo in senso geografico, dell'Europa (che poteva voler dire la sola terraferma greca o addirittura soltanto la regione della Propontide)[135] dall'Asia: tale fatto si spiega con l'intento dell'oratore di proclamare il ruolo dei Macedoni (finora considerati alla stregua di semibarbari) come propugnatori della causa panellenica[136]. Con il consolidarsi del regno di Alessandro questa specifica variante della contrapposizione Greci/barbari ritornò ad essere obsoleta. È vero che, nel regno di Alessandro e negli stati dei Diadochi, Macedoni e Greci di diverse provenienze si congiunsero in un gruppo unitario che si riconosceva nella partecipazione ai ginnasi e alle associazioni cultuali, ma una «fusione» effettiva con i gruppi delle popolazioni orientali non ebbe luogo[137] Le relazioni tra Romani e Greci furono in un primo tempo contrassegnate dal fatto che i Greci vedevano anche nei Romani dei barbari e dei nemici naturali[138]; ma in seguito il dominio universale romano e l'acculturazione – senza precedenti – verificatasi sui

[133] *De officiis*, 2.27.

[134] LISIA, 2.59, 33.3

[135] S. MAZZARINO, *L'image des parties du monde et les rapports entre Orient et la Grèce à l'époque classique*, in «Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae», VII (1959), pp. 85-101; L. SCHUMACHER, *Europa: vom Mythos zur geographischen Vorstellung*, in *Kreta. Das Erwachen Europas*, a cura del Niederrheinisches Museum der Stadt Duisburg, Duisburg 1990, pp. 11-33.

[136] A. MOMIGLIANO, *L'Europa come concetto politico presso Isocrate e gli Isocratei* (1933), in ID., *Terzo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma 1966, pp. 489-97; F. CHABOD, *Storia dell'idea di Europa*, Bari 1961, cap. 1; J. DE ROMILLY, *Isocrates and Europe*, in «Greece and Rome», XXXIX (1992), pp. 2-13.

[137] A. B. BOSWORTH, *Alexander and the Iranians*, in «Journal of Hellenic Studies», C (1980), pp. 1-21.

[138] LIVIO, 31.29.15.

Romani vincitori ad opera della cultura greca (che poi si rifletté anche nelle leggende sull'origine greca dei Romani) diedero vita alla coscienza di un'unità culturale nuova, la quale doveva raggiungere uno dei suoi apici nella cosiddetta Seconda Sofistica, contraddistinta dall'orgoglio per la storia e la cultura greche e dalla contemporanea immedesimazione con l'impero romano: ora era il mondo esterno a quest'ultimo che veniva inteso come quello dei barbari[139]. E quando i Germani penetrarono nella parte occidentale dell'impero, l'autodefinizione di «Romani» usata per distinguersi dai barbari germanici passò alla parte orientale di esso, dove si mantenne per tutta la durata dell'impero bizantino[140]

L'espansione dell'area di esperienza ad opera del regno di Alessandro prima e dell'impero romano poi[141] non portò a un'etnografia alimentata dalla realtà empirica: anzi, semmai avvenne l'esatto contrario[142] I parti di fantasia della tradizione antica, che Erodoto aveva ignorato o anche coscientemente liquidato, tornarono a vivere[143] Curiosamente furono proprio gli storici del tutto acritici del IV secolo a polemizzare contro l'inattendibilità di un Erodoto[144] Nelle storie dei tempi piú antichi dell'Egitto e dell'India, quali ci sono pervenute nelle opere di Diodoro e Arriano, che dipendono da fonti di età ellenistica, si intrecciavano tra loro mitologia, dottrine sull'origine della civiltà e materiale etnografico. Ispirandosi alle teorie ecologico-climatiche, gli storici di Alessandro tentarono di comprendere l'India in base all'esempio egiziano di dipendenza del paese dal fiume[145] L'India veniva inoltre rappresentata come un luogo dove scorrazzavano mostri ed esseri fantastici di ogni tipo[146] Contemporaneamente, i racconti degli storici di Alessandro e di Megastene sui «gimnosofisti» – i «sapienti nudi» dell'India – contribuirono alle tradizioni (poi ar-

[139] Y. A. DAUGE, *Le Barbare. Recherches sur la conception romaine de la barbarie et de la civilisation*, Bruxelles 1981.

[140] K. LECHNER, *Byzanz und die Barbaren*, in «Saeculum», VI (1955), pp. 292-306; R. BROWNING, *Greeks and Others. From Antiquity to the Renaissance*, in *History, Language and Literacy in the Byzantine World*, II, Northampton 1989, pp. 1-23; G. LANATA, *Figure dell'altro nella legislazione giustinianea*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», XXII (1992), pp. 3-26.

[141] POLIBIO, 3.57-59; STRABONE, 1.2.1 = C 14.

[142] Cfr. il materiale raccolto da K. TRÜDINGER, *Studien zur Geschichte der griechisch-römischen Ethnographie*, Basel 1918, e, soprattutto, K. E. MÜLLER, *Geschichte der antiken Ethnographie und ethnologischen Theoriebildung*, I-II, Wiesbaden 1972-80. Per una valutazione, cfr. D. TIMPE, *Ethnologische Begriffsbildung in der Antike*, in H. BECK (a cura di), *Germanenprobleme in heutiger Sicht*, Berlin - New York 1986, pp. 22-40.

[143] A. DIHLE, *Arabien und Indien*, in *Hérodote et les peuples non grecs* cit., pp. 41-68.

[144] A. MOMIGLIANO, *The Place of Herodotus in the History of Historiography* (1958), in ID., *Secondo contributo alla storia degli studi classici*, Roma 1960, pp. 29-44; J. A. S. EVANS, *Father of History or Father of Lies: the Reputation of Herodotus*, in «The Classical Journal», LXIV (1968), pp. 11-17.

[145] A. DIHLE, *Zur hellenistischen Ethnographie*, in *Grecs et Barbares* cit., pp. 205-32.

[146] STRABONE, 2.1.9 = C 70.

ricchite di varianti ebraiche e cristiane) circa una filosofia orientale che sarebbe stata piú antica di quella greca[147] A questi si aggiungevano i romanzi di viaggio e le utopie – Ecateo di Abdera sugli Iperborei, Iambulo sull'Isola del Sole[148]. L'etnografia di finzione continuò a prosperare: ci sono avvistamenti di Amazzoni (tra l'altro in Libia)[149], si osserva l'inversione di ruoli dei sessi presso diverse tribú barbare[150], il cannibalismo e la promiscuità animalesca vengono scoperti nelle tribú estremamente primitive poste ai margini, sempre piú lontani, della civiltà[151] Gli stereotipi etnici diventano *Wandermotive*, motivi «viaggianti»; cosí, per esempio, i Germani sono i «successori» degli Sciti[152]

In epoca romana la strumentalizzazione politica dei *topoi* rifiorí occasionalmente. L'immagine del signore orientale degenerato tra il lusso e le sfrenatezze trovò eco nella propaganda della guerra civile contro Antonio[153], rimanendo in seguito come motivo nelle critiche verso gli imperatori tirannici[154] Come già accennato sopra, le conquiste romane potevano essere intese anche come missioni civilizzatrici: in loro favore si poteva far giocare concretamente la trasformazione delle popolazioni da nomadi a sedentarie[155] o la soppressione di pratiche barbariche come i sacrifici umani in Gallia e in Britannia[156]. Soprattutto, i *topoi* sui casi di barbarie estrema trovarono ingresso nelle dichiarazioni di rivalità intestine. Alle società segrete, alle sette, alle minoranze etniche venivano rinfacciati canni-

[147] DIOGENE LAERZIO, I pr. Cfr. A. DIHLE, *Indische Philosophen bei Clemens Alexandrinus* (1964), in ID., *Antike und Orient. Gesammelte Aufsätze*, Heidelberg 1984, pp. 78-88; ID., *The Conception of India in Hellenistic and Roman Literature* (1964), *ibid.*, pp. 89-97; H. DÖRRIE, *Die Wertung der Barbaren im Urteil der Griechen. Knechtsnaturen? Oder Bewahrer und Künder heilbringender Weisheit?*, in *Antike und Universalgeschichte. Festschrift Hans Erich Stier*, Münster 1972, pp. 146-75, in particolare pp. 159 sgg.; W. HALBFASS, *Indien und Europa. Perspektiven ihrer geistigen Begegnung*, Basel 1981, pp. 13 sgg.; K. KARTTUNEN, *The Country of Fabulous Beasts and Naked Philosophers. India in Classical and Medieval Literature*, in «Arctos», XXI (1987), pp. 43-52; ID., *Distant Lands in Classical Ethnography*, in «Grazer Beiträge. Zeitschrift für die klassische Altertumswissenschaft», XVIII (1992), pp. 195-204.

[148] DIODORO, 2.47, 2.55-60.

[149] *Ibid.*, 3.52-55.

[150] STRABONE, 4.4.3 = C 197.

[151] ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, 1148b19 sgg.; ID., *Politica*, 1338b19 sgg.; DIODORO, 3.15.2, 5.32.7; STRABONE, 4.5.4, 16.4.17; ARTEMIDORO, 1.8; sul perdurare di questi motivi nella tarda antichità, cfr. DAUGE, *Le Barbare* cit., pp. 580 sgg.

[152] E. NORDEN, *Die germanische Urgeschichte in Tacitus Germania* (1921), rist. Darmstadt 1971.

[153] P. ZANKER, *Augustus und die Macht der Bilder*, München 1987, pp. 65 sgg. [trad. it. *Augusto e il potere delle immagini*, Torino 1989, pp. 62 sgg.].

[154] ALFÖLDI, *Monarchische Repräsentation* cit., pp. 19 sgg.

[155] PLINIO, *Naturalis historia*, 16.4; STRABONE, 4.1.5 = C 180.

[156] CESARE, *De bello Gallico*, 6.13 sg.; TACITO, *Annales*, 14.30; PLINIO, *Naturalis historia*, 30.13.

balismo, sacrifici umani e sfrenatezze sessuali: la lista va dal culto dei Baccanali, ai congiurati di Catilina, agli ebrei accusati di omicidi rituali, fino alla denuncia dell'eucaristia come orgia sessuale delle sorelle e dei fratelli cristiani[157]. I cristiani ripresero le accuse indirizzandole contro gli ebrei e le sette gnostiche; i Padri della Chiesa si impegnarono soprattutto a mostrare l'esistenza di tali elementi di barbarie nella religione o negli spettacoli dei pagani. La legislazione di Diocleziano contro il manicheismo (identificato con costumi persiani) e contro l'incesto si spiega – sullo sfondo di un contrasto militare con la Persia – in base alle tradizioni sulle usanze persiane che, secondo quanto si diceva, autorizzavano l'incesto[158]

II.

EUROPEI, INDIANI E ORIENTALI.

I modelli di percezione dell'«altro» sviluppati nell'antichità vedono mescolarsi, secondo proporzioni variabili di caso in caso, empirismo e teoria, autopsia e trasmissione di *topoi* letterari, sforzi di comprendere le culture straniere ed etnocentrismo, giustificazione del dominio su altre civiltà e ammirazione per prestazioni culturali di alto livello, autoriflessione nello specchio dell'altro e proiezione di concezioni sociali alternative nella sfera dell'estraneità. Per molti aspetti essi hanno influenzato e determinato il tipo di rapporti degli Europei con il resto del mondo e l'immagine che essi hanno avuto della propria storia. La struttura del concetto di barbaro come «concetto oppositivo asimmetrico»[159] giustificava la possibilità di riservarlo per delimitarsi ogni volta di nuovo, ora rispetto ai pagani, ora ai musulmani, ora ai «primitivi»[160] Anche la coppia concet-

[157] W. SPEYER, *Zu den Vorwürfen der Heiden gegen die Christen*, in «Jahrbuch für Antike & Christentum», VI (1963), pp. 129-35; A. HENRICHS, *Pagan Ritual and the Alleged Crimes of the Early Christians: a Reconsideration*, in *Kyriakon. Festschrift Johannes Quasten*, I, Münster 1970, pp. 18-35.

[158] H. CHADWICK, *The Relativity of Moral Codes: Rome and Persia in Late Antiquity*, in L. SCHOEDEL e R. L. WILKEN (a cura di), *Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition, in honorem R. M. Grant*, Paris 1979, pp. 134-53.

[159] R. KOSELLECK, *Zur historischen-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe*, in ID., *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a. M. 1979, pp. 211-59.

[160] V. CHRISTIDES, *Arabs as "Barbaroi" before the Rise of Islam*, in «Balkan Studies», X (1969), pp. 315-24; W. R. JONES, *The Image of the Barbarian in Medieval Europe*, in «Comparative Studies in Society and History», XIII (1971), pp. 376-407; A. BORST, *Barbaren, Geschichte eines europäischen Schlagworts* (1972), in *Barbaren, Ketzer und Artisten*, München 1988, pp. 19-31. I *topoi* del concetto greco di barbaro (teoria climatica, promiscuità, cannibalismo, amazzonismo,

tuale Europa/Asia poteva venire attualizzata in situazioni differenti: per respingere Arabi, Mongoli e Turchi[161], per giustificare il colonialismo europeo, cosí come per comprendere il ruolo dell'Europa nel corso della storia mondiale. L'enorme varietà che si ebbe nella recezione e negli adattamenti delle figure di pensiero antiche può essere qui seguita solo tramite una selezione di alcuni esempi. Essi mostreranno come le tradizioni dell'antichità abbiano sia predefinito l'immagine dei mondi di nuova scoperta, sia determinato notevolmente l'autocoscienza degli Europei nel corso della loro espansione globale.

1. *Aristotele e gli Indios.*

Le osservazioni e proiezioni dell'etnografia antica furono tramandate nel Medioevo soprattutto da Plinio il Vecchio, Solino e Isidoro di Siviglia; ad essi si aggiungeva il *Romanzo di Alessandro*, che godé di grande popolarità[162]. Si ripeteva il fenomeno per cui si riscoprono motivi letterari nella realtà di culture straniere. L'immagine dell'India formatasi nell'Ellenismo continuò a essere riprodotta[163]; e furono motivi derivati dalla tradizione antica a determinare, a cominciare dalla missione francescana del XIII secolo, anche l'immagine dell'Estremo Oriente. I Mongoli presero il posto degli Sciti[164] e Marco Polo, che pure liquidava i Pigmei come parto della fanta-

ecc.) si incontrano, riferiti specularmente agli Europei, nell'etnologia araba medievale: cfr. A. AL-AZMEH, *Barbarians in Arab Eyes*, in «Past and Present. A Journal of Historical Studies», CXXXIV (1992), pp. 3-18.

[161] CHABOD, *Storia* cit.; J. FISCHER, *Oriens-Occidens-Europa. Begriff und Gedanke «Europa» in der späten Antike und im frühen Mittelalter*, Wiesbaden 1957; D. HAY, *Europe: the Emergence of an Idea*, Edinburgh 1968; M. FUHRMANN, *Europa – Zur Geschichte einer kulturellen und politischen Idee*, Konstanz 1981; K. LEYSER, *Concepts of Europe in the Early and High Middle Ages*, in «Past and Present. A Journal of Historical Studies», CXXXVII (1992), pp. 25-47.

[162] M. T. HODGEN, *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Philadelphia 1964; J. B. FRIEDMAN, *The Monstrous Races in Medieval Art and Thought*, Cambridge Mass. 1981.

[163] R. WITTKOWER, *Marvels of the East. A Study in the History of Monsters*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institute», V (1942), pp. 159-97 [trad. it. *Le meraviglie dell'Oriente: una ricerca sulla storia dei mostri*, in ID., *Allegoria e migrazione dei simboli*, Torino 1987, pp. 84-152]; H. RAU, *The Image of India in European Antiquity and the Middle Ages*, in J. DEPPERT (a cura di), *India and the West. Proceedings of a Seminar Dedicated to the Memory of Hermann Goetz*, New Delhi 1983, pp. 197-208.

[164] C. W. CONNELL, *Western Views on the Origins of the "Tartars": an Example of the Influence of Myth in the Second Half of the Thirteenth Century*, in «Journal of Medieval & Renaissance Studies», III (1973), pp. 115-37; J. FRIED, *Auf der Suche nach der Wirklichkeit. Die Mongolen und die europäische Erfahrungswissenschaft im 13. Jahrhundert*, in «Historische Zeitschrift», CCXLIII (1986), pp. 287-332.

sia, non poté evitare di riferire sulle Amazzoni[165]. In generale accadde che, con l'aumentare dell'interesse europeo per l'Asia nel Medioevo, elementi del quadro tradizionale dell'India vennero applicati anche alla Cina[166]

L'immagine cosí costituita dell'Estremo Oriente condizionò anche la visione europea del Nuovo Mondo. Colombo, che aveva cercato appunto la via marittima per le Indie, afferrò la nuova realtà mediante categorie che aveva ricavato dalla lettura di Marco Polo[167] Combinata con le integrazioni e le presunte conferme del Medioevo, la tradizione antica offriva modelli di trattamento delle culture straniere i quali permettevano di cogliere anche il Nuovo Mondo secondo categorie familiari. A partire dalle prime relazioni di Colombo, continuando poi con opere etnografiche come quelle di Oviedo[168], la promiscuità, l'incesto, i sacrifici umani e il cannibalismo furono motivi che ricorrevano ogniqualvolta si dovesse attestare il carattere primitivo e violento dei selvaggi, i quali andavano domati con la forza. Allo stesso tempo, ovviamente, altri indiani venivano visti secondo l'immagine opposta, come bambini pacifici e innocenti. Infine, neanche in America potevano mancare le Amazzoni[169].

Nelle discussioni in Spagna sulla legittimità del dominio coloniale la categoria aristotelica dello schiavo naturale acquistò particolare esplosività[170] Tale costrutto intellettuale si era reso nuovamente disponibile con la ripresa di Aristotele nel XIII secolo e venne recepito da Tommaso d'Aquino e da altri; ma la cosa rimase allo stadio di prosecuzione teorica senza valenze pratiche nell'immediato.

[165] HODGEN, *Early Anthropology* cit., p. 102.

[166] F. REICHERT, *Begegnungen mit China. Die Entdeckung Ostasiens im Mittelalter*, Sigmaringen 1992.

[167] ID., *Columbus und Marco Polo - Asien in Amerika. Zur Literaturgeschichte der Entdekkungen*, in «Zeitschrift für Historische Forschung», XV (1988), pp. 1-63; ID., *Begegnungen* cit., pp. 269 sgg.

[168] A. GERBI, *La Natura delle Indie nove da Cristoforo Colombo a Gonzalo F. de Oviedo*, Milano-Napoli 1975; B. RECH, *Zum Nachleben der Antike im spanischen Überseeimperium. Der Einfluß antiker Schriftsteller auf die Historia General y Natural de las Indias des Gonzalo Fernández de Oviedo (1478-1557)*, in «Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens», XXXI (1984), pp. 181-244.

[169] F. LESTRINGANT, *De l'ubiquité des amazones au siècle des grandes découvertes*, in *La mythologie, clef de lecture du monde classique. Hommage à Raymond Chevalier*, Tours 1986, pp. 297-319.

[170] Per esposizioni esaurienti del dibattito coloniale spagnolo, cfr., della gran quantità di bibliografia, soprattutto J. HÖFFNER, *Christentum und Menschenwürde. Das Anliegen der spanischen Kolonialethik im goldenen Zeitalter*, Trier 1947; L. HANKE, *Aristotle and the American Indians. A Study in Race Prejudice in the Modern World*, London 1959; A. PAGDEN, *The Fall of Natural Man. The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*, Cambridge 1982 [trad. it. *La caduta dell'uomo naturale. L'indiano d'America e le origini dell'etnologia comparata*, Torino 1989]; J. FISCH, *Die europäische Expansion und das Völkerrecht*, Stuttgart 1984; NIPPEL, *Griechen* cit., cap. 2 (con numerose indicazioni bibliografiche).

La situazione mutò drammaticamente con le controversie del XVI secolo sul trattamento adeguato degli indiani (i quali, malgrado le differenze delle loro culture, venivano designati genericamente come barbari). La formula della schiavitú naturale fu proiettata per la prima volta sugli indiani nel 1510 dal teologo Johannes Maior, docente a Parigi: dato che essi vivevano come animali selvaggi e che nel loro caso valeva la categoria aristotelica dello schiavo naturale, l'assoggettamento ad opera degli Europei era giustificato. L'argomento di Maior venne ripreso in Spagna nel 1512 quando, provocata dalle critiche dei domenicani, cominciò la discussione sulla politica coloniale. Esso era seducente poiché non era necessario appoggiarsi a problematici titoli giuridici – come la *translatio imperii* ad opera del papa – ma si poteva argomentare basandosi sulle caratteristiche peculiari degli stessi dominati. Cosí appariva giustificata contemporaneamente anche l'*encomienda*, il sistema di lavori forzati.

Dato che l'esistenza di schiavi naturali era stata autorevolmente stabilita da Aristotele, «il filosofo», l'unico onere probatorio consisteva nel dimostrare la pertinenza degli indiani a questa categoria. Poiché il colore della pelle, che veniva ricondotto al clima, non costituiva ancora un argomento, i caratteri fisici non potevano servire a tale scopo. La prova andava quindi fornita sul piano delle istituzioni e dei costumi. Una delle strategie argomentative stabiliva un legame tra la primitività degli indiani e la mancanza di proprietà privata, di famiglia, di religione o anche il loro regime alimentare puramente vegetariano: l'ingenuo e pacifico selvaggio andava posto per il suo stesso bene sotto la protezione di un padrone. L'altra variante riguardava il selvaggio aggressivo, supposto praticante di sacrifici umani, di cannibalismo, idolatria e sodomia, da ridurre per questo in schiavitú. La teoria dello schiavo naturale ricevette altri impulsi dopo il 1540, in relazione a nuove controversie circa la legislazione sul sistema di lavori forzati. La discussione culminò nel famoso dibattito tra Juan de Sepúlveda e Bartolomé de Las Casas davanti al Consiglio delle Indie, a Valladolid, nel 1550[171]. Sepúlveda, che si era distinto come traduttore di Aristotele, qualificava gli indiani come schiavi naturali in senso aristotelico a causa della loro scarsa capacità di giudizio: vi era dunque un diritto, e anzi addirittura un obbligo, a dominare sugli indiani per il loro vantaggio. Anche se la teoria di Sepúlveda ha conquistato la notorietà grazie all'opposizione di Las Casas, tuttavia, per quanto riguarda le ripercussioni sulla storia del diritto

[171] L. HANKE, *All Mankind is One. A Study of the Disputation between Bartolomé de Las Casas and Juan Ginés de Sepúlveda in 1550 on the Intellectual and Religious Capacity of the American Indians*, De Kalb Ill. 1974; J. A. FERNÁNDEZ-SANTAMARIA, *Juan Ginés de Sepúlveda on the Nature of the American Indians*, in «The Americas», XXXI (1975), pp. 434-51.

internazionale, sono piú significativi gli argomenti sviluppati nelle riflessioni dei teologi e dei giuristi – cosa che qui non può essere esposta nei dettagli: va sottolineato soltanto che Francisco de Vitoria e i suoi allievi a Salamanca vedevano fondamentalmente gli indiani come soggetti di pari dignità nel diritto internazionale, e ritenevano giustificato il dominio su di essi solo quando questo fosse il risultato di una guerra giusta originata da una loro violazione dei postulati libertari di tale diritto (*Relectiones de Indis*, 1539).

Secondo tale concezione non esisteva il diritto a una guerra di religione di carattere offensivo la quale potesse servire anche a punire i peccati dei pagani. È però vero che anche in Vitoria le usanze, ovvero i peccati, dei pagani tornano in gioco, e in maniera duplice. Anzitutto egli svolge la seguente considerazione: se anche i cristiani non hanno il diritto di punire le trasgressioni dei pagani alla legge di natura, tuttavia pratiche come il cannibalismo e i sacrifici umani potrebbero legittimare un diritto a intervenire per salvare degli innocenti – diritto che si appoggerebbe sul precetto dell'amore del prossimo. Si trovano qui le origini del principio che sancisce il diritto all'intervento umanitario.

In secondo luogo, Vitoria constata che nonostante tutto esiste effettivamente una certa arretratezza degli indiani sul piano della civiltà, che si manifesta nel loro modo di vita primitivo, nell'assenza di abbigliamento, di cibi cotti, di agricoltura e di cultura urbana, cosí come nelle crudeli pratiche dei sacrifici umani e del cannibalismo. Questi difetti scaturirebbero dalla mancanza non di doti intellettuali, bensí di un'educazione appropriata. Ne deriva la necessità di un'assistenza paternalistica. La dominazione sugli indiani può essere giustificata in quanto venga effettuata nel loro interesse. A tale proposito Vitoria si richiama ad Aristotele, il quale non avrebbe postulato la riduzione in schiavitú, bensí il ricorso a un'autorità sollecita come quella che si esercita sui bambini minorenni. Questo paragone implica che un giorno gli indiani potrebbero essere sciolti da tale rapporto di tutela.

Non è qui possibile esporre ulteriormente gli sviluppi successivi della dottrina del diritto delle genti, né la fortuna successiva della figura di pensiero dello «schiavo per natura», che riacquistò particolare esplosività nei dibattiti nordamericani sulla schiavitú[172], dopo che nel XVIII secolo, con il sorgere di un'antropologia fisica[173], era assurto per la prima volta ad argomento il colore della pelle.

[172] D. B. DAVIS, *The Problem of Slavery in Western Culture*, Ithaca N.Y. 1966; M. HARTFIELD, *New Thoughts on the Proslavery Natural Law Theory: the Importance of History and the Study of Ancient Slavery*, in «Southern Studies», XXII (1983), pp. 244-59; J. D. HARRINGTON, *Classical Antiquity and the Proslavery Argument*, in «Slavery & Abolition», X (1989), pp. 60-72.

[173] F. LOTTER, *Christoph Meiners und die Lehre von der unterschiedlichen Wertigkeit der Menschenrassen*, in H. BOOCKMANN e H. WELLENREUTHER (a cura di), *Geschichtswissenschaft in Göt-*

2. *I selvaggi, i Greci e lo sviluppo della civiltà.*

Esiste però un terzo elemento nel dibattito coloniale spagnolo che ha avuto grande rilevanza per la riflessione moderna sui Greci e gli altri, aprendo nuove possibilità di confronti culturali tra il mondo antico e quello nuovo.

Alla discussione sulle usanze degli indiani contribuirono anche i loro patrocinatori, e in primo luogo Las Casas (*Apologética historia*, 1551): come tutti gli altri, anch'egli dà per certa l'esistenza del cannibalismo e dei sacrifici umani presso gli indiani[174], quantunque sottolinei che i racconti relativi si fondano solamente sul sentito dire. Ma nel contesto della sua argomentazione Las Casas fa giocare in maniera nuova il richiamo all'antichità[175]. Egli propugna una diversificazione del concetto di barbaro, sostenendo che essa corrisponderebbe alle posizioni effettive di Aristotele e di Tommaso d'Aquino. Las Casas distingue dunque quattro varianti del concetto di barbaro. La prima designa tutti gli uomini incivili, crudeli, senza controllo di sé in situazioni determinate: a questo gruppo possono in principio appartenere uomini di ogni popolo, Sciti come Greci o Romani; perfino i cristiani non sono immuni da ricadute. La seconda variante concerne le società che non hanno raggiunto un determinato livello di civiltà, per esempio quelle che non hanno sviluppato una cultura scritta: è il caso degli indiani. La terza categoria è costituita dagli schiavi naturali in senso aristotelico, che non sarebbero capaci di alcuna forma di comunità organizzata. Tuttavia dovrebbe essere praticamente impossibile trovarli nella realtà, e soprattutto non si può presumere che Dio abbia popolato un continente intero di questi prodotti malriusciti della natura. Il quarto gruppo comprende i barbari nel senso di pagani. Caratteristica comune di costoro è la loro persistente predisposizione al vizio, a prescindere da ogni progresso materiale. Ciò sarebbe dimostrabile con l'esempio dei Romani, i quali da un lato dominarono su tutti gli altri popoli e dall'altro erano contraddistinti da vizi tremendi e pratiche orribili (quali i sacrifici, le sanguinose lotte fra gladiatori, le oscene rappresentazioni teatrali). A questo riguardo Las Casas può rifarsi alle numerose attestazioni presenti nelle polemiche antipagane dei Padri della Chiesa, i quali le avevano raccolte proprio in risposta alle accuse originarie contro i cristiani.

tingen, Göttingen 1987, pp. 30-75; W. DEMEL, *Wie die Chinesen gelb wurden. Ein Beitrag zur Frühgeschichte der Rassentheorien*, in «Historische Zeitschrift», CCLV (1992), pp. 625-66.

[174] A. PAGDEN, *The Forbidden Food: Francisco de Vitoria and José de Acosta on Cannibalism*, in «Terrae Incognitae», XIII (1981), pp. 17-30.

[175] ID., *The Fall* cit., pp. 126 sgg. [trad. it. pp. 163 sgg.].

In quanto pagani, gli indiani appartengono alla stessa categoria dei Greci e dei Romani: ciò fa apparire in una nuova luce l'indecenza dei loro costumi. In fondo, anche la tradizione antica conosce una gran quantità di esempi di cannibalismo e sacrifici umani, e questo non solo presso i popoli periferici – tra cui gli antichi «Spagnoli» –, ma anche presso i Greci e i Romani stessi, almeno per quanto riguarda le epoche piú antiche. Inoltre già allora veniva fatta distinzione tra il cannibalismo e il sacrificio rituale, non solo da parte di Plutarco, ma anche di autori cristiani come Clemente, Eusebio e Lattanzio. I sacrifici umani degli indiani sono in tal modo anche documento di uno stadio dell'evoluzione religiosa, che al contempo include una disposizione a passare al cristianesimo.

L'argomentazione di Las Casas è al principio di una discussione nuova sugli indiani, che vuole definire il loro posto in un processo generale di civilizzazione che tutti i popoli dell'umanità, sia pure notevolmente distanziati nel tempo, attraverserebbero in linea di massima allo stesso modo. Tuttavia, da J. de Acosta (*Historia natural y moral de las Indias*, 1590) fino a Joseph-François Lafitau (*Mœurs des sauvages ameriquains comparés aux mœurs des premiers temps*, 1724), il quale si basava empiricamente sugli Irochesi nordamericani, tale discussione non uscí dal contesto del problema dell'origine e dell'inquadramento degli indiani in uno schema cronologico basato sull'immagine biblica del mondo, la quale imponeva la loro discendenza da uno dei figli di Noè[176]. Ma la mossa di base, quella cioè di collocare su un gradino evolutivo precedente a quello dei Greci e dei Romani i primitivi conosciuti grazie alla «scoperta» del «Nuovo Mondo», doveva fare scuola. Le teorie dell'Illuminismo francese e scozzese ripresero questa concezione in relazione sia agli stadi dell'evoluzione economica sia a quelli del matrimonio e della famiglia[177].

La teoria di una successione di livelli di sostentamento, che si trova tra l'altro in Turgot e Adam Smith, divenendo poi patrimonio comune anche dell'economia nazionale del XIX secolo, poteva far ricorso ai corrispondenti schemi a piú stadi dell'antichità. Diverso, per contro, appariva il caso delle teorie sullo sviluppo dei rapporti tra i sessi: da John Millar fino ai teorici del XIX secolo – come per un verso Bachofen, e per l'altro McLennan, Morgan (ed Engels) piú vari altri – l'obiettivo principale consisteva nell'inserire in una logica evolutiva i dati della letteratura etnografica dell'anti-

[176] G. GLIOZZI, *Adamo e il nuovo mondo: la nascita dell'antropologia come ideologia coloniale: dalle genealogie bibliche alle teorie razziali (1500-1700)*, Firenze 1977; J.-P. RUBIÉS, *Hugo Grotius' Dissertation on the Origin of the American Peoples and the Use of Comparative Methods*, in «Journal of the History of Ideas», LII (1991), pp. 221-44.

[177] NIPPEL, *Griechen* cit., cap. 3 (con bibliografia).

chità, le riflessioni sui rapporti tra i sessi nella mitologia e le osservazioni condotte sui presunti recenti «selvaggi» (segnatamente gli Irochesi di Lafitau e Morgan)[178] Ciò significava che determinate asserzioni della tradizione antica venivano interpretate alla luce di un «sapere nomologico», ossia attribuendo loro un valore sistematico che nelle fonti esse non possedevano: in proposito è significativa la trattazione nelle varie teorie, da John Millar a Morgan, delle osservazioni di Erodoto sulla successione onomastica matrilineare dei Lici. Gli stessi critici delle teorie evolutive – come, fra gli storici dell'antichità, Eduard Meyer[179] – di norma adoperavano ancora tali notizie della tradizione etnografica antica secondo il loro valore nominale, vale a dire alla stregua di affermazioni basate sull'esperienza. Dalla fine del XIX secolo cominciò a crescere la convinzione dell'esistenza nell'etnografia antica di una casistica di *topoi* legati al genere; ma, nonostante ciò, anche nelle scienze dell'antichità fu solo con grande ritardo che si convenne comunemente[180] circa l'esigenza di cercare la figura di pensiero (in questo caso una variante del motivo del «mondo al contrario») presente dietro tali informazioni, cosa che obbligava a non prendere come semplici constatazioni empiriche testimonianze di questo tipo[181]

3. *Il despotismo orientale e l'immagine eurocentrica della storia.*

Con la ripresa di Aristotele fu riportata in vita anche l'idea del despotismo[182] Essa plasmò in maniera decisiva la visione moderna dell'Asia da parte degli Europei. È pure vero, comunque, che da Bodin a Pufendorf a Montesquieu si svolse anche una discussione sul despotismo co-

[178] *Ibid.*, pp. 66 sg., 102-17.

[179] ID., *Prolegomena zu Eduard Meyers Anthropologie*, in W. M. CALDER III e A. DEMANDT (a cura di), *Leben und Leistung eines Universalhistorikers*, Leiden 1990, pp. 311-28.

[180] S. PEMBROKE, *Last of the Matriarchs: a Study in the Inscriptions of Lycia*, in «Journal of the Economic and Social History of the Orient», VIII (1965), pp. 217-47; ID., *Women in Charge. The Function of Alternatives in Early Greek Tradition and the Ancient Idea of Matriarchy*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institute», XXX (1967), pp. 1-35; ID., *The Early Human Family: Some Views 1770-1870*, in R. R. BOLGAR (a cura di), *Classical Influences on Western Thought, A.D. 1650-1870*, Cambridge 1979, pp. 275-91; P. VIDAL-NAQUET, *Esclavage et gynécocratie dans la tradition, le mythe et l'utopie*, in C. NICOLET (a cura di), *Recherches sur les structures sociales dans l'antiquité classique*, Paris 1970, pp. 63-80 (versione inglese ampliata in R. L. GORDON (a cura di), *Myth, Religion and Society*, Cambridge-Paris 1981, pp. 187-200).

[181] B. WAGNER-HASEL, *Rationalitätskritik und Weiblichkeitkonzeptionen. Anmerkungen zur Matriarchatsdiskussion in der Altertumswissenschaft*, in ID. (a cura di), *Matriarchatstheorien der Altertumswissenschaft*, Darmstadt 1992, pp. 295-373.

[182] R. KOEBNER, *Despot and Despotism: Vicissitudes of a Political Term*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institute», XIV (1951), pp. 275-302.

me categoria passibile di generalizzazioni e impiegabile universalmente in relazione a poteri basati sul diritto di conquista. Nel dibattito francese del XVIII secolo tale concetto venne diretto polemicamente anche contro il proprio assolutismo e poi, in maniera affine, contro il regime giacobino del Terrore dopo la Rivoluzione[183]

Ma parallelamente si ebbe una discussione che focalizzò l'impiego di questa categoria su diversi regni di origine orientale: dapprima l'impero ottomano[184], poi anche la Persia, l'India, la Cina. Montesquieu (*Lettres persanes*, 1721; *Esprit des lois*, 1748), che pure aveva introdotto il despotismo come categoria applicabile universalmente, in concreto si riferiva sempre a situazioni orientali, quali gli erano note dalla letteratura di viaggio coeva[185] Questa, a sua volta, era influenzata dalle conoscenze preliminari dedotte dalla tradizione antica. Nelle fonti di Montesquieu come nella sua stessa esposizione, pertanto, dominano i *topoi* del potere assoluto del despota, della schiavitú dei suoi sudditi, della depravazione dei costumi e di un'inerzia spirituale generale[186]. Facendo valere come causa decisiva le condizioni climatico-naturali dell'Asia[187], si spiegava anche perché ci si poteva aspettare una costanza di situazioni attraverso i secoli[188] In particolare rilievo veniva ora messa la mancanza di proprietà terriera privata. Conformemente, grande considerazione ottenne la notizia di Megastene secondo cui l'intera terra apparteneva al re[189]; anche da qui si deduceva poi la costanza di situazioni da un'epoca all'altra. Il fatto che il sovrano potesse disporre di tutto a suo piacimento era ritenuto la base effettiva del despotismo, specialmente quello del Gran Mogol in India, e valeva come spiegazione per l'arretratezza del paese[190] N.-A. Boulanger (*Recher-*

[183] M. RICHTER, *s.v.* «Despotism», in *Dictionary of the History of Ideas*, II, New York 1973, pp. 1-19.

[184] L. VALENSI, *The Making of a Political Paradigm: the Ottoman State and Oriental Despotism*, in A. GRAFTON e E. BLAIR (a cura di), *The Transmission of Culture in Early Modern Europe*, Philadelphia 1990, pp. 173-203.

[185] F. WEIL, *Montesquieu et le despotisme*, in *Actes du Congrès Montesquieu* (23-26 maggio 1955), Bordeaux 1956, pp. 191-215; D. YOUNG, *Montesquieu's View of Despotism and His Use of Travel Literature*, in «Review of Politics», XL (1978), pp. 392-405; A. GROSRICHARD, *Structures du sérail. La fiction du despotisme asiatique de l'occident classique*, Paris 1979.

[186] Questo modello dominerà poi anche nella descrizione di Gibbon degli imperatori tardoantichi: cfr. solo J. W. BURROW, *Gibbon*, Oxford 1985, pp. 46 sgg.

[187] R. SHACKLETON, *The Evolution of Montesquieu's Theory of Climate*, in «Revue Internationale de Philosophie», IX (1955), pp. 317-29, e, per gli antecedenti, M. J. TOOLEY, *Bodin and the Medieval Theory of Climate*, in «Speculum», XXVIII (1953), pp. 64-83.

[188] Cfr., per esempio, *Esprit des lois*, libro XIV, cap. 4.

[189] STRABONE, 15.1.40 = C 704; DIODORO, 2.40.2. Cfr. B. BRELOER, *Das Grundeigentum in Indien*, Diss. Bonn 1927, pp. 51 sgg.

[190] A. T. EMBREE, *Oriental Despotism. A Note on the History of an Idea*, in «Societas. A Review of Social History», I (1971), pp. 255-69; R. MINUTI, *Proprietà della terra e despotismo orien-*

ches sur l'origine du despotisme oriental, 1761, postumo) poneva inoltre l'accento sull'appoggio fornito a questo potere dalla casta sacerdotale. E già A.-H. Anquetil-Duperron (*Legislation oriental*, 1778) metteva in rilievo come queste teorie servissero anche alla giustificazione degli interessi coloniali europei[191]; ma le sue dimostrazioni per cui la categoria del despotismo non era esatta nel caso della Turchia, della Persia e dell'India (dato che in questi paesi esisteva la proprietà privata e i sovrani erano limitati da tradizioni e leggi nell'esercizio del potere) furono ampiamente ignorate. Analogamente, la sua edizione dello *Zend-Avesta*, che apriva una nuova strada per la comprensione dello zoroastrismo, ebbe a scontrarsi con dubbi sull'autenticità dell'opera[192] Nemmeno le proteste di Voltaire (*Essai sur les Mœurs et l'Esprit des Nations*, 1756) contro la sussunzione della Cina sotto la categoria del despotismo impedirono il perdurare dei clichés[193]

Con Adam Smith (*Wealth of Nations*, 1776)[194] e la discussione britannica sull'amministrazione dell'India si ebbe una nuova variante dell'argomento climatico-ecologico, in cui lo sviluppo di un apparato di potere burocratico (sulle comunità di villaggio)[195] veniva spiegato con le necessità dell'irrigazione e della regolazione fluviale. Anche qui l'argomentazione venne poi generalizzata da un punto di vista sia temporale che spaziale, applicandola tendenzialmente a tutti i regimi di ambito asiatico, dall'antichità all'età moderna. Per un verso, ciò si vede nella discussione interna alla teoria socialista, dove commenti iniziali di Marx ed Engels a proposito del dibattito inglese sull'India[196] contribuirono anche alla categoria marxiana

tale. Aspetti di un dibattito sull'India nella seconda metà del Settecento, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», VIII (1978), pp. 29-177; J. FISCH, *Der märchenhafte Orient. Die Umwertung einer Tradition von Marco Polo bis Macaulay*, in «Saeculum», XXXV (1984), pp. 246-66, in particolare pp. 258 sg. (sull'esposizione di François Bernier).

[191] F. VENTURI, *Despotismo orientale*, in «Rivista Storica Italiana», LXXII (1960), pp. 117-26; S. STELLING-MICHAUD, *Le mythe du despotisme oriental*, in «Schweiz. Beiträge zur allgemeinen Geschichte», XVIII-XIX (1960-61), pp. 328-46; D. METZLER, *A. H. Anquetil-Duperron (1731-1805) und das Konzept der Achsenzeit*, in H. SANCISI-WEERDENBURG e J. W. DRIJVERS (a cura di), *Achaemenid History*, VII. *Through Travellers' Eyes. European Travellers on the Iranian Monuments*, Leiden 1991, pp. 123-223.

[192] R. SCHWAB, *Anquetil-Duperron. Sa vie*, Paris 1934; J. DUCHESNE-GUILLEMIN, *The Western Response to Zoroaster*, Oxford 1958, cap. 1.

[193] E. W. SAID, *Orientalism*, New York 1979; R. KABBANI, *Europe's Myths of Orient: Devise and Rule*, Basingstoke 1986; T. HENTSCH, *L'Orient imaginaire. La vision politique occidentale de l'est mediterranéen*, Paris 1988.

[194] Libro V, cap. 1 e *passim*.

[195] Per la discussione sulla «comunità di villaggio indiana», cfr. NIPPEL, *Griechen* cit., pp. 96 sgg. (con bibliografia).

[196] Per le fonti di Marx, cfr. W. RUBEN, *Karl Marx über Indien und die Indienliteratur vor ihm*, in «Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt-Universität Berlin», III, 2 (1953-54), pp. 69-100. Gli articoli giornalistici scritti nel 1853 per il «New York Daily Tribune» dovrebbero però essere diventati noti solo con la loro pubblicazione da parte di D. Rjasanoff in «Unter dem

del «modo di produzione asiatico» (*Vorwort zur Kritik der politischen Ökonomie*, 1859), soppressa per motivi politici nella discussione sovietica degli anni '30 (sulla Cina) e ripresa poi solo negli anni '60[197]. Dall'altro lato, c'è la concezione storico-universale di Max Weber. Weber cercò di spiegare la diversa evoluzione dell'Oriente e dell'Occidente nell'antichità anzitutto con la contrapposizione tra civiltà costiere e fluviali (*Agrarverhältnisse im Altertum*, 1909)[198]; in seguito integrò questa ipotesi con una teoria di sociologia della religione, tematizzando i presupposti religiosi dell'associazione in comunità urbane libere in Occidente e gli impedimenti a questa forma di «affratellamento» in Oriente (*Die Stadt*; *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*)[199]

La contrapposizione tra dinamismo europeo e stagnazione asiatica, che sta alla base anche di queste varianti teoriche, va vista su uno sfondo piú ampio di storiografia universale e di filosofia della storia. La ricostruzione delle cronologie dell'antico Oriente ad opera dello Scaligero (1583) e le nuove conoscenze sulle tradizioni cinesi avevano messo in dubbio la cronologia organizzata nella prospettiva della storia della salvezza e basata su Eusebio. Con ciò da un lato si posero le prime basi della critica biblica, dall'altro cominciò una rivalutazione di Erodoto[200]. I ricorrenti tentativi, fin nel XVIII secolo inoltrato, di mantenere la cornice precostituita della cronologia biblica sono la prova dell'effetto estremamente ambivalente delle nuove conoscenze sulla coscienza storica europea. Le opere storico-

Banner des Marxismus», I (1925-26), pp. 370-402. I *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* (con il capitolo *Formen, die der kapitalistischen Produktion vorhergehen*) sono stati pubblicati solo nel 1939-41, ovvero nel 1953. Varie affermazioni sul rapporto tra sistema di irrigazione e regime dispotico in India (di Marx nel *Capitale*, I [1867], e di Engels nell'*Anti-Dühring* [1878]) erano tuttavia note e avevano indotto, tra gli altri, Karl Kautsky a discutere tale rapporto in generale: *Die moderne Nationalität*, in «Die Neue Zeit», V (1887), pp. 392-405, 442-51.

[197] K. A. WITTFOGEL, *Oriental Despotism*, New York 1957 (con l'estensione della teoria alle società precolombiane e alla Russia); G. LICHTHEIM, *Oriental Despotism*, in ID., *The Concept of Ideology and Other Essays*, New York 1967, pp. 62-93; D. THORNER, *Marx on India and the Asiatic Mode of Production*, in «Contributions to Indian Sociology», IX (1966), pp. 33-66; J. PECIRKA, *Die sowjetischen Diskussionen über die asiatische Produktionsweise und über die Sklavenhalterformation*, in «Eirene», III (1964), pp. 147-70; G. SOFRI, *Il modo di produzione asiatico. Storia di una controversia marxista*, Torino 1969; S. P. DUNN, *The Fall and Rise of the Asiatic Mode of Production*, London 1982; R. KÖSSLER, *Dritte Internationale und Bauernrevolution. Die Herausbildung des sowjetischen Marxismus in der Debatte um die «asiatische» Produktionsweise*, Frankfurt 1982.

[198] J. DEININGER, *Die politischen Strukturen des mittelmeerisch-vorderorientalischen Altertums bei Max Weber*, in W. SCHLUCHTER (a cura di), *Max Webers Sicht des antiken Christentums*, Frankfurt 1985, pp. 72-110; S. BREUER, *Stromuferkultur und Küstenkultur. Geographische und ökologische Faktoren in Max Webers «ökonomischer Theorie der antiken Staatenwelt»*, *ibid.*, pp. 111-50.

[199] B. NELSON, *On Orient and Occident in Max Weber*, in «Social Research», XLIII (1976), pp. 114-29; W. NIPPEL, *Max Weber's "The City" Revisited*, in A. MOLHO e altri (a cura di), *City-states in Classical Antiquity and Medieval Italy*, Stuttgart 1991, pp. 19-30.

[200] NIPPEL, *Griechen* cit., pp. 57 sg. (con bibliografia).

universali, dalla *Universal History* inglese (1736) fino a quelle degli storici di Göttingen alla fine del XVIII secolo[201], concedevano ampio spazio alle civiltà orientali ma non andavano al di là di una somma delle storie dei vari popoli. Il romanticismo tedesco (Herder, Friedrich e August Wilhelm Schlegel) coltivò un quadro idealizzato dell'India, in cui questa compariva come culla dell'umanità e luogo d'origine della religione, della filosofia e della poesia[202]: esso ispirò cosí gli studi di sanscrito e la mitologia comparata[203] L'impegno, nel XIX secolo, per fornire un'interpretazione della storia mondiale fondata su una filosofia della storia fece sí che, nonostante le accresciute conoscenze sulle civiltà orientali, riacquistasse importanza un'immagine eurocentrica della storia. Hegel (*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*; *Grundlinien der Philosophie des Rechts*[204]), servendosi sia della tradizione antica sia della moderna letteratura di viaggi sulla Cina, sull'India e sulla Persia, aveva inserito e ordinato questi paesi in una storia del «progresso nella coscienza della libertà»: presso gli Orientali uno soltanto, ossia il sovrano teocratico, sarebbe stato libero, mentre le rotture decisive si sarebbero avute con le vittorie dei Greci nelle guerre persiane e con l'avvento del cristianesimo[205]. Droysen vide nella fusione di elementi culturali greci e orientali le premesse di questa vittoria del cristianesimo nella storia mondiale e basò su questo la sua nuova concezione dell'Ellenismo come epoca storicamente determinante[206]. Ranke eliminò i popoli orientali, «eternamente immobili»[207], dalla sua *Weltgeschichte*

[201] H. W. BLANKE, *Verfassungen, die nicht rechtlich, sondern wirklich sind. A. H. L. Heeren und das Ende der Aufklärungshistorie*, in «Berichte zur Wissenschaftsgeschichte», VI (1983), pp. 143-64.

[202] HALBFASS, *Indien* cit., pp. 86 sgg.; U. FAUST, *Mythologie und Religionen des Ostens bei Johann Gottfried Herder*, Münster 1977; A. FUCHS-SUMIYOSHI, *Orientalismus in der deutschen Literatur. Untersuchungen zu Werken des 19. und 20. Jahrhunderts*, Hildesheim 1984.

[203] A. MOMIGLIANO, *Friedrich Creuzer and Greek Historiography* (1946), in *Contributo alla storia degli studi classici*, Roma 1955, pp. 233-48; W. BURKERT, *Griechische Mythologie und die Geistesgeschichte der Moderne*, in *Les études classiques aux XIX^e^ et XX^e^ siècles: leur place dans l'histoire des idées*, Vandoeuvres-Genève 1980, pp. 159-207; F. GRAF, *Griechische Mythologie*, München 1985.

[204] §§ 354 sgg.

[205] E. SCHULIN, *Die weltgeschichtliche Erfassung des Orients bei Hegel und Ranke*, Göttingen 1958; D.-Y. SONG, *Die Bedeutung der asiatischen Welt bei Hegel, Marx und Max Weber*, Diss. Frankfurt 1972.

[206] A. MOMIGLIANO, *Per il centenario dell'Alessandro Magno di J. G. Droysen* (1933), in *Contributo* cit., pp. 263-73; ID., *Introduzione all'Ellenismo* (1970), in *Quinto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma 1975, pp. 267-91; ID., *J. G. Droysen, between Greeks and Jews* (1970), *ibid.*, pp. 109-26; B. BRAVO, *Philologie, histoire, philosophie de l'histoire. Etude sur J. G. Droysen, historien de l'antiquité*, Wrocław 1968; R. BICHLER, *«Hellenismus». Geschichte und Problematik eines Epochenbegriffs*, Darmstadt 1983.

[207] Per questo *topos* nella letteratura europea del XVIII e XIX secolo, cfr. R. DAWSON, *The Chinese Chamaeleon. An Analysis of European Conceptions of Chinese Civilization*, London 1967, pp. 65 sgg.

(1880), che doveva concentrarsi esclusivamente sui rapporti causali che avevano portato all'Europa moderna[208]. Il compito della *Griechische Kulturgeschichte* (1898, postuma) di Jacob Burckhardt era cercare di determinare il «posto dello spirito greco nella storia mondiale tra Oriente e Occidente»: egli vedeva nello «spirito agonale dei Greci» la caratteristica che li distingueva nettamente dalle civiltà orientali[209]

Motivi scientifici ed extrascientifici hanno fatto sí che, specialmente negli studi tedeschi del XIX secolo, rimanesse controverso il problema dei limiti entro cui la nuova *Altertumswissenschaft* dovesse prendere in considerazione anche l'antichità orientale oltre a quella greco-romana. A partire dalla fine del XVIII secolo, i Tedeschi si autodefinivano come *Kulturnation* in virtú del riferimento ai valori sovratemporali della cultura greca[210]: con ciò, dai tempi di Wilhelm von Humboldt e Friedrich August Wolf erano poste anche le basi della preferenza accordata nelle università e nei ginnasi allo studio dell'antichità greco-romana rispetto a quella orientale[211]. Con il manifestarsi sempre piú evidente della questione nazionale si sviluppò anche un approccio all'antichità sotto forma di storie nazionali che faceva apparire obsoleta la vecchia concezione della storia universale[212] Lo sviluppo della linguistica indo-germanica contribuí a un'autodelimitazione rispetto alle civiltà orientali in cui ben presto si inserirono anche toni antisemiti[213]. Allo stesso tempo, però, non mancarono requisitorie come quella di Boeckh, a favore di una *Altertumswissenschaft* che abbracciasse l'intero mondo vicino-orientale e mediterraneo[214] Ma ormai la scientifi-

[208] E. KESSEL, *Rankes Idee der Universalhistorie*, in «Historische Zeitschrift», CLXXVIII (1954), pp. 269-308.

[209] A. MOMIGLIANO, *Introduzione alla «Griechische Kulturgeschichte» di Jacob Burckhardt* (1955), in *Secondo contributo* cit., pp. 283-98; I. WEILER, *Der Sport bei den Völkern der Alten Welt*, Darmstadt 1981, pp. 1 sgg., 53 sgg.

[210] L'immagine tedesca della Grecia non aveva bisogno di autopsia; relazioni di viaggio e descrizioni di monumenti antichi erano di competenza soprattutto degli Inglesi: cfr. R. JENKYNS, *The Victorians and Ancient Greece*, Oxford 1980; D. CONSTANTINE, *Early Greek Travellers and the Hellenic Ideal*, Cambridge 1985; ID., *The City and Its People. The Recovery of the Classical Past*, in «Publications of the English Goethe Society», n.s., LVIII (1989), pp. 27-42.

[211] Cfr. l'introduzione in W. NIPPEL (a cura di), *Über das Studium der Alten Geschichte*, München 1993 (con riferimenti bibliografici).

[212] Cosí già nella recensione di Niebuhr a Heeren (1813), in *Kleine historische und philologische Schriften, 2. Sammlung*, Berlin 1843, pp. 107-58.

[213] L. POLIAKOV, *Le mythe aryen*, Bruxelles 1971; BURKERT, *Die orientalisierende Epoche* cit., pp. 8 sg.; J. WIESEHÖFER, *Zur Geschichte der Begriffe «Arier» und «Arisch» in der deutschen Sprachwissenschaft und Althistorie des 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts*, in H. SANCISI-WEERDENBURG e J. W. DRIJVERS (a cura di), *Achaemenid History*, V. *The Roots of the European Tradition*, Leiden 1990, pp. 149-65.

[214] A. BOECKH, *Rede z. Eröffnung der elften Versammlung deutscher Philologen, Schulmänner u. Orientalisten ... 1850*, in ID., *Gesammelte Kleine Schriften*, II. *Reden*, Leipzig 1859, pp. 183-99, ripubblicato in NIPPEL, *Über das Studium* cit., pp. 148-60.

cità si contraddistingueva per il trattamento critico delle fonti; con la decifrazione dei geroglifici e della scrittura cuneiforme e con il consolidamento delle discipline particolari dell'orientalistica, infine realizzatosi malgrado rilevanti opposizioni, le esigenze crebbero fino ad assumere proporzioni pressoché irreali: ciò apparve chiaramente con Eduard Meyer, il quale non riuscí a completare la sua ampia *Geschichte des Altertums* (1885-1930), basata sulle fonti. Gli studiosi dell'*Altertumswissenschaft* «classica» continuarono a considerare il Vicino Oriente preferibilmente dal punto di vista delle fonti greche[215]: ciò favorí il perdurare di alcuni clichés anche in opere con pretese di scientificità specialistica, come pure in quadri filosoficostorici alla Spengler e Toynbee. Con quanta intensità le immagini precostituite delle differenze e analogie tra i Greci da un lato e gli Orientali e i «selvaggi» dall'altro abbiano influenzato e determinato gli oggetti di ricerca e le interpretazioni delle scienze dell'antichità a partire dal XIX secolo, e quale parte vi abbiano avuto anche le differenze tra le culture scientifiche nazionali, è argomento che attende ancora un'analisi sistematica.

[215] Cfr. A. MOMIGLIANO, *The Classical Foundations of Modern Historiography*, Berkeley 1990, pp. 5 sg. [trad. it. *Le radici classiche della storiografia moderna*, Firenze 1992, p. 12]: nella sua gioventú si era soliti dire che bisognava padroneggiare il greco per la storia orientale e il tedesco per quella greca.

CARLO GINZBURG

Mito

Continuità di parole non significa necessariamente continuità di significati. Ciò che chiamiamo «filosofia» è ancora, nonostante tutto, la «filosofia» dei Greci; la nostra «economia» – sia la disciplina sia il suo oggetto – e l'«economia» dei Greci hanno invece poco o niente in comune. Di «mito» parliamo spesso, sia in senso generico sia in senso specifico: «i miti delle nuove generazioni», «i miti delle popolazioni dell'Amazzonia». Senza esitare applichiamo il termine «mito» a fenomeni lontanissimi nel tempo e nello spazio. Si tratta di una manifestazione di superbia etnocentrica?

Questa domanda è stata formulata in maniera ora piú ora meno implicita nell'ambito di un'intensa discussione sui miti greci e sulla nozione greca di mito (due temi connessi ma non identici) cominciata all'inizio del decennio scorso[1]. La possibilità d'identificare una classe specifica di racconti denominati «miti» è stata messa in dubbio. I miti, si è sostenuto, non esistevano: è esistita la mitologia, un discorso aggressivo condotto in nome della ragione contro un indeterminato sapere tradizionale[2]. Questa conclusione, in sé piú che discutibile, ha però un merito: quello di riportare l'attenzione sulla condanna del mito formulata da Platone. Vale la pena di riesaminarla ancora una volta.

* Ringrazio Perry Anderson, Pier Cesare Bori, Page DuBois, Amos Funkenstein, Alberto Gajano, Vyacheslav Ivanov, Stefano Levi Della Torre per i loro suggerimenti; Saverio Marchignoli e Cristiana Natali per avermi segnalato alcune imprecisioni.

[1] Ecco qualche titolo rappresentativo: G. NAGY, *The Best of the Achaeans. Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry*, Baltimore 1979; H. BLUMENBERG, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt am Main 1979 [trad. it. *Elaborazione del mito*, Bologna 1991]; M. DETIENNE, *L'invention de la mythologie*, Paris 1981 [trad. it. *L'invenzione della mitologia*, Torino 1983]; P. VEYNE, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?*, Paris 1983 [trad. it. *I Greci hanno creduto ai loro miti?*, Bologna 1984]; C. CALAME (a cura di), *Métamorphoses du mythe en Grèce antique*, Genève 1988.

[2] È la tesi formulata da M. Detienne (*L'invention* cit.: vedi per esempio pp. 282-83). Essa è stata criticata, tra gli altri, da A. MOMIGLIANO, in «Rivista Storica Italiana», XCIV (1982), pp. 784-87; L. BRISSON, *Platon les mots et les mythes*, Paris 1982; L. EDMUNDS, *The Practice of Greek Mythology*, introduzione alla raccolta da lui curata *Approaches to Greek Myth*, Baltimore-London 1990, pp. 1-20. Il distacco, individuato da Momigliano, della prospettiva di Detienne da quella di Vernant appare confermato, nonostante le dichiarazioni contrarie, dall'introduzione alla ristampa di *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris 1994 (vedi in particolare le pp. 22-23).

I.

1. Nel secondo libro della *Repubblica* Platone descrive l'educazione che dev'essere impartita ai guardiani dello stato. Essa prevede «la ginnastica per il corpo e la musica per l'anima». Ma la musica «comporta dei discorsi (λόγους)», che possono essere «o veri o falsi». La falsità va estirpata cominciando dalla prima infanzia. Ai bambini si raccontano miti (μύθους) i quali non sono «altro che menzogne, anche se mescolati a qualche verità». Bisogna dunque «sorvegliare quelli che creano i miti (ἐπιστατητέον τοῖς μυθοποιοῖς)»: quando ne creano di buoni vanno adottati, quando ne creano di cattivi vanno respinti (376e-377c). La requisitoria contro Omero, Esiodo e gli altri poeti, che segue immediatamente, va nella stessa direzione: «essi hanno composto i falsi miti (μύθους ψευδεῖς) che sono stati raccontati e si raccontano agli uomini». Le azioni immorali attribuite dai poeti agli dèi avevano alimentato il sarcasmo antireligioso di Senofane. Platone respinge quelle azioni perché incompatibili con l'idea della divinità: «abbiamo dimostrato che dagli dèi non può venire niente di malvagio»[3] La critica serrata dei falsi miti sfocia nella condanna dei poeti. Essi non possono essere ammessi nello stato ideale.

Platone non condanna i miti in quanto tali: se cosí fosse, non potrebbe augurarsi che ne vengano diffusi altri, epurati e debitamente corretti. Condanna i miti in quanto falsi: anche se, avverte, in essi c'è qualcosa di vero. Nel *Timeo*, per esempio (22c-d), il sacerdote egiziano dice a Solone che la storia di Fetonte «ha l'apparenza di un mito, mentre la verità è (τοῦτο μύθου μὲν σχῆμα ἔχον λέγεται, τὸ δ' ἀληθές ἐστι)» che il movimento dei corpi celesti porta periodicamente la distruzione. Ma in generale la distinzione tra elementi falsi ed elementi veri all'interno di un mito è tutt'altro che semplice, come risulta da un famoso passo del *Fedro* (229b-230a)[4]

Fedro e Socrate stanno passeggiando nelle vicinanze di Atene. «Dimmi, Socrate, – dice Fedro, – non è da queste parti, vicino all'Ilisso, che Borea, secondo quanto si racconta (λέγεται), rapí Orizia? O si trattava invece della collina di Ares? Il racconto (λόγος) viene riferito anche cosí». Socrate annuisce. Fedro osserva che la limpidezza delle acque del fiume era certo adatta agli svaghi di una fanciulla come Orizia. Socrate osserva che a qualche distanza da lí c'è un altare di Borea. «Non me n'ero accorto – dice Fe-

[3] Invece Aristotele, che definisce Omero maestro di falsità (*Poetica*, 24), si riferisce all'ambito della logica, non a quello della morale: tant'è vero che esemplifica citando un paralogismo.

[4] Da esso prende la mosse E. CASSIRER, *Sprache und Mythos*, Leipzig-Berlin 1925, pp. 1 sgg.; e vedi anche DETIENNE, *L'invention* cit., pp. 157-58.

dro. – Ma, per Zeus! tu, Socrate, che cosa pensi di questo mito (μυθολόγημα)? È vero (ἀληθές)?»

Fedro usa i termini λόγος e μυθολόγημα (che ho tradotto rispettivamente con «racconto» e «mito») come se fossero equivalenti. Anche se riferita a un caso specifico, la domanda da lui posta tocca il problema affrontato nel secondo libro della *Repubblica*: la verità dei miti. La risposta di Socrate (229c-e) sposta quasi subito la discussione su un piano piú generale:

> Se non ci credessi, come fanno i sottili sapienti, sarebbe del tutto normale: e poi, con dotta sottigliezza, potrei dimostrare come la fanciulla, mentre giocava con Farmacea, fu sospinta giú per le rupi che sono qui intorno da una ventata di Borea, e cosí dopo la sua morte si raccontò che fosse stata rapita da Borea, sebbene ciò possa essere avvenuto dal colle di Ares, perché c'è anche questa versione, che di là e non da qui, sia stata rapita. Per conto mio, o Fedro, considero queste teorie soprattutto divertenti, ma è pane per gente di genio, che si travaglia assai e non esattamente fortunata, non fosse altro perché dopo ciò spetta loro di interpretare la figura degli ippocentauri e poi quella della Chimera. E già ti precipita addosso una valanga di tali esseri, di Gorgoni e Pegasi, e una assurda moltitudine di mille altre mostruose e leggendarie creature. Che se qualche scettico incredulo vorrà ridurle, ciascuna, alla verisimiglianza, con quel certo tipo di scienza grossolana, gli ci vorrà tempo assai [5]

A questo genere d'interpretazione Socrate non è interessato: «non riesco ancora a conoscere me stesso, come vuole il motto delfico. Mi sembra proprio ridicolo che io, mentre sono ancora all'oscuro di questo, mi ponga a indagare problemi che mi stanno di fuori». Su queste cose egli dichiara di rimettersi a ciò che viene generalmente creduto (τῷ νομιζομένῳ): ossia, come diremmo oggi, alla tradizione.

Il rifiuto di interpretare i miti riducendoli, secondo quanto proponevano i sofisti, a una serie di circostanze naturali e quotidiane è nettissimo. A Fedro che gli chiede se il mito di Borea e Orizia sia «vero», Socrate risponde che l'esegesi «rustica» dell'allegoria può raggiungere tutt'al piú una conclusione verosimile (κατὰ τὸ εἰκός). Ma anche quest'ultimo obiettivo sembra difficile da raggiungere quando si tratta di interpretare gli ippocentauri, la Chimera, la folla «di Gorgoni e di Pegasi». Questi plurali sottolineano un distacco ironico, quasi sprezzante: uno vale l'altro. Socrate si è ormai lasciato alle spalle il racconto (λόγος? μυθολόγημα?) imperniato sul rapimento di Orizia da parte di Borea, e fa delle considerazioni sull'ambito piú ampio in cui quel racconto rientra. Dalle sue parole apprendiamo che ippocentauri, Gorgoni e cosí via sono un ingrediente scontato di questo genere di racconti. Ciò che unisce tali figure è il loro carattere ibrido: l'es-

[5] PLATONE, *Fedro*, a cura di P. Pucci, in *Opere complete*, III, Roma-Bari 1966, pp. 215-16.

sere al tempo stesso umane e animalesche, oppure derivate dalla combinazione di specie animali diverse. Quasi quattro secoli dopo, Dionigi di Alicarnasso identificò in queste figure ibride l'elemento mitico (μυθῶδες) da cui Tucidide (1.22.4) affermava orgogliosamente di essersi liberato:

> [Tucidide] si distinse dagli storici anteriori a lui ... per non aver aggiunto nulla di mitico (τὸ μηδὲν μυθῶδες) alla sua storia, e per non avere rivolto il suo scritto a inganno e a impostura della moltitudine, come avevano fatto tutti gli scrittori anteriori a lui, narrando di certe Làmie in selve e in boschi che vengon su dalla terra, e di Naiadi anfibie che escon dal Tartaro e nuotanti per il mare e miste di ferine membra che pur vengono in relazione con uomini, e [narrando] di semidivine proli [nate] da mortali e divini accoppiamenti, e altre storie ancora che alla nostra epoca sembrano indegne di fede e piene di grande stoltezza[6]

2. Parlare di «elemento mitico» (τὸ μυθῶδες) come fa Tucidide, seguito da Dionigi di Alicarnasso, significa considerare il mito come una categoria omogenea (e, nella fattispecie, negativa)[7]. L'atteggiamento di Platone, come si è visto, era diverso. Da un lato, egli non associava ancora in maniera stabile il termine μῦθος a una categoria specifica di discorsi; dall'altro cercava di distinguere all'interno dei racconti trasmessi dalla tradizione (a cominciare da quelli dei poeti) il vero dal falso. È opportuno ripeterlo: non è il mito che costituisce un bersaglio per Platone, ma il mito in quanto veicolo di affermazioni false.

I testi di Platone discussi fin qui – il secondo libro della *Repubblica* e il *Fedro* – risalgono con ogni probabilità piú o meno allo stesso periodo (390-385 circa)[8] Ma sulla questione del discorso falso Platone ritornò successivamente nel *Sofista*, nell'ambito di una serrata discussione con la filosofia della scuola eleatica[9] Nella prospettiva radicalmente monistica sostenuta da Parmenide e i suoi discepoli la negazione implicava la non esistenza: «ciò che non è, non è». Nel *Sofista* lo straniero di Elea, portavoce

[6] DIONIGI DI ALICARNASSO, *Saggio su Tucidide*, a cura di G. Pavano, Palermo 1952, c. 6, pp. 33 sgg. Nel paragrafo successivo Dionigi insiste sull'elemento localistico di queste traduzioni (un punto sottolineato da EDMUNDS, *Approaches* cit., p. 5).

[7] Vedi nello stesso senso la contrapposizione tra «ragione» (λόγος) e «mito» (μυθῶδες) nel primo paragrafo delle *Vite* di Plutarco (citato da W. TRIMPI, *Muses of One Mind. The Literary Analysis of Experience and Its Continuity*, Princeton 1983, p. 292).

[8] Cfr. L. BRANDWOOD, *The Chronology of Plato's Dialogues*, Cambridge 1990, in particolare pp. 245-47. Sulla composizione della *Repubblica*, e sulla possibilità di due edizioni, cfr. A. DIÈS, introduzione all'edizione delle «Belles Lettres», Paris 1989, pp. CXXII-CXXVIII, che propone una data piú avanzata (375 come *terminus ante quem*).

[9] Qui e altrove sviluppo alcuni punti accennati in *Idols and Likenesses. Origen, Homilies in «Exodus» VIII, 3, and Its Reception*, in J. ONIANS (a cura di), *Sight and Insight. Essays in Art and Culture in Honour of E. H. Gombrich at 85*, London 1994, pp. 53-70, tenendo conto in particolare di N. DENYER, *Language, Thought and Falsehood in Ancient Greek Philosophy*, Cambridge 1993, da cui ho imparato molto.

di Platone, controbatte questa posizione distinguendo tra negazione assoluta e negazione determinata, tra «non essere» e «non essere qualche cosa». Quest'argomentazione viene ulteriormente sviluppata verso la fine del dialogo, introducendo il tema del discorso falso (260b-264b):

> STRANIERO Abbiamo dunque scoperto che il non essere è un genere determinato tra gli altri generi, e che si distribuisce sull'intera gamma degli esseri.
> TEETETO Giusto.
> STRANIERO Ebbene, ciò che dobbiamo fare ora è vedere se esso si mescola all'opinione e al discorso.
> TEETETO E perché?
> STRANIERO Se non vi si mescola, è inevitabile che tutto sia vero; se invece vi si mescola, allora si generano le opinione false e il discorso falso. Ciò che costituisce la falsità nel pensiero e nel discorso è il fatto che vengano rappresentati o enunciati dei non esseri.
> TEETETO Certo[10]

A questo punto lo straniero di Elea introduce una nuova distinzione, quella tra verbi (ῥήματα) e nomi (ὀνόματα). Essa viene illustrata cosí:

> STRANIERO Dei nomi isolati enunciati insieme non costituiscono un discorso; e lo stesso vale per dei verbi enunciati senza che siano accompagnati da un nome ... Per esempio, cammina, corre, dorme, e tutti i verbi che denotano azioni, anche se detti di seguito non formano per questo un discorso ... E ancora, se si dice leone, cervo, cavallo, e tutti i nomi che indicano i soggetti che compiono delle azioni, si produce una serie che non costituisce alcun discorso: tanto in essa quanto nella precedente, infatti, i suoni pronunciati non indicano azione, o inazione, o essere, in riferimento a un essere o a un non essere, fin tanto che ai nomi non si siano mescolati i verbi.

Soltanto a partire da una proposizione minima del tipo «l'uomo impara», che unisca soggetto e verbo, possiamo parlare (conclude lo straniero di Elea) di discorso vero o falso: il primo riferito a ciò che è, il secondo a ciò che non è[11]

3. Nel trattato *Dell'interpretazione* Aristotele rielabora le conclusioni raggiunte nel *Sofista*. In primo luogo, egli attenua la distinzione tra verbi (ῥήματα) e nomi (ὀνόματα): «in se stessi, dunque, e detti per sé, i verbi sono

[10] Nello stesso senso cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, 1051b.

[11] Cfr. L. M. DE RIJK, *Plato's Sophist. A Philosophical Commentary*, Amsterdam 1986, pp. 304-5. Nel *Cratilo* Platone aveva sostenuto che anche i nomi hanno valore di verità (per un commento cfr. *ibid.*, pp. 277-82). Nelle lezioni intitolate *The Philosophy of Logical Atomism* (1918) Bertrand Russell disse di essersi reso conto del fatto «ovvio» che le proposizioni (e non i nomi) sono passibili di verità o falsità solo grazie al suo allievo Wittgenstein (cfr. B. RUSSELL, *Logic and Knowledge. Essays 1901-1950*, a cura di R. C. Marsh, London 1956, p. 187, su cui vedi DENYER, *Language* cit., pp. 15, 214 nota 2).

nomi e significano qualcosa ... ma non significano ancora se è o se non è» (16b20). In secondo luogo, osserva che «*non uomo* non è un nome ... Infatti non è né un discorso né una negazione, ma un nome indefinito (ὄνομα ἀόριστον)» (16a30). Lo stesso vale per i verbi (anche se Aristotele non dà esempi di «verbi indefiniti»): «Infatti è necessario che la negazione dica sempre il vero o il falso, mentre chi dice *non uomo* non dice nulla di piú di *uomo*, e anzi ha detto ancor di meno alcunché di vero o di falso, se non sia posto in aggiunta qualcosa» (20a31-35).

Queste affermazioni erano state introdotte, all'inizio del trattato *Dell'interpretazione* (16a9-18), dal passo che segue:

> E come nell'anima talvolta vi è un pensiero indipendente dall'essere vero o falso, talvolta ve n'è uno già al quale è necessario che competa una o l'altra di queste cose, cosí è anche nella voce. Infatti il falso e il vero concernono la congiunzione e la separazione. Ora i nomi, di per sé, ed i verbi, assomigliano ad un pensiero senza congiunzione e separazione, ad esempio *uomo* o *bianco*, quando non vi sia aggiunto qualcosa. Infatti non è ancora né falso né vero. Eccone la prova: ed infatti *ircocervo* significa qualcosa (καὶ γὰρ ὁ τραγέλαφος σημαίνει μέν τι), ma non è ancora vero o falso, se non sia stato aggiunto l'essere o il non essere, o in senso assoluto o secondo il tempo (ἢ ἁπλῶς ἢ κατὰ χρόνον) [12].

La tesi, già formulata da Platone nel *Sofista*, secondo cui un nome (per esempio, «cervo», ἔλαφος) preso isolatamente non è né falso né vero, viene ripresa e rafforzata da Aristotele attraverso l'esempio dell'ircocervo (τραγέλαφος): un animale inesistente [13] Quest'ultima caratteristica, che nel passo or ora citato è solo implicita, è sottolineata ripetutamente in altre opere di Aristotele. Nella *Fisica* (208a29-31) si dice che, al pari della sfinge, l'ircocervo non esiste e perciò non si trova in nessun luogo. Negli *Analitici secondi* (92b4-8) si legge:

> uno come può esibire che cos'è una cosa? In effetti è necessario che chi sa che cos'è l'uomo o qualsivoglia altra cosa, sappia anche che tale cosa è. Infatti nessuno sa che cos'è ciò che non è (τὸ γὰρ μὴ ὂν οὐδεὶς οἶδεν ὅτι ἐστίν), ma, mentre è possibile sapere che cosa significa l'espressione o il nome quando dico ircocervo (τραγέλαφος), è impossibile sapere che cos'è l'ircocervo [14]

Poche pagine prima (89b23-35) la stessa argomentazione viene introdotta in maniera diversa, attraverso la domanda, forse di derivazione sofistica, «se il centauro o dio esistono». Ma «una domanda sull'esistenza si riferisce soltanto all'esistenza» continua Aristotele «e non (poniamo) al

[12] Cfr. ARISTOTELE, *Dell'interpretazione*, a cura di M. Zanatta, Milano 1992, p. 79.
[13] Cfr. *ibid.*, p. 146 (il curatore rinvia agli studi di V. Sainati).
[14] ID., *Gli analitici secondi*, a cura di M. Mignucci, Bologna 1970, p. 102. Cfr. in generale G. SILLITTI, *Tragelaphos. Storia di una metafora e di un problema*, Napoli 1980.

fatto se il soggetto sia bianco o no. Quando sappiamo che il soggetto esiste, chiediamo che cos'è, per esempio "che cos'è dio? o l'uomo?"»[15]

Per i Greci, come si è visto, gli esseri ibridi erano strettamente associati a quel genere di racconti poi identificati come «miti». Nei passi or ora ricordati ircocervi, centauri e sfingi sono un mero operatore logico, in quanto entità prive (diremmo oggi) di valore referenziale[16] Ma alla lunga i due ambiti – quello della logica e quello della riflessione sul mito – finirono con l'intrecciarsi.

4. Per secoli le traduzioni e i commenti di Boezio costituirono nell'Occidente medievale l'unica via di accesso agli scritti logici di Aristotele. Tra essi c'era anche il trattato *Dell'interpretazione*, accompagnato da un commento di cui esistono due versioni di diversa ampiezza. Arrivato all'esempio dell'ircocervo Boezio non riesce a trattenere il proprio entusiasmo: dimostrare che un nome isolato non è né vero né falso per mezzo di un nome composto, e per di piú un nome di un essere inesistente[17]! «L'originalità e la straordinaria sottigliezza (*exempli novitas et exquisita subtilitas*) di quest'esempio lo rendono molto efficace». Poi passa a commentare la frase «ma non è ancora vero o falso, se non sia stato aggiunto l'essere o il non essere, *o in senso assoluto o secondo il tempo*». Questa contrapposizione viene ricondotta da Boezio a quella tra enunciati «secondo sostanza» ed enunciati che aggiungono qualcosa che «segnala una certa qual presenza (*praesentiam quandam significet*)». Prosegue Boezio:

> Infatti, quando diciamo «Dio è» non diciamo che «è ora» ma soltanto che *è* in sostanza, per cui la nostra affermazione si riferisce all'immutabilità della sostanza piuttosto che a un tempo qualsiasi. Ma se diciamo «è giorno» non ci riferiamo alla sostanza del giorno ma soltanto al suo porsi nel tempo: è come se dicessimo «è cosí», «è ora» ... Questa è la prima spiegazione. Ed ecco la seconda. «Essere qualcosa» si può dire in due modi: o assolutamente (*simpliciter*) o secondo il tempo; assolutamente, secondo il tempo presente, come quando uno dice «l'ircocervo è». Ma ciò che si chiama presente non è un tempo ma un discrimine tra tempi diversi: la fine del passato infatti è il principio del futuro ... Vi sono infatti (com'è stato detto) due tempi, il passato e il futuro. Se uno parla al presente, parla in assoluto; se parla al passato o al futuro, parla secondo il tempo. C'è anche una terza spiegazione. Certe volte usiamo il tempo per parlare in maniera indefinita: come quando uno dice «l'ircocervo è, fu, sarà», questo vien detto in maniera

[15] Su questo passo cfr. le acute congetture di A.-J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris 1981, IV, pp. 14-16.

[16] Cfr. SILLITTI, *Tragelaphos* cit., pp. 11-12 e *passim*.

[17] Si veda la correzione testuale proposta da L. M. DE RIJK, *On Boethius's Notion of Being*, in ID., *Through Language to Reality*, a cura di E. P. Bos, Northampton 1989, p. 27 nota 43.

indefinita e assoluta (*indefinite et simpliciter*). Ma se a questo che vien detto in maniera assoluta uno aggiunge «è ora», «fu ieri», o «sarà domani» aggiunge il tempo[18].

Boezio dunque comincia con l'interpretare l'ellittica espressione di Aristotele «in assoluto o secondo il tempo» riferendola all'ambiguità tra «è» in senso temporale e «è» in senso atemporale[19] Questa ambiguità viene eliminata dalla seconda spiegazione, che identifica il presente («è») con l'ambito atemporale, il passato e il futuro («fu», «sarà») con l'ambito temporale. Segue la terza spiegazione: oltre al presente, anche il passato e il futuro possono essere considerati «indefinitamente e assolutamente» (*indefinite et simpliciter*); «l'ircocervo è, fu, sarà». Le tre spiegazioni (tra le quali Boezio non sceglie)[20] sottraggono progressivamente tutte le determinazioni temporali del verbo «essere» alla considerazione «secondo il tempo». Correlativamente vediamo ampliarsi a poco a poco l'ambito atemporale,

[18] ANICII MANLII SEVERINI BOETHII *Commentarii in librum Aristotelis* Περὶ ἑρμηνείας ... pars posterior, rec. C. Meiser, II, Lipsiae 1880, pp. 49-52: «maximam vero vim habet exempli novitas et exquisita subtilitas. Ad demonstrandum enim quod unum solum nomen neque verum sit neque falsum, posuit huiusmodi nomen, quod conpositum quidem esset, nulla tamen eius substantia reperiretur. Si quod ergo unum nomen veritatem posset falsitatemve retinere, posset huiusmodi nomen, quod est hircocervus, quoniam omnino in rebus nulla illi substantia est, falsum aliquid designare, sed non designat aliquam falsitatem. Nisi enim dicatur hircocervus vel esse vel non esse, quamquam ipsum per se non sit, solum tamen dictum nihil falsi in eo sermone verive perpenditur ... Hoc vero idcirco addidit, quod in quibusdam ita enuntiationes fiunt, ut quod de ipsis dicitur secundum substantiam proponatur, in quibusdam vero hoc ipsum esse quod additur non substantiam sed praesentiam quandam significet. Cum enim dicimus deus est, non eum dicimus nunc esse, sed tantum in substantia esse, ut hoc ad inmutabilitatem potius substantiae quam ad tempus aliquod referatur. Si autem dicamus dies est, ad nullam diei substantiam pertinet nisi tantum ad temporis constitutionem. Hoc est enim quod significat est, tamquam si dicamus nunc est. Quare cum ita dicimus esse ut substantiam designemus, simpliciter est addimus, cum vero ita ut aliquid praesens significetur, secundum tempus. Haec una quam diximus expositio. Alia vero huiusmodi est: esse aliquid duobus modis dicitur: aut simpliciter, aut secundum tempus. Simpliciter quidem secundum praesens tempus, ut si quis sic dicat hircocervus est. Praesens autem quod dicitur tempus non est, sed confinium temporum: finis namque est praeteriti futurique principium. Quocirca quisquis secundum praesens hoc sermone quod est esse utitur, simpliciter utitur, qui vero aut praeteritum iungit aut futurum, ille non simpliciter, sed iam in ipsum tempus incurrit. Tempora namque (ut dictum est) duo ponuntur: praeteritum atque futurum. Quod si quis cum praesens nominat, simpliciter dicit, cum utrumlibet praeteritum vel futurum dixerit, secundum tempus utitur enuntiatione. Est quoque tertia huiusmodi expositio, quod aliquotiens ita tempore utimur, ut indefinite dicamus: ut si qui dicat, est hircocervus, fuit hircocervus, erit hircocervus, hoc indefinite et simpliciter dictum est. Sin vero aliquis addat, nunc est vel heri fuit vel cras erit, ad hoc ipsum esse quod simpliciter dicitur addit tempus». Non conosco discussioni analitiche di questo passo; un accenno in G. NUCHELMANS, *Theories of the Proposition. Ancient and Medieval Conceptions of the Bearers of Truth and Falsity*, Amsterdam-London 1973, p. 133.

[19] Quest'interpretazione è cautamente sottoscritta da J. L. Ackrill nel suo commento al *De interpretatione* (Oxford 1963, p. 115).

[20] Lo rileva DE RIJK, *On Boethius's Notion of Being* cit., p. 14.

assoluto e indefinito dischiuso dalla dimostrazione della potenza del «mero nome» (*simplicis nominis*) fatta da Aristotele[21] In effetti l'«ircocervo», esponente di una classe vuota, si rivela uno strumento logico potentissimo. È come assistere all'invenzione dello zero.

Sulla scarsa o nulla originalità dei commenti di Boezio alle opere logiche di Aristotele si è insistito molto, in maniera forse eccessiva. Secondo l'ipotesi oggi piú accreditata Boezio avrebbe attinto a una serie di glosse in greco, forse provenienti dalla scuola di Proclo, che accompagnavano un esemplare dell'*Organon* in suo possesso[22]. Ma sembra poco probabile che tali glosse comprendessero anche il commento citato sopra. L'affermazione «vi sono due soli tempi, il passato e il futuro» suona infatti come un rovesciamento di quella famosa di sant'Agostino nel libro XI delle *Confessioni*: «i tempi sono tre, il presente delle cose passate, il presente delle cose presenti, il presente delle cose future»[23] Al presente di sant'Agostino, che chiameremmo esistenziale, Boezio contrappone un presente atemporale e logico. È una polemica che affiora, in forme diverse, in altre opere sue. Dio, si legge nel *Quomodo Trinitas unus Deus*, «è sempre»: ma non nel senso che «sempre fu, sempre è, e sempre sarà», perché questo lo si può dire del cielo e degli altri corpi immortali. Dio «è, perché è in un eterno presente», il quale differisce dal nostro come l'eternità differisce dalla sempiternità: una distinzione, questa, assente nel *De Trinitate* di sant'Agostino, uno scritto verso cui Boezio si dichiarava pur tuttavia debitore[24]

[21] Aristotele tradotto da Boezio: «Nomen ergo est vox significativa secundum placitum sine tempore ... verbum autem est quod consignificat tempus» (BOETHII *Commentarii* cit., pp. 52, 65). I due termini «assolutamente» e «indefinitamente» ricalcano le espressioni usate da Aristotele (ἀόριστον, 16a30; ἁπλῶς, 16a18). Si noti però che, nel commento a Περὶ ἑρμηνείας 16a30, l'espressione ὄνομα ἀόριστον è resa da Boezio con «nomen infinitum» anziché «indefinitum»: «et nomen hoc, quod nihil definitum designaret, non diceretur simpliciter nomen, sed nomen infinitum. Cuius sententiae Aristoteles auctor est, qui se hoc ei vocabulum autumat invenisse» (1.2: ed. Meiser, II, p. 63). Su «simpliciter» cfr. anche L. M. DE RIJK, *La philosophie au Moyen Age*, Leiden 1985, pp. 164-66 (a proposito dell'interpretazione di *Exodus* 3.14 data da san Tommaso).

[22] Cfr. J. SHIEL, *Boethius' Commentaries on Aristotle*, in «Mediaeval and Renaissance Studies», IV (1958), pp. 217-44, seguito da L. M. DE RIJK, *On the Chronology of Boethius's Works on Logic*, in «Vivarium», II (1964), pp. 1-49, 125-52 (che porta ulteriori elementi).

[23] AGOSTINO, *Confessiones*, 11.20: «tempora sunt tria, praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens de futuris».

[24] BOEZIO, *Quomodo Trinitas unus Deus* (*PL*, LXIV, col. 1253): «Quod vero de Deo dicitur, semper est; unum quidem significat, quasi omni praeterito fuerit, omni quoquo modo sit praesenti, omni futuro erit. Quod de coelo et de caeteris immortalibus corporibus secundum philosophos dici potest. At de Deo non ita, semper enim est, quoniam semper praesentis est in eo temporis, tantumque inter nostrarum rerum praesens, quod est, nunc, ad divinarum, quod nostrum nunc quasi currens tempus facit et sempiternum, divinum vero nunc permanens, neque movens sese atque consistens, aeternitatem facit»; e vedi il proemio (*ibid.*, col. 1249). La distanza dall'impostazione di Agostino è sottolineata da C. LEONARDI, *La controversia trinitaria*

5. «Dio è», «l'ircocervo è»: l'Ente realissimo e l'ente inesistente coesistono nella dimensione atemporale, assoluta dell'eterno presente[25] Questa convergenza paradossale suggerisce di analizzare attentamente l'accenno fatto da Boezio poche pagine prima alle «chimere e ai centauri che i poeti *finxerunt*». E anzitutto, come tradurremo questa parola: «fabbricarono»? «inventarono»?[26]

L'alternativa va posta, perché il significato preciso di termini come *fictiones* o *figmenta*, largamente usati da scrittori cristiani e pagani della tarda antichità per definire quelli che oggi chiameremmo miti, appare tutt'altro che univoco. «Questa dunque è la finzione dei poeti (*fictio poetarum*): chiamare dèi quelli che non sono dèi» aveva affermato sant'Agostino (*Della città di Dio*, 9.7) a proposito dello scritto di Apuleio *Sul demone di Socrate*. Macrobio, nel suo commento al *Sogno di Scipione*, aveva osservato invece che talvolta «sotto il casto velo delle invenzioni vengono fatte conoscere ... le cose sacre (*sacrarum rerum notio sub pio figmentorum velamine ... enuntiatur*)»: un'osservazione fondata inizialmente sui miti di Platone, cosí diversi da quelli scandalosi sugli dèi, ma poi estesa a Omero, «fonte e origine di ogni sapienza divina», che «sotto il velo della finzione poetica aveva fatto capire la verità ai sapienti (*sub poetici nube figmenti verum sapientibus intellegi dedit*)»[27] Vedremo tra poco che l'opposizione tra la *fictio* menzognera di sant'Agostino e il *figmentum* di Macrobio, velo di sacre verità, era piú apparente che reale. Ma qual era la posizione di Boezio?

Forse il suo entusiasmo di fronte all'esempio dell'ircocervo addotto da Aristotele era quello di chi vede spalancarsi un campo d'indagine inesplorato. Subito dopo il 515-16, data probabile del secondo commento al *Dell'interpretazione*, Boezio dovette cominciare a lavorare al trattato *Sui sillogismi ipotetici* (516-22)[28] Nel proemio osservò con orgoglio che sull'argo-

nell'epoca e nell'opera di Boezio, in *Atti del Congresso internazionale di studi boeziani* (Pavia, 5-8 ottobre 1980), a cura di L. Obertello, Roma 1981, pp. 109-22. Sull'assenza di una distinzione tra «aeternitas» e «sempiternitas» in Agostino cfr. *De Trinitate*, 5.15-16 (*PL*, XLII, coll. 921-22).

[25] Su questo presente atemporale si sofferma L. M. DE RIJK, *Die Wirkung der neuplatonischen Semantik auf das mittelalterliche Denken über das Sein*, in *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter. Akten des VI. internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie...*, I, Berlin - New York 1981, pp. 19-35, in particolare p. 29.

[26] BOETHII, *Commentarii* cit., p. 22: «sunt enim intellectus sine re ulla subiecta, ut quos centauros vel chimaeras poetae finxerunt». A questo passo allude de Rijk, parlando di «poetical fabrications» (*On Boethius's Notion of Being* cit., p. 16). Le osservazioni che seguono portano ulteriori elementi a favore di questa traduzione.

[27] MACROBIO, *Commento al «Somnium Scipionis»*, 1.2.11, 2.10.11 (a cura di M. Regali, Pisa 1983).

[28] Cfr. DE RIJK, *On the Chronology* cit., pp. 1-49, 125-52; vedi le tavole riassuntive a pp. 159, 161.

mento Aristotele non aveva scritto nulla, Teofrasto si era espresso solo sommariamente, ed Eudemo aveva sparso solo i semi[29] Si trattava per Boezio di uno sviluppo degli interessi per l'oratoria che l'avevano indotto a commentare i *Topici* di Cicerone dedicandoli a Patrizio, «questore del Sacro Palazzo» (forse lo stesso destinatario del trattato *Sui sillogismi ipotetici*)[30] Alcuni dei sillogismi analizzati da Boezio, per esempio quelli composti da due proposizioni ipotetiche («Se essendo *a* è *b*, essendo *c* è *d*»), ricordano irresistibilmente l'impianto logico delle leggi romane[31] Prendiamo un esempio tratto dalle *Institutiones* di Gaio (4.37): «Se appare che con l'aiuto e i suggerimenti di Dione, figlio di Ermete, è stata rubata una patera d'oro, motivo per cui lo si dovrebbe condannare come ladro, se fosse cittadino romano (*si civis romanus esset*), ecc.». Ma supponiamo che l'accusato (oppure la vittima del furto) sia uno straniero: in questo caso, commenta Gaio, gli viene attribuita, qualora la legge lo permetta (*si modo iustum sit*), una cittadinanza romana fittizia (*civitas romana peregrino fingitur*)[32]

Fictiones giuridiche come queste erano familiari ai giuristi romani[33] Per il senatore romano Boezio l'ircocervo di Aristotele non era una *fictio* poetico-religiosa, bensí una *fictio* logico-giuridica: una costruzione che rendeva operativa, in un ambito ben preciso, una realtà inesistente.

6. Secondo un'interpretazione oggi di moda la storia del pensiero occidentale sarebbe stata dominata dal contrasto tra «spiriti atemporali» (*timeless spirits*) e «anime pratiche» (*practical souls*), tra metafisici autoritari di ascendenza platonica e pragmatisti democratici eredi di saperi circostanziati e locali come sofistica retorica e casistica[34] Il caso di Boezio basta a mostrare l'inconsistenza di una contrapposizione del genere. L'importanza delle *fictiones* legali e retoriche poteva essere riconosciuta nell'ambito di un'ontologia di tipo platonizzante, se non addirittura grazie ad essa, molto

[29] BOEZIO, *De hypotheticis syllogismis*, 1.1.3-5 (ed. a cura di L. Obertello, pp. 206-7).

[30] L'ipotesi è stata formulata da de Rijk; vi aderisce anche L. Obertello (BOEZIO, *De hypotheticis syllogismis*, introduzione, p. 135).

[31] *Ibid.*, 3.6.6-7 (pp. 356-57).

[32] GAIUS, *Institutes*, a cura di J. Reinach, Paris 1950.

[33] Cfr. M. LIPENIUS, *Bibliotheca realis juridica*, I, Lipsiae 1757, p. 511; A. DADIN DE HAUTESERRE (Dadinus de Alteserra), *De fictionibus juris*, Paris 1659, 1679 (= *Opera Omnia*, VI, Neapoli 1777); F. PRINGSHEIM, *Symbol und Fiktion in antiken Rechten*, in *Gesammelte Abhandlungen*, II, Heidelberg 1961, pp. 382-400; E. KANTOROWICZ, *The Sovereignty of the Artist: A Note on Legal Maxims and Renaissance Theories of Art* (1961), in *Selected Studies*, Locust Valley N.Y. 1965, pp. 352-65, soprattutto pp. 354-55; L. L. FULLER, *Legal Fictions*, Stanford 1967.

[34] Cfr. i contributi raccolti sotto il titolo *Platonic Insults*, apparsi in «Common Knowledge», n. 2 (autunno 1993), pp. 19-80: in particolare l'introduzione di S. Toulmin (pp. 19-23) e *Rhetorical* di D. McCloskey (pp. 23-32).

tempo prima di essere riscoperta in un testo capitale per il pragmatismo (Hans Vaihinger, *Die Philosophie des Als-Ob*)[35]

L'opera di Boezio è importante sia per il suo valore intrinseco, sia, e piú ancora, per la sua enorme influenza. Nel XII secolo gli scritti logici di Aristotele tradotti e commentati da Boezio vennero riscoperti e inclusi nel *curriculum* scolastico, diventando cosí parte integrante della formazione intellettuale di generazioni di studenti[36] Tra coloro che promossero questa riscoperta c'era Abelardo. Nelle sue glosse al *Dell'interpretazione* egli registrò con approvazione l'entusiasmo di Boezio per l'esempio dell'ircocervo, precisando: Aristotele «scelse una parola provvista di significato, anche se riferita a una cosa inesistente, perché se avesse scelto una parola priva di significato l'assenza di vero e falso sarebbe parsa legata alla mancanza di significato e non all'assolutezza (*simplicitas*) della parola»[37] Non si tratta di un passo isolato. L'insistente riflessione di Abelardo su termini denotanti sostanze fittizie (*fictae substantiae*) come *hircocervus*, *chimaera*, *phoenix* postula un rapporto problematico tra linguaggio e realtà[38]. L'ambito del significato, che Aristotele aveva toccato solo marginalmente, assunse un'importanza centrale nelle indagini dei filosofi delle scuole[39]

Ma la riflessione sul linguaggio ebbe ripercussioni profonde anche su un piano meno astratto. Nel *De vulgari eloquentia* (2.4.2) Dante definisce la poesia come «fictio rhetorica musicaque poita»: non come una generica «invenzione», bensí come una costruzione «composta con l'aiuto della retorica e della musica»[40] La poesia è *fictio* – una parola etimologicamente legata a *figulus*, «vasaio» – cosí come il poeta Arnaut Daniel «fu miglior fabbro del parlar materno» (*Purgatorio*, 26.117). Per Dante il linguaggio è una realtà fisica da torcere e martellare. Ma la poesia è *fictio* anche perché, come la *fictio* legale, costituisce una realtà che è vera a tutti gli effetti

[35] Al libro di Vaihinger (1911, ma scritto nel 1876-78; nuova ed. Hamburg 1986) rinvia TRIMPI, *Muses* cit., che sottolinea l'importanza delle «fictiones» nella teoria letteraria.

[36] Cfr. J. ISAAC, *Le «Peri Hermeneias» en Occident de Boèce à Saint Thomas*, Paris 1953 (a p. 36 un grafico riepiloga efficacemente la diffusione dei manoscritti).

[37] *Peter Abaelards Philosophische Schriften*, I. *Die Logica 'Ingredientibus'*, 3. *Die Glossen zu Peri Hermineias*, a cura di B. Geyer, Münster i. W 1927, p. 333: «Praeterea vocem elegit significativam, licet non existentis rei, ne si vocem significatione omnino carentem poneret, ipsa non-significatio videretur auferre significationem veri vel falsi, non simplicitas vocis».

[38] Cfr. D. F. BLACKWELL, *Non-Ontological Constructs. The Effects of Abaelard's Logical and Ethical Theories on His Theology: A Study in Meaning and Verification*, Bern 1988, in particolare pp. 132-41.

[39] Cfr. DE RIJK, *La philosophie* cit., p. 98.

[40] Cfr. G. PAPARELLI, *Fictio*, in «Filologia Romanza», VII (1966), fasc. III-IV, pp. 1-83, in particolare p. 83, che sottolinea l'etimologia ma trascura l'accezione giuridica (anche perché gli è sfuggito il saggio di Kantorowicz). Vedi anche A.-M. LECOQ, *«Finxit». Le peintre comme «fictor» au XVI^e siècle*, in «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», XXXVII (1975), pp. 225-43.

ma non vera in senso letterale. In una pagina citata da san Tommaso (*Summa theologiae*, 3.51.4) e certo nota a Dante, sant'Agostino aveva insistito sulla necessità di distinguere una *fictio* che è menzogna da una *fictio* che è *aliqua figura veritatis*: altrimenti «tutto ciò che è stato detto dai sapienti e dagli uomini santi, o addirittura da Dio stesso in forma figurata (*figurate*), sarebbe ritenuto una menzogna soltanto perché, secondo l'interpretazione consueta, queste espressioni non sono compatibili con la verità»[41] L'accostamento degli antichi sapienti ai santi e alla Bibbia sotto il segno della figuralità scaturisce dalla convinzione che Dio, nel rivolgersi agli uomini, si è adeguato alla loro limitata comprensione[42] Scoto Eriugena, riecheggiando sant'Agostino, paragonò le dottrine morali o fisiche trasmesse dai poeti epici «attraverso miti fittizi (*fabulas fictas*) e similitudini allegoriche» alle «fantasie fittizie (*fictis imaginationibus*)» della Scrittura, commisurate alla nostra immaturità. L'interpretazione allegorica di Omero legittimava l'interpretazione allegorica della Bibbia: «la teologia – osservava Scoto Eriugena – è in un certo senso poesia (*theologica veluti quaedam poetria*)»[43]. In una famosa lettera (*Familiares*, 10.4) Petrarca riprese quest'idea con parole quasi identiche: «La teologia, starei per dire, è poesia che parla di Dio (*parum abest quin dicam theologiam poeticam esse de Deo*)»[44] Nel suo *Trattatello in laude di Dante* Boccaccio tradusse, con qualche ampliamento, le considerazioni di Petrarca. La tradizionale contrapposizione tra la teologia, che «niuna cosa presuppone se non vera», e la poesia, che «ne suppone alcune per vere, le quali sono falsissime ed erronee e contra la cristiana religione», veniva respinta con parole nettissime: «La teologia e la

[41] Cfr. AGOSTINO, *Quaestionum evangeliorum libri duo*, 51 (*PL*, XXXV, col. 1362), citato da TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, 3, q. 55, a. 4: «Cum autem fictio nostra refertur ad aliquam significationem, non est mendacium, sed aliqua figura veritatis. Alioquin omnia quae a sapientibus et sanctis viris, vel etiam ab ipso Domino, figurate dicta sunt, mendacia reputabuntur quia, secundum usitatum intellectum, non subsistit veritas in talibus dictis». Il passo (segnalato da KANTOROWICZ, *The Sovereignty* cit., p. 355) va aggiunto a quelli discussi da E. Auerbach nel suo fondamentale saggio *Figura*, in *Scenes from the Drama of European Literature*, New York 1959, pp. 11-76, 229-37 (a pp. 37-43 su sant'Agostino).

[42] Cfr. A. FUNKENSTEIN, *Theology and the Scientific Imagination*, Princeton 1986, pp. 202-89 (sull'idea di «accommodation»).

[43] «Quemadmodum ars poetica per fictas fabulas allegoricasque similitudines moralem doctrinam seu physicam componit ad humanorum animorum exercitationem, hoc enim proprium est heroicorum poetarum, qui virorum fortium facta et mores figurate laudant; ita theologica veluti quaedam poetria sanctam Scripturam fictis imaginationibus ad consultum nostri animi et reductionem corporalibus sensibus exterioribus, veluti ex quadam imperfecta pueritia, in rerum intelligibilium perfectam cognitionem, tanquam in quandam interioris hominis grandaevitatem conformat» (*PL*, CXXII, col. 146), citato a p. 673 da D. W. ROBERTSON jr, *Some Medieval Literary Terminology, with Special Reference to Chrétien de Troyes*, in «Studies in Philology», XLVIII (1951), pp. 669-92 (richiama il Petrarca di *Familiares* 10.4).

[44] Cfr. F. PETRARCA, *Familiares*, 10.4 (ed. a cura di V. Rossi, II, Firenze 1934, pp. 301 sgg.).

poesia quasi una cosa si possono dire, dove uno medesimo sia il suggetto; anzi dico piú: che la teologia niuna altra cosa è che una poesia di Dio. E che altra cosa è che poetica fizione nella Scrittura dire Cristo essere ora leone e ora agnello e ora vermine, e quando drago e quando pietra, e in altre maniere molte, le quali volere tutte raccontare sarebbe lunghissimo?»[45]

Su questa strada si sarebbe arrivati ai bestioni di Vico, parenti della «prima gente ne' primi secoli» che, scrive Boccaccio, «come che rozzissima e inculta fosse, ardentissima fu di conoscere il vero con istudio»[46] La nozione di un'antichissima «sapienza poetica» espressa dai miti presupponeva, rielaborandola, la fiducia di poter rintracciare una verità nascosta dietro la scorza, il velame, l'*integumentum* della poesia[47]. A questa considerazione se ne può aggiungere un'altra meno ovvia, e cioè che nella nostra tradizione intellettuale la consapevolezza della natura menzognera dei miti, e per estensione della poesia, ha accompagnato come un'ombra la persuasione della loro nascosta verità. La *fictio*, nella sua accezione positiva e costruttiva, ha fornito una via d'uscita alle due alternative, insostenibili su un piano letterale, della poesia come verità e della poesia come menzogna[48] Come scrisse Isidoro di Siviglia, «"falso" ... è ciò che non è vero, "ficto" (*fictum*) ciò che è verisimile»[49]. Ma l'autorità di Orazio insegnava che esseri ibridi e perciò inverosimili, come sirene o ircocervi, avevano diritto di cittadinanza in poesia o in pittura[50]

7. Passare da un mondo fittizio alla realtà e viceversa, da un mondo fittizio a un altro, dall'ambito delle regole a quello delle metaregole, fa certo parte delle potenzialità della specie umana[51]. Ma è in una cultura specifica – la nostra – che la distinzione tra questi livelli è stata teorizzata con sottigliezza talvolta estrema, sotto l'impulso successivo e convergente della filo-

[45] Cfr. G. BOCCACCIO, *Trattatello in laude di Dante*, a cura di P. G. Ricci, in ID., *Tutte le opere*, a cura di V. Branca, III, Milano 1974, prima redazione, p. 475.

[46] Cfr. *ibid.*, p. 469.

[47] Cfr. M. D. CHENU, *«Involucrum». Le mythe selon les théologiens médiévaux*, in «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age», XXX (1955), pp. 75-79; E. JEAUNEAU, *L'usage de la notion d'«integumentum» à travers les notes de Guillaume de Conches*, ivi, XXXII (1957), pp. 35-100; B. STOCK, *Myth and Science in the Twelfth Century. A Study of Bernard Silvester*, Princeton 1972.

[48] Sviluppo qui alcune idee formulate da TRIMPI, *Muses* cit. Vedi anche T. PAVEL, *Univers de la fiction*, Paris 1988.

[49] ISIDORO DI SIVIGLIA, *Differentiarum Liber*, 1.2.21: «"Falsum" est ergo quod verum non est, "fictum" quod verisimile est» (citato da LECOQ, *«Finxit»* cit., p. 228).

[50] Cfr. A. CHASTEL, *Le «dictum Horatii quidlibet audendi potestas» et les artistes (XIII^{e}-XVI^{e} siècle)*, in *Fables, formes, figures*, I, Paris 1978, pp. 363-76.

[51] E forse anche di alcune specie animali: si veda l'aneddoto su Bateson e il delfino riferito da D. LIPSET, *Gregory Bateson*, Chicago 1978, pp. 246-51, le cui implicazioni toccano da vicino i temi trattati qui.

sofia greca, del diritto romano, della teologia cristiana. L'elaborazione di concetti come μῦθος, *fictio*, *signum* non è che un aspetto dello sforzo di manipolare la realtà in maniera sempre piú efficace. Il risultato è sotto i nostri occhi, incorporato negli oggetti che adoperiamo (compreso il *computer* su cui scrivo queste parole). Nel patrimonio tecnologico che consentí agli Europei di conquistare il mondo c'era anche la capacità, accumulatasi nel corso dei secoli, di controllare il rapporto tra visibile e invisibile, tra realtà e finzione.

«Europei» è certo un'estensione indebita di un fenomeno inevitabilmente circoscritto. Eppure grazie all'azione combinata delle istituzioni scolastiche e della stampa quel patrimonio tecnologico affiora dove non l'aspetteremmo. Alla fine del Cinquecento un mugnaio, il friulano Domenico Scandella detto Menocchio, venne processato dall'Inquisizione per le sue opinioni eterodosse. Egli difese la tolleranza religiosa richiamandosi a un testo (la novella dei tre anelli) letto in un'edizione non espurgata del *Decameron* di Boccaccio; e all'inquisitore che gli chiedeva «Voi credete adunque che non si sapi qual sia la legge buona?» rispose «Signor sí che credo che ognun creda che sii la sua fede buona, ma non si sapi quali sii la buona...»[52] C'è qualcosa di specificamente europeo in questo dialogo, a questa data? Certo no, se si tiene conto dell'espediente narrativo usato da Boccaccio: la novella dei tre anelli incastonata nella metanovella del Sultano e di Melchisedec giudeo[53]. Certo sí, se si tiene conto delle istituzioni ecclesiastiche che controllano libri e individui. Forse sí, se si tiene conto del mugnaio che si difende saltando agilmente dal piano del «credere» a quello del «credere di credere», da quello del discorso a quello del metadiscorso. Menocchio era culturalmente piú vicino all'inquisitore che lo condannò a morte che a un indigeno del Nuovo Mondo.

È stato sostenuto che l'egemonia sulla comunicazione contribuí, non meno dei fucili e dei cavalli, alla conquista dell'impero azteco da parte di un pugno di soldati spagnoli[54]. Ma quell'egemonia era il risultato di un fenomeno piú ampio e piú antico. Si è tentati di leggere il primo grande romanzo moderno (scritto da uno Spagnolo) come un'allegoria ironica di un aspetto decisivo dell'espansione europea: lo scontro tra culture diverse per il controllo della realtà. Chi padroneggia i rapporti tra realtà e finzione è il conta-

[52] Cfr. C. GINZBURG, *Il formaggio e i vermi*, Torino 1976, p. 60.

[53] Cfr. G. BOCCACCIO, *Decameron*, a cura di V. Branca, Torino 1980, p. 82 (è la terza novella della prima giornata). Sul tema cfr. U. FISCHER, *La storia dei tre anelli: dal mito all'utopia*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, Lettere e Filosofia», serie 3, III (1973), pp. 955-98; sull'espediente narrativo, T. TODOROV, *Poétique de la prose*, Paris 1971.

[54] Cfr. ID., *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Paris 1982 [trad. it. *La conquista dell'America. Il problema dell'«altro»*, Torino 1984]: un libro da cui ho imparato molto, nonostante la sua impostazione scarsamente storica (e anche grazie ad essa).

dino Sancho; chi pronuncia l'orgogliosa celebrazione conclusiva dell'identità tra il romanziere e la sua creatura («Per me soltanto nacque don Chisciotte e io per lui...») è il doppio fittizio di Cervantes, l'arabo Cide Hamete Benengeli[55]. Un contadino, un Moro: con uno splendido rovesciamento l'erasmiano Cervantes fa sí che gli ultimi, i reietti, gli sconfitti diventino i primi. Ma solo nella finzione: una finzione che si chiude ironicamente con la condanna de «las fingidas y disparatadas historias de los libros de caballerías»[56]

8. Il successo del *Chisciotte* fu cosí rapido ed eccezionale da consentirci di includere tra i suoi lettori, senza timore di sbagliare, anche Velázquez. Forse un'eco indiretta di questa verosimile lettura affiora in due quadri dipinti da Velázquez durante il suo primo viaggio a Roma (1629-30): *Giacobbe riceve i vestiti insanguinati di Giuseppe* (oggi all'Escorial) e *La fucina di Vulcano* (oggi al Prado) (figg. 1-2)[57]. Inizialmente collocati nel guardaroba del palazzo del Buen Retiro, essi costituivano probabilmente una coppia, anche se le loro misure originarie non erano identiche[58]. In entrambi i casi ci troviamo di fronte a una sequenza narrativa che si svolge da sinistra verso destra, movimentata da un personaggio basato sullo stesso modello (terzo da destra nel *Giacobbe*, quarto da destra nella *Fucina*) che guarda verso sinistra con la testa reclinata[59]. Ma a questi parallelismi formali non corrisponde un parallelismo di contenuto: accanto a un episodio del Vecchio Testamento come *Giacobbe riceve i vestiti di Giuseppe* ci aspetteremmo un episodio del Nuovo Testamento, non una scena mitologica come la *Fucina di Vulcano*. Si è cercato di aggirare l'ostacolo osservando che entrambi i quadri si riferiscono a un tradimento: o nell'atto di essere svelato, come nella

[55] Cfr. M. DE CERVANTES, *Don Quijote de la Mancha*, a cura di V. Gaos, Madrid 1987, II, p. 1043 («Para mí sola nació don Quijote, y yo para él...»).

[56] *Ibid.*, p. 1045.

[57] Cfr. J. BROWN e J. H. ELLIOTT, *A Palace for a King. The Buen Retiro and the Court of Philip IV*, New Haven - London 1980, pp. 119-20 (nella stessa stanza era appesa la *Susanna* di Luca Cambiaso).

[58] Di questo parere è J. Gállego, nel catalogo *Velázquez*, a cura di A. Domínguez Ortiz e altri, New York 1990, pp. 104 sgg.; J. BROWN, *Velázquez, Painter and Courtier*, New Haven - London 1986, p. 72, è di parere contrario, in quanto la *Fucina* (oggi 223 × 290 cm) era piú stretta di 33 cm, e il *Giacobbe* (oggi 223 × 250 cm) era piú largo di 50 cm: per quest'ultima misura Brown rinvia a FRANCISCO DE LOS SANTOS, *Descripción del Real Monasterio de San Lorenzo del Escorial*, Madrid 1681, p. 66, che però dà indicazioni approssimative («un Quadro casi de quatro varas de largo, y de alto dos y media»).

[59] Nell'attribuire a Velázquez *La Riña en la embajada de España* della collezione Pallavicini Rospigliosi, R. Longhi osservò che uno dei personaggi rappresentati è basato su un modello che compare anche nella *Fucina* (*Velázquez 1630. «La rissa all'ambasciata di Spagna»*, in *«Arte italiana e arte tedesca» con altre congiunture tra Italia ed Europa (1939-1969)*, Firenze 1979, pp. 91-100). Si tratta evidentemente del giovane fabbro di profilo (secondo da destra). L'attribuzione a Velázquez è respinta da J. LÓPEZ-REY, *Velázquez. A Catalogue Raisonné of His Oeuvre*, London [1963], p. 166 nota 133.

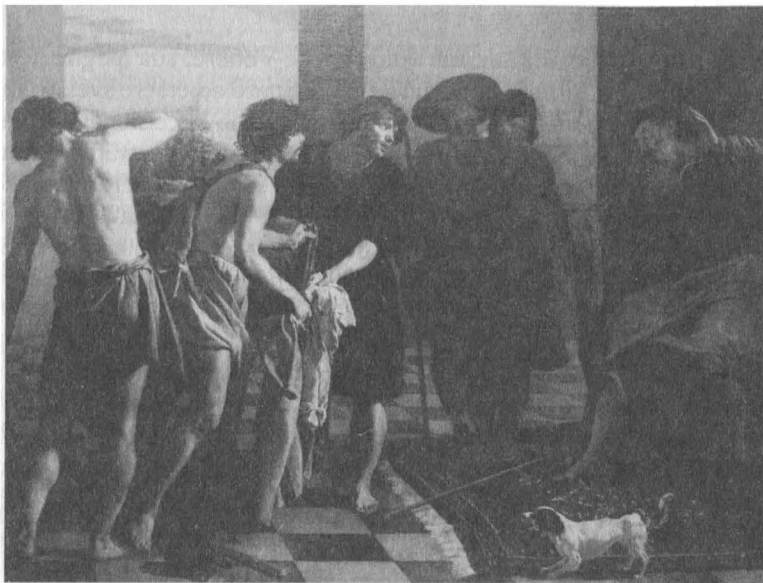
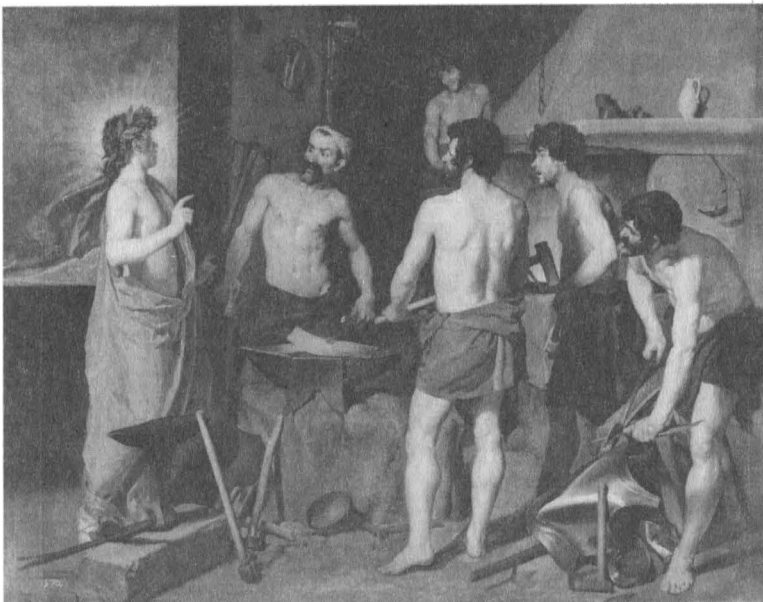



Figura 1. Velázquez, *Giacobbe riceve i vestiti insanguinati di Giuseppe*. El Escorial, monastero.

Figura 2. Velázquez, *La fucina di Vulcano*. Madrid, Prado.

Fucina, in cui Apollo annuncia a Vulcano che Venere, sua moglie, è stata colta in flagrante adulterio con Marte; o destinato ad essere svelato in futuro, come nel *Giacobbe*, in cui i fratelli annunciano l'uccisione di Giuseppe, da loro venduto come schiavo, esibendo i vestiti imbrattati col sangue di una capra[60]. Piú solida di queste congetture sembra la derivazione della *Fucina* da una stampa di Antonio Tempesta che illustrava un Ovidio moralizzato pubblicato ad Anversa nel 1606 (fig. 3). La quartina che accompagnava la stampa paragonava implicitamente Apollo a Cristo:

> On ne scauroit tromper la divine Prudence
> Elle voit de nos cœurs les plus cachés recoins
> Il ne lui faut iamais enqueste ny temoins
> Ayant de nos secrets l'entiere cognoissance[61].

[60] Cfr. C. Justi citato da E. HARRIS, *Velázquez*, Oxford [1982], pp. 80 sgg.
[61] La quartina è riprodotta da D. ANGULO IÑÍGUEZ, *La fabula de Vulcano, Venus y Marte y «La Fragua» de Velázquez*, in «Archivo Español de Arte», XXIII (1960), p. 172 nota 10. L'accostamento all'incisione di Tempesta risale a E. DU GUÉ TRAPIER, *Velázquez*, New York 1948, p. 162, secondo cui la rassomiglianza «is not very close».

Figura 3.
Antonio Tempesta, *La fucina di Vulcano*, in OVIDIO, *Metamorphoseon*..., Antverpiae 1606.

Dobbiamo concluderne che l'Apollo della *Fucina* è figura di Cristo? Un ulteriore confronto suggerisce una situazione piú complessa. Il viaggio a Roma aveva messo Velázquez di fronte agli originali di Caravaggio, sulla cui eco, diretta o indiretta, si era formato in giovinezza[62] La *Fucina di Vulcano* è uno straordinario commento pittorico sulla *Chiamata di san Matteo* di Caravaggio a San Luigi dei Francesi, che s'intravede in controluce (e in controparte) dietro il rinvio, piú letterale e superficiale, alla stampa di Tempesta[63] La struttura della scena; la spoglia ambientazione quotidiana, cosí inconsueta in una scena mitologica; le differenti gradazioni di stupore interrogativo, cosí sottilmente evocate[64], rinviano puntualmente alla *Chiamata di san Matteo* (fig. 4). Non solo: Velázquez traversò la navata della chiesa, come prova il ricordo della *Morte di santa Cecilia* ivi affrescata da Domenichino (fig. 5), avvertibile nelle due figure in secondo piano del *Giacobbe*.

Supporre che Velázquez, prendendo a modello implicito la *Chiamata di san Matteo*, abbia voluto equiparare il Vangelo a un mito sarebbe ridicolo. Ma anche l'ipotetica (e indimostrata) identificazione tra l'Apollo della *Fucina* e Cristo trascura il punto essenziale. Il riferimento a Caravaggio, di per sé destinato a pochi intenditori, verteva sulla *fictio*: «pictura autem dicta quasi fictura» aveva scritto Isidoro di Siviglia, un autore ben noto al suocero di Velázquez, Francisco Pacheco, che lo cita nel suo trattato *Arte de la Pintura*[65] La battuta di Luca Giordano su *Las Meninas*, definito «teologia della pittura», può essere legittimamente estesa a un quadro metapittorico come la *Fucina di Vulcano*. E forse il metaromanzo di Cervantes avrà dato qualche idea a Velázquez, suo presumibile lettore[66]

[62] L'ipotesi di una conoscenza diretta è stata formulata da R. LONGHI, *Aggiunte e «marginalia»*, in *«Arte italiana e arte tedesca»* cit., pp. 97-98.

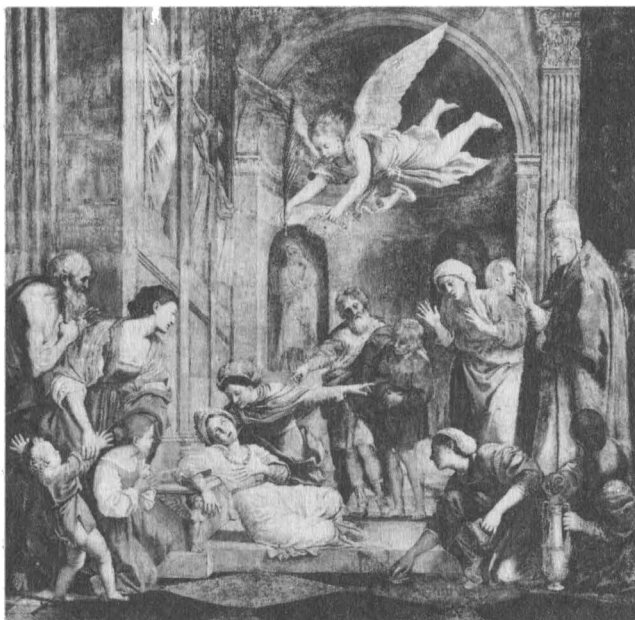
[63] E. Harris riproduce la *Chiamata di san Matteo* come esempio di un'imitazione della natura che, «once revolutionary ... now looks theatrical» in confronto ai quadri romani di Velázquez, che pure, osserva, si era ispirato a Caravaggio molto piú che ai suoi allievi (*Velázquez* cit., p. 85, ill. 76). Su Antonio Tempesta, giudicato banale ripetitore di *Pathosformeln*, cfr. E. GOMBRICH, *Aby Warburg. An Intellectual Biography*, Chicago 1986 (nuova ed.), pp. 230 sgg. (a proposito di una conferenza inedita di Warburg sulla *Congiura di Giulio Civile* di Rembrandt).

[64] C. JUSTI, *Diego Velázquez und sein Jahrhundert*, Bonn 1903 (2ª ed. riveduta), I, p. 255, ha parlato di «kritische Wendepunkt» tra due movimenti.

[65] ISIDORO DI SIVIGLIA, *Etymologiarum libri*, 1.16 («Pictura», segnalato da LECOQ, *«Finxit»* cit., p. 232). Cfr. F. PACHECO, *Arte de la Pintura*, a cura di F. J. Sánchez Cantón, 2 voll., Madrid 1956, indice (mentre non figura nell'elenco pubblicato da F. J. SÁNCHEZ CANTÓN, *La librería de Velázquez*, in *Homenaje ... á Menéndez Pidal*, Madrid 1925, III, pp. 379-406). In un immaginario discorso di Velázquez (omaggio ai famosi *pastiches* di Carl Justi) Longhi scrive: «... sento che da quel grado di memoria incentrata vien fuori qualche cosa che ha nome evidenza; finzione che è la piú ardua di tutte» (*«Arte italiana e arte tedesca»* cit., p. 93).

[66] Cfr. G. CELATI, *Finzioni occidentali*, Torino 1975 (nuova ed. 1986), pp. 169-218 («Il tema del doppio parodico»), specialmente p. 192: «Borges ha sottolineato una volta che se il per-

Figura 4. Caravaggio, *Chiamata di san Matteo*. Roma, San Luigi dei Francesi.

Figura 5. Domenichino, *Morte di santa Cecilia*. Roma, San Luigi dei Francesi.

C'è chi tende ancora a vedere nella mitologia un repertorio di forme e schemi narrativi scontati, a cui pittori e poeti ricorrevano piú o meno stancamente. Il va e vieni di Velázquez tra la *Chiamata di san Matteo* e la *Fucina di Vulcano* mostra che il confronto fra tradizioni culturali diverse – diverse anzitutto nella loro pretesa di verità – poteva generare uno sguardo sulla realtà profondo e inatteso. Ma il gesto di Velázquez che mette tra virgolette il Cristo di Caravaggio per dipingere il suo Apollo ha un valore simbolico piú generale. La capacità di mettere tra virgolette la propria e l'altrui tradizione era un'arma potentissima. Tra i suoi effetti possiamo includere l'estensione (frutto della superbia etnocentrica menzionata sopra) della categoria «mito» a culture che non l'avevano mai conosciuta. Ma il mito poteva gettare a sua volta, di rimbalzo, una luce cruda e inaspettata sulla religione cristiana.

II.

1. Bisogna tornare ancora una volta a Platone per esaminare un tema finora lasciato da parte: l'uso politico del mito. Nel terzo libro della *Repubblica* Socrate, dopo aver esaminato l'azione corruttrice della poesia, con esempi tratti soprattutto da Omero, osserva che «la menzogna è agli dèi inutile, e agli uomini utile solo sotto specie di farmaco (ὡς ἐν φαρμάκου εἴδει)» (389b). Da questa clausola restrittiva deriva un'affermazione di carattere generale: «Quindi ai capi della città, se ad altri mai, si conviene mentire (προσήκει ψεύδεσθαι) per causa dei nemici o dei cittadini, a vantaggio della città stessa (ἐπ' ὠφελίᾳ τῆς πόλεως)»[67] Tale facoltà è invece esplicitamente negata al privato cittadino: mentire ai capi, infatti, è peggio che mentire al medico, al maestro di ginnastica, al pilota della nave – ossia a coloro cui affidiamo il corpo e la vita.

Queste menzogne volte al bene comune sono miti. Platone ne racconta uno, forse di origine fenicia (414b sgg.): tutti gli uomini sono nati dalla ter-

sonaggio Don Chisciotte diventa il lettore del libro, si insinua il sospetto che il lettore possa essere a sua volta un personaggio» (a questa sensazione, familiare a chiunque guardi *Las Meninas*, dobbiamo la famosa battuta di Théophile Gautier: «Où est donc le tableau?»). Nella nota in calce all'edizione del 1975 Celati riepilogava: «Don Chisciotte incarna la pratica moderna della scrittura come un modo di vergare il mondo a distanza, e cosí amministrarlo burocraticamente o reinventarlo romanzescamente (e qui si dimostra come le due cose spesso coincidano)». Ho tratto molti spunti di riflessione sia da queste pagine di Celati, sia da un saggio di I. Calvino ad esse strettamente legato: *I livelli della realtà in letteratura* (1978), in *Una pietra sopra*, Torino 1980, pp. 310-23, dove si parla anche (p. 315) di *Don Chisciotte* e di metapittura.

[67] PLATONE, *La Repubblica*, a cura di F. Gabrieli, Firenze 1950, pp. 82-83. Cfr. anche BRISSON, *Platon* cit., pp. 144-51 («L'utilité des mythes»).

ra, ma mescolati a metalli piú o meno preziosi (oro, argento, ferro, bronzo) che designano il loro posto nella gerarchia della città ideale (governanti, ausiliari, contadini e altri lavoratori manuali)[68] Un passo della *Metafisica* di Aristotele (1074b1) riprende il tema del controllo sociale attraverso i miti, ma proiettandolo in una prospettiva storica:

> Gli uomini originari e antichissimi hanno colto queste cose [ossia l'esistenza di un unico motore immobile e di un unico cielo] nella forma del mito (ἐν μύθου σχήματι), e in questa forma le hanno trasmesse ai posteri, dicendo che questi corpi celesti sono divinità, e che la divinità circonda tutta quanta la natura. Il resto è stato aggiunto dopo, sempre miticamente (μυθικῶς) per persuadere i piú, ed è stato impiegato per imporre l'obbedienza alla legge e per ragioni di utilità (πρὸς τὴν πειθὼ τῶν πολλῶν καὶ πρὸς τὴν εἰς τοὺς νόμους καὶ τὸ συμφέρον χρῆσιν). Dicono infatti che quegli esseri divini sono simili agli uomini e ad altri animali, e aggiungono altre cose, che derivano da quelle e sono molto simili ad esse[69].

Per Aristotele è il travestimento antropomorfico della verità, non la sua negazione, che viene usato per tenere a freno i piú. Ai suoi occhi un «contenuto originario» davvero divino si è mantenuto, nonostante tutto, sotto le aggiunte «nella forma del mito». Platone, creatore di miti straordinari e straordinario demitizzatore, aveva tracciato in confronto un quadro piú crudo. Ma i due passi, letti insieme col senno di poi, sembrano porre le premesse di un'interpretazione già accennata dal sofista Crizia (zio di Platone) e destinata a una lunghissima fortuna: quella della religione come impostura politica[70]

Nell'Europa cristiana tra il principio del XIII e il principio del XIV secolo il motto blasfemo sui «tre impostori» – Mosè, Cristo e Maometto – venne attribuito a una schiera eterogenea comprendente tra gli altri un imperatore (Federico II di Svevia), un teologo (Simon de Tournai), uno sconosciuto frate doppiamente apostata (Thomas Scotus)[71] Non si trattava di una novità. Nel II secolo un filosofo di nome Celso aveva affermato (come si apprende dallo scritto di Origene contro di lui) che Mosè aveva abbin-

[68] Nell'immagine del Platone protonazista tracciata da K. Popper questo mito è chiamato allusivamente del Sangue e del Suolo (*La società aperta e i suoi nemici* (1944-45), trad. it. Roma 1993, I, pp. 220 sgg.).

[69] ARISTOTELE, *La metafisica*, a cura di C. A. Viano, Torino 1974, I, p. 518. Su questo passo, definito «sensazionale», ha richiamato l'attenzione VEYNE, *Les Grecs* cit., p. 153 nota 108, che rinvia a P. AUBENQUE, *Le problème de l'Être chez Aristote*, Paris 1962, pp. 335 sg.

[70] Il passo del *Sisifo* di Crizia, riferito da Sesto Empirico (*Contro i matematici*, 9.54) è discusso da M. UNTERSTEINER, *I sofisti*, nuova ed. ampliata Milano 1967, II, pp. 205 sgg.

[71] Cfr. le testimonianze raccolte da M. ESPOSITO, *Una manifestazione d'incredulità religiosa nel Medioevo: il detto dei «Tre Impostori» e la sua trasmissione da Federico II a Pomponazzi*, in «Archivio Storico Italiano», serie 7, vol. 16, LXXXIX (1931), pp. 3-48 (che non menziona i passi di Platone e di Aristotele citati sopra). Uno studio adeguato su questo tema manca.

dolato caprai e pecorai con i suoi trucchi grossolani, e che Cristo aveva fatto lo stesso con i propri seguaci[72]. Qualche secolo dopo battute del genere, verosimilmente entrate a far parte della tradizione orale, inclusero il fondatore dell'altra grande religione monoteistica mediterranea, Maometto. Certo denunciare la religione come un inganno, come una truffa è cosa diversa dal sottolineare (con spirito di denuncia o di mera constatazione) la funzione di utilità sociale che la religione svolge assicurando l'obbedienza alle leggi. Eppure anche in casi in cui la denuncia dell'impostura religiosa non è accompagnata da argomentazioni politiche esplicite s'intravede un legame con la tradizione aristotelica, e piú precisamente con l'aristotelismo averroista. Il frate apostata Thomas Scotus, per esempio, processato dall'Inquisizione per aver pronunciato il solito motto sui «tre impostori», dichiarò insolentemente che il mondo era eterno, e che Aristotele era «migliore di Cristo» e «piú sapiente e sottile ... di Mosè»[73] C'era un nesso tra queste affermazioni? Probabilmente sí: ma all'inquisitore a quanto pare non interessava approfondirlo.

2. Le implicazioni politiche di questi temi riemersero con straordinario vigore nell'opera di Machiavelli: soprattutto nei capitoli dei *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* dedicati alla religione dei Romani (I, XI-XV). Le basi della potenza romana, scrive Machiavelli, furono poste piú ancora che da Romolo dal suo successore Numa, «il quale simulò di avere domestichezza con una ninfa». La religione è infatti necessaria sia per introdurre ordinamenti nuovi, come aveva fatto Numa, sia per consolidare i vecchi:

> Debbono adunque i principi d'una repubblica o d'uno regno, i fondamenti della religione che loro tengono, mantenergli; e fatto questo, sarà loro facil cosa mantenere la loro repubblica religiosa, e per conseguente buona e unita. E debbono tutte le cose che nascano in favore di quella, come che le giudicassono false, favorirle e accrescerle; e tanto piú lo debbono fare quanto piú prudenti sono, e quanto piú conoscitori delle cose naturali[74].

«Come che le giudicassono false»: sembra di sentire l'eco della giustificazione della menzogna per il bene comune formulata da Platone. Non si può escludere che Machiavelli avesse letto la *Repubblica* nella traduzione di Ficino; piú difficile immaginarlo alle prese con la *Metafisica* di Ari-

[72] CELSO, *Il discorso vero*, I.24.26 (ed. a cura di G. Lanata, Milano 1987, p. 65). Sulla fortuna cinquecentesca di questo testo cfr. L. FEBVRE, *Origène et Des Périers*, Paris 1942.

[73] Cfr. ESPOSITO, *Una manifestazione* cit., p. 40.

[74] Cfr. N. MACHIAVELLI, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, a cura di C. Vivanti, Torino 1983, pp. 68, 71-72.

stotele[75]. Ma c'è un confronto piú stringente, e piú plausibile: il sesto libro di Polibio, di cui allora si discuteva negli ambienti filellenici fiorentini[76]. Polibio vedeva nella religione la ragione principale della potenza romana, e attribuiva la debolezza politica della Grecia, sua patria d'origine, alla mancanza di una vera religione civica (6.56.6-13). E osservava:

> A me sembra che i romani abbiano istituito questi usi pensando alla natura del volgo. In una nazione formata da soli sapienti, sarebbe infatti inutile ricorrere a mezzi come questi, ma poiché la moltitudine è per sua natura volubile e soggiace a passioni di ogni genere, a sfrenata avidità, ad ira violenta, non c'è che trattenerla con siffatti apparati e con misteriosi timori. Sono per questo del parere che gli antichi non abbiano introdotto senza ragione presso le moltitudini la fede religiosa e le superstizioni dell'Ade, ma che piuttosto siano stolti coloro che cercano di eliminarle ai nostri giorni[77]

In questo giudizio si avverte lo sguardo di un osservatore eccentrico, di un Greco[78]. Polibio aveva letto la *Repubblica* di Platone; la *Metafisica* di Aristotele gli era invece certamente ignota[79]. Ma l'impossibilità di dimostrare l'esistenza di una trasmissione testuale diretta rende le convergenze emerse fin qui ancora piú significative. Da una parte troviamo, retrocedendo, i «conoscitori delle cose naturali» (Machiavelli), i «sapienti» (Polibio), i filosofi (Platone, Aristotele); dall'altra, il «popolo» (Machiavelli), «la moltitudine» (πλῆθος) (Polibio), «i piú» (οἱ πολλοί) (Aristotele), «il resto della città» (Platone). Tali contrapposizioni, formulate nell'arco di due millenni a partire da posizioni diversissime o addirittura contrastanti, partono da un postulato ora piú ora meno apertamente dichiarato: e cioè che la maggioranza degli uomini, dominata dalle passioni e dall'ignoranza, può essere tenuta a freno soltanto grazie alla religione o ai miti introdotti dai pochi sapienti «per imporre l'obbedienza alla legge e per ragioni di utilità» (Aristotele).

[75] Aristotele 1074b1 era stato commentato, in termini alquanto scoloriti, dal futuro plagiario de *Il principe*: A. NIFO, *In duodecimum Metaphysices Aristotelis et Averrois volumen*, Venetiis 1518, p. 32*r*.

[76] Ciò è stato provato da C. DIONISOTTI, *Machiavellerie*, Torino 1980, p. 139.

[77] Cfr. C. NICOLET, *Polybe et les institutions romaines*, in *Polybe*, Vandoeuvres-Genève 1974 («Entretiens Fondation Hardt», XX), p. 245, con biliografia. L'eco polibiana nel passo di Machiavelli è stata individuata da O. Tommasini, come segnala C. Vivanti, da cui traggo la citazione (MACHIAVELLI, *Discorsi* cit., p. 65 nota 1).

[78] A. Momigliano osserva, richiamandosi anche a Mommsen, che Polibio capí poco della religione romana (*Polibio, Posidonio e l'imperialismo romano*, in *Storia e storiografia antica*, Bologna 1987, pp. 303-15). Ma l'estraneità poteva costituire anche un vantaggio, come mostra il passo citato sopra.

[79] Su Polibio e Platone cfr. P. FRIEDLÄNDER, *Socrates enters Rome*, in «American Journal of Philology», LXVI (1945), pp. 337-51; su Polibio e Aristotele cfr. I. DÜRING, *Aristotele*, trad. it. Milano 1976, p. 46.

Quest'idea, elaborata nell'ambito della tradizione greca, consentí a Machiavelli di guardare la religione del suo tempo con occhio al tempo stesso attento e distaccato. Numa, «trovando un popolo ferocissimo», aveva imposto le proprie leggi fingendo di averle apprese dalla ninfa Egeria; «al popolo di Firenze non pare essere né ignorante né rozzo; nondimeno da frate Girolamo Savonarola fu persuaso che parlava con Dio»[80] L'analogia tra il Dio cristiano e la ninfa Egeria, tra Savonarola e Numa è registrata freddamente, come un dato di fatto: la natura umana è sempre la stessa, «gli uomini ... nacquero, vissero e morirono sempre in uno medesimo ordine». La religione è un'impostura necessaria: ma dal confronto con quella dei Romani la religione cristiana esce malconcia perché fiacca e imbelle[81]

3. La lacerazione della cristianità europea seguita alla Riforma protestante finí con l'incrinare anche la legittimazione dell'ordine sociale esistente tradizionalmente fornita dalla Chiesa. Si arrivò non solo a praticare il regicidio ma a legittimarlo da un punto di vista religioso e morale, come fece in pagine famose il gesuita Mariana. I contrasti tra le Chiese sembravano far vacillare le fondamenta della convivenza civile. In Francia, nella generazione che seguí le guerre di religione, i cosiddetti «libertini eruditi» scelsero la via della prudenza. Uno dei piú noti di loro, Gabriel Naudé, registrò durante il suo viaggio in Italia (1626-27) una confidenza fatta da Cesare Cremonini, professore di filosofia all'Università di Padova: «ha confessato ad alcuni amici intimi di non credere né a Dio, né al diavolo, né all'immortalità dell'anima: ma bado bene (diceva) che il mio cameriere sia un buon cattolico, perché, se non credesse a niente, temo che un giorno o l'altro verrebbe a sgozzarmi nel letto»[82]

Pochi anni prima, a pochi chilometri di distanza (Venezia 1617), Costantino Saccardino, un ebreo convertito di umilissima condizione, che aveva passato qualche anno facendo il buffone alla corte dei Medici prima di dedicarsi alla distilleria, venne processato dall'Inquisizione per aver af-

[80] Cfr. MACHIAVELLI, *Discorsi*, 1.11 («Della religione de' romani»), ed. cit. pp. 66-70. M. C. SMITH, *Opium of the People: Numa Pompilius in the French Renaissance*, in «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», LII (1990), pp. 7-21, promette piú di quanto non mantenga.

[81] Cfr. MACHIAVELLI, *Discorsi*, 2.2 («Con quali popoli i romani ebbero a combattere, e come ostinatamente quegli difendevono la loro libertà»), ed. cit. pp. 223-24. Sulle discussioni suscitate da queste pagine si veda A. PROSPERI, *I cristiani e la guerra: una controversia fra '500 e '700*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», 1994, pp. 57-83.

[82] Cfr. R. PINTARD, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle* (1943), nuova ed. riveduta Genève 1983, p. 172. Vedi anche in generale D. P. WALKER, *The Decline of Hell. Seventeenth-Century Discussions of Eternal Torment*, London 1964.

fermato, tra l'altro: «Babioni quelli che lo credono [l'inferno] ... Li principi vogliono farlo creder, per far a suo modo, ma ... hormai tutta la colombara ha aperto gli occhi»[83].

Da parti opposte e con fini opposti si riconosceva nelle pene dell'aldilà un mito politico: l'ultimo baluardo ideologico (diremmo oggi) a difesa dell'ordine esistente. L'avvertimento di Polibio a non dissolvere le favole sull'Ade suonava piú che mai attuale. I miscredenti ricorsero a un linguaggio criptico, ironico, allusivo, destinato a pochi eletti. Nei *Cinq dialogues faits à l'imitation des anciens*, apparsi a Parigi nel 1632 o 1633 sotto un nome fittizio (Oratius Tubero), si legge:

> Propalare dei miti come se fossero verità, trasmettere ai posteri dei racconti come se fossero storie, è proprio di un impostore o di un autore frivolo e di nessun peso; propalare dei capricci come se fossero rivelazioni divine, e dei sogni come se fossero leggi venute dal cielo, è proprio di un Minosse, di un Numa, di un Maometto, e dei loro simili, presentarsi come grandi profeti e veri figli di Giove[84].

Nell'introduzione l'autore, La Mothe Le Vayer, si premuniva dalle possibili censure affermando di essersi prefisso la «ricerca delle verità o verosimiglianze naturali» seguendo i propri capricci e le proprie fantasie: esprimendosi insomma «da filosofo antico e pagano, *in puris naturalibus*». E certo nella contrapposizione tra «miti» (*fables*) e «verità» (*veritez*), tra «racconti» (*contes*) e «storie» (*histoires*), si avverte l'eco della *Repubblica* di Platone. Ma il privilegio di mentire che Platone, per bocca di Socrate, aveva concesso ai capi delle città viene trasformato subdolamente da La Mothe Le Vayer in capo d'accusa contro i sedicenti profeti che spacciano i loro «capricci» per «rivelazioni divine». E concludeva allusivamente: «è proprio di un Minosse, di un Numa, di un Maometto, e *dei loro simili*, presentarsi come grandi profeti e *veri figli di Giove*». Il lettore accorto, «libertino» (cioè affrancato dalle superstizioni)[85], veniva tacitamente invitato a

[83] Cfr. C. GINZBURG, *The Dovecote Has Opened Its Eyes*, in G. HENNINGSEN e J. TEDESCHI (a cura di), *The Inquisition in Early Modern Europe*, Dekalb Ill. 1986, pp. 190-98.

[84] ORATIUS TUBERO (La Mothe Le Vayer), *De la philosophie sceptique*, in *Dialogues faits à l'imitation des anciens*, rist. a cura di A. Pessel, Paris 1988, p. 41: «Escrire des fables pour des veritez, donner des contes à la posterité pour des histoires, c'est le fait d'un imposteur, ou d'un autheur leger et de nulle consideration; escrire des caprices pour des revelations divines, et des resveries pour des loix venuës du Ciel, c'est à Minos, à Numa, à Mahomet, et à leurs semblables, estre grands Prophetes, et les propres fils de Iupiter». Il passo è citato anche da T. GREGORY, *Il libertinismo della prima metà del Seicento. Stato attuale degli studi e prospettive di ricerca*, in *Ricerche su letteratura libertina e letteratura clandestina nel Seicento*, Firenze 1981, pp. 26-27. I *Dialogues* non vennero inclusi da La Mothe Le Vayer nella raccolta delle proprie opere complete.

[85] ORATIUS TUBERO, *Dialogues* cit., introduzione: «Ma main est si genereuse ou si libertine, qu'elle ne peut suivre que le seul caprice de mes faintaisies, et cela avec une licence si independente et si affranchie, qu'elle fait gloire de n'avoir autre visée, qu'une naifve recherche des verités ou vray-semblances naturelles...» Questo passo dà ragione all'interpretazione di «libertin»

leggere tra le righe e a cogliere dietro i paralleli storici e le cautele mitologiche il vero bersaglio del discorso: la religione cristiana e il suo fondatore, che aveva osato proclamarsi figlio di Dio. In uno scritto piú tardo (*De la vertu des payens*) La Mothe Le Vayer registrò, citando testi di polemisti pagani e di teologi cristiani, le somiglianze tra l'incendio di Sodoma e Gomorra e il mito di Fetonte, tra la lotta fra Giacobbe e l'angelo e quella tra Giove ed Ercole, e cosí via, commentando: «certo grande è stata l'ignoranza dei pagani, e senza limiti la malizia del diavolo, che avrebbe voluto (se avesse potuto) togliere importanza alla storia sacra ipotizzando, al posto delle sue divine verità, dei miti piacevoli (*des fables agréables*)»[86]. In questo modo le verità della religione venivano implicitamente equiparate a miti, rovesciando il rapporto prospettato da sant'Agostino: la *fictio* pagana come *aliqua figura veritatis*. Il distacco critico fornito dal mito permetteva di gettare, in chiave ironica e polemica, le premesse della storia comparata delle religioni[87]

4. Come si è visto, per i libertini la religione era una finzione, ma una finzione necessaria: senza di essa Cremonini sarebbe stato in balia del suo cameriere, e la società intiera in balia della guerra di tutti contro tutti. Il richiamo a Hobbes è a questo punto inevitabile, e non solo perché nel *Leviathan* il gesto di chiudere a chiave la porta prima di andare a dormire è citato tra le prove offerte dall'esperienza quotidiana della guerra di tutti contro tutti[88] Tanto le religioni rivelate quanto quelle non rivelate, che fanno parte, rispettivamente, della «politica divina» e della «politica umana», hanno lo scopo, osserva Hobbes, di rendere gli uomini che si affidano ad esse «piú adatti all'obbedienza, alle leggi, alla pace, alla carità e alla società civile». Con ciò Hobbes s'inseriva nella tradizione di riflessioni politiche sulla religione, formulate con accenti diversi da Aristotele, Polibio, Machiavelli. In particolare, sembra ispirato da Polibio il passo sull'antica Roma, in cui persone di grande autorità potevano farsi beffe pubblicamente dell'aldilà mentre la «gente comune» era tenuta a freno dalle cerimonie religiose che la rendevano «meno incline a rivoltarsi contro i propri gover-

proposta da Valéry, citata nel libro (confuso e farraginoso) di G. SCHNEIDER, *Il libertino*, trad. it. Bologna 1970, pp. 35-36.

[86] LA MOTHE LE VAYER, *De la vertu des payens*, in *Œuvres*, II, Genève 1970 (rist. dell'ed. Dresda 1757), pp. 156 sgg. (nuova paginazione).

[87] Manca una ricerca approfondita su questo tema. Per il periodo successivo si può partire da F. E. MANUEL, *The Eighteenth Century Confronts the Gods*, Cambridge Mass. 1959.

[88] Cfr. T. HOBBES, *Leviathan*, a cura di C. B. Macpherson, Harmondsworth 1974, cap. XIII, p. 186. Hobbes visse qualche tempo in esilio a Parigi. Il suo *De cive* fu tradotto da Samuel Sorbière (Amsterdam 1649), su cui vedi PINTARD, *Le libertinage érudit* cit., pp. 552-58 e *passim*.

nanti»[89] Ma Hobbes si distacca bruscamente da questa tradizione allorché passa ad analizzare il tema, allora attualissimo, delle «cause del cambiamento nella religione». Egli l'attribuisce *a*) al discredito gettato sulla saggezza, sincerità e carità dei sacerdoti; *b*) alla loro incapacità di compiere miracoli. Il primo ordine di motivi si riferisce anzitutto alla Chiesa di Roma; il secondo ha una portata piú ampia. La conclusione del capitolo 12 del *Leviathan* («Della religione») riconduce «tutti i cambiamenti nella religione che si verificano nel mondo a un'unica e identica causa, l'odiosità dei sacerdoti: e ciò non solo tra i cattolici, ma anche nella chiesa che si pretende riformata»[90]. A questo drastico giudizio segue immediatamente il celeberrimo capitolo 13 («Delle condizioni naturali del genere umano, per quanto riguarda la sua felicità e miseria»): l'uguaglianza naturale degli uomini in una situazione anteriore all'emergere della società e del diritto, e la guerra di tutti contro tutti che ne consegue, generata dalla brama di potere e dalla paura, pongono le premesse perché ciascuno rinunci ai propri diritti a favore di un illimitato potere sovrano. Il salto è brusco ma logicamente e storicamente chiarissimo. La religione, già strumento di controllo, si è trasformata in un elemento di disordine sociale. Hobbes risponde con una riflessione radicale sulla natura del potere, tratta «esclusivamente dai principî naturali»[91]. All'indebolirsi dei vecchi miti egli contrappone una catena di deduzioni volte a legittimare lo stato assoluto, parzialmente confermate (come notò espressamente) dalle testimonianze sugli indigeni americani[92]

Uno stato assoluto non può, per definizione, ammettere l'esistenza di un'autorità superiore. Con logica ferrea Hobbes scrive:

> Il mantenimento della società civile dipende dalla giustizia; e la giustizia, dal potere di vita e di morte e da altre ricompense e pene minori, elargite da coloro che detengono la sovranità dello stato. Uno stato non può sussistere se un'autorità diversa dal sovrano ha il potere di elargire premi maggiori della vita e di infliggere punizioni maggiori della morte. Ora, dato che la *vita eterna* è un premio maggiore della vita presente, e i *tormenti eterni* sono una punizione maggiore della *morte naturale*, è giusto che tutti coloro che desiderano (obbedendo all'autorità) evitare le calamità della confusione e della guerra civile si chiedano che cosa s'intenda, nella

[89] Cfr. HOBBES, *Leviathan* cit., cap. XII, pp. 168-78. Hobbes contrappone il politeismo, nato dal timore, al monoteismo, nato dalla curiosità di conoscere «the cause of naturall bodies, and their severall vertues, and operations»: quest'ultimo, «come hanno ammesso anche i filosofi pagani», porta alla nozione di un Primo Motore e di una Causa prima ed eterna di tutte le cose. Sull'atteggiamento di Hobbes verso Aristotele cfr. L. STRAUSS, *The Political Philosophy of Hobbes* (1936), Chicago 1973, pp. 30-43.

[90] HOBBES, *Leviathan* cit., cap. XIII, p. 183.

[91] *Ibid.*, cap. XXXII, p. 409.

[92] Su questo punto si vedano le stringenti argomentazioni di S. LANDUCCI, *I filosofi e i selvaggi, 1580-1780*, Bari 1972, pp. 114-42.

Sacra Scrittura, con le espressioni *vita eterna* e *tormenti eterni*; e per quali offese, e commesse contro chi, gli uomini verranno *eternamente tormentati*, e per quali azioni otterranno la *vita eterna*[93]

Attraverso una prolungata esegesi Hobbes conclude che la Scrittura parla di salvezza generale e non di *vita eterna* assicurata ai singoli individui; di morte eterna per i reprobi nel giorno del Giudizio finale e non di *tormenti eterni*; di fuoco infernale e di salvezza in maniera metaforica e non in riferimento a luoghi fisici. Ma ancora piú importante di queste risposte è la domanda posta da Hobbes. Essa esprime con chiarezza la volontà di fondare lo stato, il «dio mortale» che è per lui il Leviatano, come una religione *sui generis*[94]

5. Per Hobbes il diritto alla libertà di coscienza valeva solo per chi condividesse il punto essenziale della dottrina cristiana, la fede in Gesú come Cristo. «I ministri di Cristo in questo mondo – scrive Hobbes – hanno il compito di far sí che gli uomini credano e abbiano fede in Cristo. Ma la fede non ha alcun rapporto con la costrizione e il comando (*upon Compulsion or Commandement*) e non ne dipende in alcun modo. Essa dipende unicamente dalla certezza o probabilità di argomentazioni basate sulla ragione o su qualcosa in cui gli uomini credono già»[95] Per Bayle quel diritto doveva valere per tutti. Attraverso l'esempio di un'immaginaria società di atei egli sostenne che la convivenza umana è possibile anche al di fuori dei vincoli religiosi; attraverso l'esempio della Cina, che uno stato estraneo alle dispute religiose ha fondamenta molto piú solide di quelli europei. Non era la tolleranza illimitata a minacciare la stabilità della società civile, secondo Bayle, ma la teologia politica cristiana, nelle sue versioni contrapposte[96].

Per l'anonimo lettore di Bayle che pubblicò all'Aia nel 1719 *L'esprit de Mr. Benoit de Spinosa*, poi ristampato come *Traité des Trois Imposteurs*, il cristianesimo, anzi la religione in generale, era invece uno strumento di oppressione politica, in quanto tale da abbattere[97]. Il testo era costruito in-

[93] HOBBES, *Leviathan* cit., cap. XXXVIII, pp. 478-79.

[94] *Ibid.*, cap. XVII, p. 227: «This is the Generation of that great LEVIATHAN, or rather (to speake more reverently) of that *Mortall God*...»

[95] *Ibid.*, cap. XLII, p. 526.

[96] P. BAYLE, *Pensées diverses sur la comète* (1682, con un titolo diverso; ed. accresciuta, 1683; nuova ed. con un'aggiunta, 1694; trad. it. *Pensieri diversi*, a cura di G. Cantelli, Bari 1979, cap. 161, p. 303, e *passim*). ID., *Réponse aux questions d'un provincial*, in *Œuvres diverses*, II/2, La Haye 1737, p. 956, in cui viene messo in scena uno straordinario dialogo tra un mandarino cinese e un gesuita.

[97] *Trattato dei tre impostori. La vita e lo spirito del signor Benedetto de Spinoza*, a cura di S. Berti, con prefazione di R. Popkin, Torino 1994. Sulla scorta di alcune testimonianze contemporanee la Berti attribuisce il trattato a Jan Vroesen.

tarsiando abilmente passi di Spinoza, di Hobbes, di autori libertini (Charron, La Mothe Le Vayer, Naudé). Ma correzioni e aggiunte davano a questa raccolta di citazioni mascherate un senso nuovo. Le cautele con cui La Mothe Le Vayer aveva presentato le analogie tra miti pagani e passi della Bibbia erano sistematicamente eliminate[98]. L'uguaglianza naturale tra gli uomini, con cui Hobbes aveva introdotto il mito fondatore del potere assoluto, veniva addotta nell'*Esprit de Mr. Benoit de Spinosa* per negare che «i profeti e gli apostoli fossero di una tempra fuori del comune, e creati appositamente per declamare gli oracoli di Dio»[99]. Era un modo di ribadire il vecchio tema della religione come menzogna. Ma quella che per i libertini era un'impostura necessaria per tenere a freno le moltitudini ignoranti, per l'anonimo autore dell'*Esprit de Mr. Benoit de Spinosa* era un'impostura di cui le moltitudini, ridotte dai «politici» in uno stato di «cieca obbedienza», dovevano ormai diventare consapevoli[100]: «Se il popolo potesse comprendere in quale abisso l'ignoranza lo fa precipitare, scuoterebbe ben presto il giogo di quelle anime venali che lo mantengono nell'ignoranza per il proprio interesse personale. Basterebbe per questo che usasse la propria ragione; è impossibile che lasciandola agire non scopra la verità». L'anonimo riconosceva che «il popolo ha una grande inclinazione a rendersi cieco»: ma rifiutava energicamente la «massima assurda, secondo cui la verità non è fatta per il popolo, che non è capace di conoscerla»[101]

Nei decenni successivi buona parte d'Europa fu inondata da libri e opuscoli che riecheggiavano l'invito implicito dell'anonimo autore dell'*Esprit de Mr. Benoit de Spinosa*: basta che il «popolo» usi «la propria ragione» per scoprire la verità. In quest'infiammata volontà di comunicazione, insofferente di barriere e di censure, riconosciamo i tratti tipici dell'Illuminismo. Lo stesso si può dire del concorso bandito nel 1777 dalla Reale Accademia Prussiana di Scienze e Lettere sul tema «è utile ingannare il popolo?» Il tema era stato proposto a Federico II da d'Alembert. Che una domanda del genere venisse formulata apertamente, e sia pure nella cer-

[98] Oltre agli esempi citati dalla Berti riguardanti Charron (pp. LXXIV-LXXVI) si veda LA MOTHE LE VAYER, *De la vertu des payens* cit., p. 157, ripreso in *Trattato* cit., p. 136. Nel sopprimere il passo che comincia «certes, l'ignorance Payenne a été grande» (citato sopra, p. 223) l'anonimo autore del *Trattato* è slittato inavvertitamente da un passo di La Mothe Le Vayer in cui l'incendio provocato da Fetonte veniva paragonato a quello di Sodoma e Gomorra, a un passo in cui Fetonte veniva paragonato a Elia («Car assez de personnes ont remarqué le rapport qu'il y a entre Samson et Hercule, Elie et Phaeton» ecc.). Alla goffa ricucitura che ne è risultata nel testo originale si è aggiunta a complicare le cose una svista nella traduzione italiana («embrasement», incendio, tradotto con «abbraccio»).

[99] *Trattato* cit., p. 71.

[100] Su questo punto insiste giustamente la Berti (*ibid.*, introduzione, p. LX).

[101] *Ibid.*, pp. 67, 69, 239.

chia relativamente ristretta della repubblica dei dotti, è ben significativo. «Il tempo nostro è proprio il tempo della critica», ma la religione e la legislazione sono solite sottrarsi al suo esame dando perciò «adito a giusti sospetti», osservò di lí a poco Kant nella prefazione alla *Critica della ragion pura* (1781): parole audaci, poi soppresse nella seconda edizione (1787) apparsa dopo la morte di Federico II[102]

Uno dei due vincitori del concorso berlinese era un professore di matematica emigrato dalla Savoia, Frédéric de Castillon. Egli diede una risposta affermativa, sia pure attenuata da cautele e distinzioni, al quesito formulato da d'Alembert, osservando che esso riecheggiava i passi della *Repubblica* in cui Platone aveva riconosciuto ai governanti il diritto di mentire per il bene comune[103]. «Può tornar utile al popolo esser ingannato sia in materia di politica sia in materia di religione, – scrisse Castillon, – sia che lo si induca in un nuovo errore, sia che lo si confermi negli errori in cui si trova già, purché beninteso ciò sia fatto, come già si è detto, per il maggior bene del popolo stesso». «Ma se questo principio è vero – avvertiva – è assolutamente necessario che sia ignorato dal popolo o perderà tutta la sua efficacia». La verità «è per gli occhi d'aquila; a tutti gli altri, per non accecarli, deve apparire circondata di veli che smorzino il suo eccessivo splendore». Castillon riteneva che la causa «dei disordini, dei delitti, dei massacri, cosí gratuitamente messi sul conto della religione cristiana» non erano stati «gli errori diffusi tra il popolo dai preti nei diversi secoli, ma piuttosto l'indiscrezione e l'imprudenza di chi li ha smascherati». Meglio procedere lentamente, passo a passo, portando il popolo da un errore maggiore a uno minore, cosí come è successo nelle religioni pagane e perfino nel giudaismo. E qui Castillon forniva un esempio di «nuovo errore», che era al tempo stesso un «errore minore»: il patriottismo. Esso è (spiegava) una via intermedia tra «il vero e grande principio fondamentale» della fratellanza tra gli uomini, diffuso in antico e tuttora dominante «tra popoli meno civilizzati», e l'interesse personale sopravvenuto successivamente, in cui l'individuo pensa solo a sé e alla propria famiglia. Il patriottismo si era imposto attraverso l'intervento congiunto di «legislatori saggi e disinteressati» e di «capi di stato interessati», mossi solo da avidità, da interesse e da sete di dominio: una combinazione di evemerismo e d'impostura. In quest'«errore minore», in questa «menzogna» destinata ai po-

[102] Lo rileva R. KOSELLECK, *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, 1959 [trad. it. *Critica illuminista e crisi della società borghese*, Bologna 1972, p. 136]: un libro che sviluppa in maniera molto intelligente la vecchia tesi cospiratoria dell'abate Barruel.

[103] *Bisogna ingannare il popolo?*, Bari 1968 (include la dissertazione di Castillon e quella di Condorcet), pp. 13, 53, 60-62; per una scelta piú ampia dei testi originali cfr. *Est-il utile de tromper le peuple?*, a cura di W. Krauss, Berlin 1966.

poli moderni, Castillon intravedeva oscuramente le caratteristiche di una religione: quella che di lí a poco avrebbe cominciato a celebrare i suoi riti, talvolta cruenti, in gran parte d'Europa[104]. Cominciava l'era dei «predicatori del patriottismo» auspicati da Novalis[105]

6. «Che ne è di Vulcano a petto di Roberts and Co., di Giove di fronte ai parafulmini, e di Ermes di fronte al Crédit Mobilier? Ogni mitologia vince, domina e plasma le forze della natura nell'immaginazione e a mezzo della immaginazione; svanisce quindi con il dominio reale su quelle forze. Cosa diventa la Fama accanto a Printinghouse Square?»[106] Queste domande, formulate da Marx nella prefazione del 1857 alla *Critica della economia politica*, davano per scontata una risposta negativa: le forme espressive del passato, a cominciare dalle anticaglie mitologiche, erano destinate ad essere spazzate via. Sappiamo che non è stato cosí: mitologia grecoromana e merci capitalistiche si sono rivelate perfettamente compatibili, per esempio nella pubblicità (un fenomeno su cui tornerò tra poco). Ma le domande di Marx scaturivano da una convinzione piú generale e piú profonda, ch'egli formulò attraverso la contrapposizione tra «la rivoluzione sociale [cioè proletaria] del secolo decimonono» e le rivoluzioni precedenti: «prima la frase sopraffaceva il contenuto, ora il contenuto trionfa sulla frase»[107]. «*Ora*», cioè nell'età della formazione sociale borghese, sinonimo per Marx di «fredda realtà», di realtà *sans phrase*, sostanzialmente immune dalle nebbie ideologiche di cui erano impregnate le società del passato[108].

La perdurante vitalità delle vecchie religioni da un lato, il dilagare dei nazionalismi e dei razzismi dall'altro, hanno largamente confutato questo punto di vista (che del resto non era soltanto di Marx). Che per capire qualcosa della storia del XX secolo sia necessario analizzare l'uso politico del mito è da tempo un'ovvietà. Ma proprio Marx diede un contributo in questo senso, esemplare sia per la profondità dell'analisi sia per la rilevanza dell'oggetto, con lo scritto da cui sono tratte le parole citate sopra: *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte*. Mostrare le circostanze, create dalla lotta di classe, che avevano permesso a «un personaggio mediocre e grottesco

[104] Cfr. G. L. MOSSE, *The Nationalization of the Masses. Political Symbolism and Mass Movements in Germany from the Napoleonic Wars through the Third Reich*, 1974 [trad. it. *La nazionalizzazione delle masse*, Bologna 1975].

[105] NOVALIS, *Frammenti*, trad. it. Milano 1976, frammento 884, p. 227.

[106] K. MARX, *Introduzione ai «Lineamenti fondamentali dell'economia politica»*, in K. MARX e F. ENGELS, *Opere complete*, XXIX, a cura di N. Merker, Roma 1986, p. 43. Il passo è parzialmente citato da E. Castelnuovo al principio del suo saggio *Arte e rivoluzione industriale*, in *Arte, industria, rivoluzioni*, Torino 1985, p. 85.

[107] Cfr. K. MARX, *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte*, trad. it. Roma 1974, p. 50.

[108] Cfr. *ibid.*, pp. 46-47.

di far la parte dell'eroe» e alla tragedia di ripresentarsi come farsa: questo lo scopo degli articoli (poi raccolti in opuscolo) redatti a caldo subito dopo gli eventi[109] Nel tono ferocemente demistificatorio di Marx si può leggere un implicito riconoscimento dell'efficacia propagandistica dei richiami di Luigi Napoleone all'epopea dello zio. Un'altra analogia propagandistica, quella suggerita dal termine «cesarismo», venne respinta da Marx come scolastica e fallace nella prefazione al *18 brumaio* scritta alla vigilia del crollo del Secondo Impero (1869)[110] Nel testo del saggio si parlava invece di «repubblica cosacca»: una soluzione paradossale all'alternativa prospettata da Napoleone («tra cinquant'anni l'Europa sarà repubblicana o cosacca»). Marx prevedeva giustamente che quella «repubblica cosacca» si sarebbe trasformata in impero[111]; non poteva immaginare che in tale forma sarebbe durata vent'anni. Poco prima della battaglia di Sedan scrisse a Engels che il Secondo Impero sarebbe finito com'era cominciato, con una parodia: «ho davvero indovinato nel mio *Bonaparte*! Credo che noi due siamo gli unici che *from the beginning* abbiamo considerato Boustrapa [= Luigi Napoleone] in tutta la sua mediocrità, come semplice *showman*, e non ci siamo mai lasciati confondere dai suoi successi momentanei»[112] In realtà Engels, pur condividendo in pieno il giudizio sprezzante di Marx, in passato si era spinto fino a definire il bonapartismo «la vera religione della borghesia». A parte il caso dell'Inghilterra (scriveva a Marx alla vigilia della guerra austro-prussiana), dove un'oligarchia governa per conto della borghesia, «una semidittatura bonapartistica è la forma normale; essa attua gl'interessi materiali della borghesia perfino contro la borghesia, ma non le lascia nessuna partecipazione al potere»[113]

Mediocrità individuale e talento da *showman*, autoritarismo e plebisciti: questo miscuglio, solo apparentemente contraddittorio, era destinato a un'immensa fortuna[114] Engels vedeva lontano, ma non era il solo. In uno scritto apparso anonimo a Bruxelles nel 1864 un oppositore di Napoleone III, l'avvocato Maurice Joly, mise in scena un dialogo agl'Inferi tra

[109] Cfr. *ibid.*, pp. 35-36 (prefazione del 1869). Nella lettera di Engels a Marx del 3 dicembre 1851, scritta subito dopo il colpo di stato di Luigi Napoleone, si parla già di «farsesco travestimento del 18 brumaio» (*Carteggio Marx-Engels*, I, trad. it. Roma 1950, p. 339).

[110] Cfr. MARX, *Il 18 brumaio* cit., p. 37, dove si osserva che il termine «cesarismo» è in voga soprattutto in Germania. Esso era nato in Francia: si vedano i due scritti di A. Momigliano ripubblicati in *Sui fondamenti della storia antica*, Torino 1984, pp. 378-92.

[111] Cfr. MARX, *Il 18 brumaio* cit., p. 227 (è la frase conclusiva dell'opuscolo).

[112] *Carteggio Marx-Engels*, VI, trad. it. Roma 1953, p. 126. La lettera è datata 17 agosto 1870; le espressioni in inglese sono nel testo.

[113] *Ibid.*, IV, trad. it. Roma 1951, p. 406.

[114] Vedi in generale D. LOSURDO, *Democrazia o bonapartismo. Trionfo e decadenza del suffragio universale*, Torino 1993.

Machiavelli e Montesquieu. Alle timide argomentazioni di Montesquieu, basate sulla convinzione dell'ineluttabile marcia del liberalismo, Machiavelli profetizzava *post eventum* il modo in cui, in pieno secolo XIX, ci sarebbe stato chi si sarebbe impadronito del potere, avrebbe messo a tacere le opposizioni con la violenza e le lusinghe, avrebbe creato diversivi attraverso avventure militari, avrebbe governato la società dietro il paravento delle libertà formali creando un «despotismo gigantesco». «Il despotismo», concludeva amaramente Machiavelli/Joly, è «l'unica forma di governo davvero adatta alla condizione sociale dei popoli moderni»[115]. Prima di lui Tocqueville, riflettendo sul proprio viaggio negli Stati Uniti, aveva lanciato una profezia micidiale. Negli stati democratici moderni un eventuale despotismo avrebbe caratteristiche molto diverse da quelle che aveva in passato: «sarebbe piú esteso e piú dolce, e degraderebbe gli uomini senza tormentarli». Un potere «immenso e protettivo (*tutélaire*)», «previdente e dolce», veglierà sulla sorte di «una folla immensa di uomini simili ed eguali»[116]

7. «Oggi, il regno delle caste è finito, si può solo governare con le masse»: l'invenzione geniale dei plebisciti, grazie a cui Napoleone III riuscí a disinnescare la miccia del suffragio universale, era nata da questo convincimento[117]. Nel XX secolo il governo delle masse ha dato luogo a soluzioni politiche diversissime, e non solo per le divergenze (di per sé decisive) nel rapporto esistente di volta di volta tra forza e consenso. La constatazione che la violenza può essere necessaria a prendere il potere, ma non è mai sufficiente a conservarlo, è antica (il principe deve farsi golpe e lione); ma la necessità di conquistare il consenso delle masse ha imposto l'uso di strumenti propagandistici ignoti alle società del passato. Essi potevano combinare enfasi pubblicitaria e manipolazione occulta, come mostra la paradossale fortuna postuma del testo di Joly. Il *Dialogue aux Enfers entre Machiavel et Montesquieu* fu una delle fonti utilizzate da un agente della polizia segreta zarista all'estero (e forse dal suo stesso capo, Rackovskij) verso il 1896-98 per confezionare il falso piú influente degli ultimi due secoli, tradotto e diffuso in tutto il mondo in centinaia di migliaia di copie: *I Protocolli dei Savi Anziani di Sion*[118] Quella che nelle intenzioni

[115] [M. JOLY], *Dialogue aux Enfers entre Machiavel et Montesquieu, ou la politique de Machiavel au XIX^e^ siècle par un contemporain*, Bruxelles 1864, pp. 48-49. Lo scritto venne ripubblicato di lí a poco col nome dell'autore, tradotto in tedesco (Leipzig 1865), piú tardi riscoperto e ristampato (Paris 1948, 1968).

[116] A. DE TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique*, a cura di F. Furet, II (1840), Paris 1981, pp. 340-41.

[117] La citazione di Napoleone III e il relativo commento derivano da LOSURDO, *Democrazia* cit., pp. 56, 224.

[118] Sulle fonti e la fortuna si veda l'ottimo libro di N. COHN, *Warrant for Genocide. The Myth of the Jewish World-Conspiracy and the Protocols of the Elders of Zion*, 1967 [trad. it. *Licen-*

di Joly era una descrizione spietata della tecnica usata da Napoleone III per conquistare e conservare il potere diventò nelle mani del falsario, che probabilmente intendeva screditare i progetti riformatori dei liberali russi guidati dal conte Witte, un ingrediente dei piani immaginari, attribuiti a un inesistente organismo ebraico (gli Anziani di Sion), per impadronirsi del mondo. Il falso è assolutamente inverosimile: il contrasto tra l'involucro, ossia il presunto complotto ebraico, e il contenuto è stridente. La voce che parla è quella, inconfondibile, di un agente della Ochrana che loda ripetutamente l'autocrazia («l'unica forma sana di governo dei gentili») e l'aristocrazia «naturale ed ereditaria»; descrive il liberalismo e l'individualismo come fonti di disordine; respinge l'idea di progresso, tranne nelle scienze; prospetta il «super-governo universale» di un imperatore ebreo, restauratore dell'ordine e della vera religione («giacché esiste solo una vera dottrina»), che ha tutta l'aria di uno zar diventato dominatore del mondo[119] Certo, l'estensore dei *Protocolli* spiega che a scalzare la buona vecchia autocrazia sono stati gli ebrei, responsabili occulti della Rivoluzione francese e del liberalismo. Ma si preoccupa cosí poco di dare un timbro ebraico alle proprie parole che, nel mezzo di una descrizione delle arti eversive impiegate, esce in questa stupefacente ammissione:

> L'unica società da noi conosciuta che sarebbe capace di farci concorrenza in queste arti potrebbe essere quella dei gesuiti. Ma siamo riusciti a screditare i gesuiti agli occhi della plebe stupida per la ragione che questa società è un'organizzazione palese, mentre noi ci teniamo dietro le quinte, mantenendo il segreto della nostra. Al mondo, in fin dei conti, importerà poco se diventerà suo padrone il capo della chiesa cattolica, oppure un autocrate del sangue di Sion. Ma per noi «popolo prediletto» la questione non è indifferente[120]

Queste parole sono un'impronta digitale. Al «sistema dei gesuiti» si era richiamato Bakunin vent'anni prima come modello per la sua organizzazione rivoluzionaria, salvo a rinfacciare poi lo stesso modello come un'accusa al suo ex amico e compagno di lotta, Nečaev. Bakunin pensava alla struttura gerarchica della Compagnia di Gesú, all'obbedienza assoluta – fino all'annullamento della volontà individuale – richiesta ai suoi membri. Ma arretrò di fronte al passo del *Catechismo del rivoluzionario* (1869) che portava questo principio alle estreme conseguenze, proiettando nell'ambito della

za per un genocidio, Torino 1969], che a p. XII nota 2 giustifica l'uso dell'inflazionato termine «mito» per i *Protocolli*; sui rapporti con lo scritto di Joly (rivelati in un articolo del «Times» del 1921) cfr. pp. 46-51, 225-28. Sulla fortuna cfr. la raccolta P.-A. TAGUIEFF (a cura di), *Les Protocoles des Sages de Sion*, 2 voll., Paris 1992.

[119] Cfr. l'edizione italiana dei *Protocolli* curata da G. Preziosi, ripubblicata in appendice a S. ROMANO, *I falsi protocolli*, Milano 1992, pp. 151, 153, 156, 163, 171, 176, 181, 205.

[120] *Ibid.*, p. 161.

setta comportamenti in passato ritenuti ammissibili solo per il bene della città o dello stato: «il piano fondamentale di ogni faccenda o azione intrapresa dalla sezione deve essere conosciuto solo dalla sezione; quanto alle persone incaricate della sua esecuzione, esse non devono conoscere la natura, ma soltanto i particolari dell'azione la cui esecuzione è loro affidata. Per stimolare le loro energie, bisogna esporre loro in termini falsi la natura dell'azione»[121]

Colui che confezionò i *Protocolli* rivoluzionari doveva conoscere benissimo il caso Nečaev e il *Catechismo del rivoluzionario*, che era stato addirittura oggetto di una pubblicazione ufficiale. Agli occhi dell'ignoto agente della polizia segreta zarista rivoluzionari, ebrei e gesuiti erano figure intercambiabili, accomunate dalla convinzione che la plebe è stupida, la politica è l'arte di «governare le masse e gl'individui per mezzo di fraseologie astute», il despotismo è l'unica prospettiva ragionevole. Ma queste convinzioni erano anche le sue. «Ci diranno – egli scrisse, riecheggiando Joly, – che il genere di potere assoluto che suggerisco non confà col progresso attuale della civiltà, ma vi dimostrerò, invece, che è proprio vero il contrario»[122] I *Protocolli* sono il sogno di un poliziotto che proietta goffamente le proprie nostalgie e le proprie ambizioni in un nemico a cui vuole attribuire una fisionomia ripugnante e diabolica. Quest'ambivalenza, che a tratti sfiora un ambiguo filosemitismo, permise ai nazisti di scorgere, nell'onnipotenza che i *Protocolli* attribuivano agli ebrei, una minaccia incombente e al tempo stesso un obiettivo da imitare[123]

8. Ma perché il mito ha assunto tanta importanza nel mondo moderno? Nella *Nascita della tragedia* (1872) Nietzsche lo spiegò in maniera cruda e lucidissima:

> Tutto il mondo moderno è preso nella rete della cultura alessandrina ... Si noti bene: la cultura alessandrina ha bisogno, per poter esistere durevolmente, di

[121] Cfr. M. CONFINO, *Violence dans la violence. L'affaire Bakounine-Necaev*, 1973 [trad. it. *Il catechismo del rivoluzionario, Bakunin e l'affare Nečaev*, Milano 1976, p. 123; riferimenti al «sistema dei gesuiti» a pp. 150, 158-59, 171, 173, 200, 240], che attribuisce cautamente a Nečaev la redazione del *Catechismo*, escludendo la partecipazione di Bakunin. Di parere diverso V. STRADA, *Introduzione* a A. HERZEN, *A un vecchio compagno*, Torino 1977; alle pp. XXXIII-XXXV una nota sul «gesuitismo rivoluzionario».

[122] Appendice a ROMANO, *I falsi protocolli* cit., p. 161.

[123] Hitler avrebbe confidato a Rauschning di essere rimasto «sconvolto» dalla lettura dei *Protocolli*: «La dissimulazione del nemico e la sua ubiquità! Ho capito subito che era necessario copiarla, a modo nostro, naturalmente ... Come ci rassomigliano, e d'altra parte come sono diversi da noi! Che lotta tra noi e loro! La posta è, semplicemente, il destino del mondo» (H. RAUSCHNING, *Hitler mi ha detto*, trad. it., un po' modificata, di G. Monforte, Milano 1945, pp. 262-63; citato parzialmente da COHN, *Licenza* cit., p. 140; vedi anche l'osservazione della Arendt, *ibid.*, p. 149). Nella stessa conversazione Hitler avrebbe detto a Rauschning di aver «imparato soprattutto dall'Ordine dei Gesuiti. D'altronde, per quanto mi ricordo, Lenin ha fatto qualcosa di simile» (pp. 263-64).

una classe di schiavi; ma essa, nella sua concezione ottimistica dell'esistenza, nega la necessità di una tale classe e va perciò gradualmente incontro, quando sia esaurito l'effetto delle sue belle parole di seduzione e di rassicurazione della «dignità dell'uomo» e della «dignità del lavoro», a un'orrenda distruzione. Non c'è niente di piú terribile di una classe barbarica di schiavi che abbia imparato a considerare la sua esistenza come un'ingiustizia e che si accinga a far vendetta non solo per sé, ma per tutte le generazioni. Chi oserà, contro tali minaccianti tempeste, far appello con animo sicuro alle nostre smorte e stanche religioni, che sono degenerate fin nelle loro fondamenta in religioni dotte? In questo modo il mito, presupposto necessario di ogni religione, è già dappertutto paralizzato, e anche in tale sfera ha preso il sopravvento quello spirito ottimistico che abbiamo or ora indicato come il germe distruttivo della nostra società [124].

Queste parole, scritte subito dopo la Comune parigina, lasciarono un segno durevole (la teoria del mito di Sorel ne costituisce una versione politicamente rovesciata, a uso del proletariato) [125]. Nietzsche traeva le conclusioni della vicenda storica che abbiamo ricapitolato fin qui. Nell'antica Grecia il mito aveva contribuito al controllo sulla società, da un lato giustificandone l'assetto gerarchico, dall'altro agitando la minaccia di pene ultraterrene. Il cristianesimo aveva ereditato questa duplice funzione. Ma dopo la Riforma la situazione si era deteriorata. Per tenere a freno il proletariato (gli schiavi moderni) la religione non bastava piú; c'era bisogno di miti nuovi. Nietzsche sognava la rinascita del mito tedesco e pensava a Wagner, al quale la *Nascita della tragedia* è dedicata [126]. Ma la rinascita del mito era in atto da tempo, e non solo in Germania. Fu il patriottismo, non la religione a mobilitare le masse che per anni uccisero e si fecero uccidere sui campi di battaglia europei. Il 31 marzo 1917, ancora nel pieno del conflitto, l'«Economist» traeva un respiro di sollievo pensando allo scampato pericolo:

Come nel luglio 1914 il paese stava nella sfera politica scivolando nella guerra civile sulla questione irlandese, cosí nella sfera industriale stava avvicinandosi a

[124] Cfr. F. NIETZSCHE, *Die Geburt der Tragödie*, 1872 [trad. it. *La nascita della tragedia*, Milano 1994, pp. 120-21, citato in parte da L. GOSSMAN, *Le «boudoir» de l'Europe: la Bâle de Burckhardt et la critique du moderne*, in Z. STERNHELL (a cura di), *L'éternel retour. Contre la démocratie l'idéologie de la décadence*, Paris 1994, p. 65]. Piú avanti (p. 126) Nietzsche osserva che la «concezione dell'uomo primitivo come uomo per natura buono e artistico» «si è poco a poco trasformata in una minacciosa e terribile *pretesa*, che noi, di fronte ai movimenti socialistici attuali, non possiamo piú fare a meno di udire. "L'uomo buono primitivo" vuole i suoi diritti: quali prospettive paradisiache!»

[125] La prefazione è datata «fine d'anno del 1871». Nella postfazione («Tentativo di autocritica») Nietzsche accenna soltanto al tempo in cui il libro nacque, «*nonostante* il quale esso nacque, il tempo emozionante della guerra franco-tedesca del 1870-71» (*La nascita della tragedia* cit., p. 3). Di Sorel si veda l'introduzione (datata 1907) alle *Réflexions sur la violence*, Paris 1946, e la sezione su Nietzsche (pp. 356-67).

[126] Cfr. NIETZSCHE, *La nascita della tragedia* cit., p. 153.

scioperi generali su una scala non facilmente distinguibile da una guerra civile. I lavoratori dei trasporti di tutte le categorie avevano unito le loro energie per una prova di forza mentre nella meccanica l'autunno 1914 lasciava prevedere la rottura dell'accordo del 1897, rinnovato nel 1907. Eravamo sulla soglia di un grave disordine industriale *quando la guerra ci ha salvati* insegnando a padroni e operai l'obbligo di un comune patriottismo.

L'anno prima un grande industriale scozzese, J. A. Richmond, aveva osservato in una relazione alla Glasgow University Engineering Society, di cui era presidente, che «l'incursione nei poteri gestionali nelle fabbriche era diventata tale che, *se non ci fosse stata la guerra*, l'autunno 1914 avrebbe visto un disordine industriale di prima grandezza»[127]

La guerra segnò una svolta irreversibile nell'organizzazione della società, su tutti i piani – compreso quello dell'organizzazione del consenso. Le tecniche di propaganda adottate nei confronti del fronte interno e delle truppe, dei nemici e degli alleati, non smobilitarono in tempo di pace. Il sangue si aggiunse al suolo, le invocazioni alla mitica comunità originaria assunsero toni razzisti.

«Intravedo la possibilità di neutralizzare la stampa per mezzo della stampa stessa. Poiché il giornalismo è una forza cosí potente, il mio governo diventerebbe giornalista. Sarebbe il giornalismo incarnato...», aveva detto il Machiavelli di Joly, rivolgendosi a Montesquieu[128] Il XX secolo doveva realizzare questa profezia. Tra i materiali del grandioso progetto di Walter Benjamin su Parigi, destinato a rimanere incompiuto, troviamo questo passo:

> Un giorno un osservatore perspicace ha detto che l'Italia fascista era diretta come un grande giornale, nonché da un grande giornalista: un'idea al giorno, dei concorsi, delle sensazioni, un abile e insistente orientamento del lettore verso alcuni aspetti della vita sociale smisuratamente ingranditi, una deformazione sistematica della comprensione del lettore per determinati scopi pratici. Insomma, i regimi fascisti sono regimi pubblicitari[129]

Fin dal 1896 Gustave Le Bon aveva proposto la pubblicità commerciale come modello per la propaganda politica. Mussolini metteva in pratica

[127] Entrambi i passi (con l'aggiunta dei due corsivi) sono citati da V. FOA, *La Gerusalemme rimandata. Domande di oggi agli inglesi del primo novecento*, Torino 1985, p. 190 (ma tutto il libro è importante).

[128] [JOLY], *Dialogues*, citato da COHN, *Licenza* cit., p. 226.

[129] J. DE LIGNIÈRES, *Le centenaire de la Presse*, giugno 1936, citato da W. BENJAMIN, *Das Passagen-Werk*, a cura di R. Tiedemann, 1982 [trad. it. *Parigi, capitale del XIX secolo*, Torino 1986, pp. 954-55].

le ricette di Le Bon, di cui era grande ammiratore[130] Ma anche Hitler parlò della propaganda in termini analoghi:

> il suo compito deve consistere ... come nel manifesto pubblicitario, nel rendere attenta la massa ... l'azione della massa dev'essere sempre diretta piú al sentimento, e solo molto secondariamente al cosiddetto intelletto Chi vuol guadagnarsi la grande massa, deve conoscere la chiave che apre la porta del suo cuore. Non si chiama oggettività, cioè debolezza, ma volontà ed energia[131]

E tuttavia il trionfo della volontà può trasformarsi in debolezza, perché se è vero che *mundus vult decipi*, anche chi inganna fa parte del mondo. Nell'adunata di Norimberga trasformata in spettacolo totalmente controllato si scorgono tanto la volontà manipolatoria di Leni Riefenstahl che l'ha filmata (*Der Triumph der Willen*) quanto la volontà manipolatoria del regime nazista che l'ha messa in scena. Ma la realtà non è un film; l'oggettività si è vendicata[132]

Il regime nazista è durato 12 anni, quello sovietico 74; il primo è stato stroncato da una sconfitta militare, il secondo si è dissolto per autoconsunzione, incalzato dalla cosiddetta guerra fredda e dalla sfida tecnologica che essa implicava. Il regime sovietico è passato attraverso un processo di delegittimazione che quello nazista non conobbe. Un processo lento: il mito di Stalin era stato cosí potente da essere introiettato, in qualche caso, perfino dalle sue vittime. Nei lunghi decenni che seguirono la morte di Stalin il linguaggio della propaganda si logorò fino all'esaurimento. L'ottimismo coatto, l'esaltazione del radioso futuro verso cui la società sovietica andava incontro diventarono una giaculatoria a cui nessuno (burocrati inclusi) prestava fede. Chi, come Gorbačëv, scommetteva sulle potenzialità del sistema, cominciò la propria battaglia politica denunciando le menzogne della propaganda ufficiale. Molto tempo prima della sua fine ingloriosa il regime sovietico era diventato un guscio vuoto: dotato di strumenti di coercizione tremendi e totalmente screditato. Nessuno, a cominciare dall'Armata Rossa, mosse un dito per difenderlo.

Il sistema capitalistico uscito vincitore dalla guerra fredda è caratterizzato dalla riduzione dell'orario di lavoro, e dalla conseguente tendenza ad assoggettare il tempo libero alle leggi della produzione. Ciò ha fornito una

[130] *Psychologie des foules*, citato da LOSURDO, *Democrazia* cit., pp. 83-84; E. GENTILE, *Il culto del Littorio. La sacralizzazione della politica nell'Italia fascista*, Roma-Bari 1993, pp. 155 sgg.

[131] A. HITLER, *Mein Kampf*, citato da D. CANTIMORI, *Appunti sulla propaganda* (1941), in *Politica e storia contemporanea. Scritti 1927-1942*, Torino 1991, pp. 685-86 (ma si veda tutto il saggio, pp. 683-99).

[132] Cfr. T. W. ADORNO, *Minima moralia*, 1951 [trad. it. Torino 1979, aforisma 69, «Gente da poco», pp. 117-19].

base oggettiva alla trasformazione della politica in spettacolo[133]. La confusione tra propaganda politica e pubblicità, tra politica e industria culturale, è dunque nelle cose, anche quando non si dia il caso limite in cui i due ambiti si sovrappongono nello stesso individuo. La tecnologia è cambiata ma la produzione di miti è piú che mai all'ordine del giorno.

III.

«Perfino lo Stato non conosce leggi non scritte che siano piú potenti del fondamento mitico» scrisse Nietzsche[134] Come si è visto, da Platone in poi quest'idea è stata invocata a vantaggio di un bene comune identificato ora con un assetto sociale da fondarsi, ora con quello esistente. Ma l'uso del mito come menzogna nasconde qualcosa di piú profondo. La legittimazione del potere rinvia necessariamente a una storia esemplare, a un principio, a un mito fondatore[135] Ciò diviene evidente quando scoppia una guerra civile: la legittimità, anziché essere accolta come un dato naturale, diventa per ciascuno oggetto di scelta, magari tacita. È un caso limite che illustra un fenomeno piú generale: se i fondamenti del potere non vengono sottoposti allo scrutinio della ragione il richiamarsi ad essi diventa ossequio esteriore, giaculatoria, *routine*. Ma al mito fondatore inevitabilmente si ritorna.

L'uso politico della menzogna riporta all'altro tema da cui ero partito: il discorso falso. All'intersezione di entrambi c'è il mito: un fenomeno profondamente radicato nelle culture orali. Platone poté analizzarlo grazie alla distanza critica che gli veniva offerta dalla scrittura – un fenomeno da lui ambiguamente condannato[136]. La parola scritta, la parola depurata dalle intonazioni e dai gesti che, nel linguaggio dell'oralità, possono trasformare un nome o un verbo in un'affermazione o in una negazione, consentí a Platone (e, sulle sue orme, ad Aristotele) di riconoscere che il nome o il verbo isolati non sono «né veri né falsi».

[133] Cfr. T. W. ADORNO e M. HORKHEIMER, *Dialektik der Aufklärung*, 1947 [trad. it. Torino 1966, pp. 130-80]; G. DEBORD, *La société du spectacle*, 1971 [trad. it. Firenze 1979, aforisma 43, p. 43]: epigonico, nonostante i roboanti proclami di originalità.

[134] Cfr. NIETZSCHE, *La nascita della tragedia* cit., p. 151.

[135] La legittimazione attraverso il mito è discussa da M. FRANK, *Il dio a venire*, Torino 1994, a proposito della «nuova mitologia» dei romantici tedeschi. Ma l'idea romantica che il mito, *in quanto mito*, consenta di attingere una verità piú profonda, è estranea alla riflessione inaugurata da Platone. È stata la proiezione retrospettiva, spesso inconsapevole, della prospettiva romantica di mito che ha impedito di cogliere il nesso tra *Fedro* e il *Sofista* che costituisce il punto di partenza di questo scritto.

[136] Cfr. in generale, e da un altro punto di vista, W. RÖSLER, *Die Entdeckung der Fiktionalität in der Antike*, in «Poetica», XII (1980), pp. 283-319.

Nel *Timeo* (22a-23b) si legge che un sacerdote egiziano, dopo aver sentito Solone raccontare (μυθολογεῖν) del diluvio, di Deucalione e Pirra e dei loro discendenti (καὶ τοὺς ἐξ αὐτῶν γενεαλογεῖν), osservò ironicamente che le «genealogie» greche erano poco piú che «racconti di bambini» (παίδων ... μύθων)[137] L'identificazione tra mito e genealogia arriva fino a Boccaccio, che raccoglierà l'esposizione dei miti dell'antichità sotto il titolo *Genealogia deorum gentilium*. Aristotele, secondo cui (*Poetica*, 17.1455b) chi scrive una tragedia dovrebbe inserire i nomi dei personaggi solo dopo aver congegnato la trama, sembra suggerire il contrario[138]. Ma quest'affermazione è contraddetta da un altro passo della *Poetica* (13.1453a) in cui Aristotele nota che le tragedie ormai ruotano sempre attorno agli stessi nomi e alle stesse famiglie. «Basta pronunciare il nome di Edipo e tutto il resto è noto, – scrive Ateneo, citando le parole del commediografo Antifane, – suo padre Laio, sua madre Giocasta, i figli e le figlie, ciò che gli accadrà, che cosa ha fatto. Per Alcmeone, è lo stesso: basta nominarlo, e i bambini dicono subito che, impazzito, ha ucciso sua madre»[139]. I nomi, veri e propri microracconti[140], riassumevano i miti fornendo al gruppo che ne era partecipe un potente strumento d'identificazione, che escludeva l'estraneo: una funzione svolta parallelamente dalle genealogie non mitiche.

Il nome isolato, «né vero né falso», cui Aristotele assimilò il verbo isolato, è il nucleo del mito[141] «La fille de Minos et de Pasiphaé», l'unico verso che lo snobismo parnassiano di Bloch (l'amico del narratore della *Recherche*) salvava nell'intera opera di Racine perché aveva il merito di «non significare assolutamente niente», è tra tutti quelli della *Phèdre* il piú denso di contenuto mitico[142]. Il mito è per definizione un racconto che è già stato raccontato, un racconto che si conosce già.

[137] Cfr. DETIENNE, *L'invention* cit., pp. 141-44.

[138] Cfr. su questo passo TRIMPI, *Muses* cit., pp. 50 sgg.

[139] Cfr. DETIENNE, *L'invention* cit., p. 239 (ATENEO, 6.22b1-7).

[140] Cosí C. CALAME, *Le récit en Grèce ancienne*, Paris 1986, p. 155, citato da N. LORAUX, «*Poluneikes eponumos*»: *les noms du fils d'Œdipe, entre épopée et tragédie*, in CALAME (a cura di), *Métamorphoses* cit., pp. 152-66, che esamina il nome proprio come «enunciato mitico minimo» (p. 151). Cfr. anche NAGY, *The Best of the Achaeans* cit. Se non sbaglio nessuno di questi studi cita H. USENER, *Götternamen* (1896). Su Usener si veda il profilo, basato anche su materiale inedito, tracciato da J. H. Bremmer, in *Classical Scholarship: a Biographical Encyclopaedia*, a cura di W. W Briggs e W. M. Calder III, New York 1990, pp. 462-78.

[141] La prospettiva indicata qui permette di riformulare su basi un po' diverse l'idea della poesia «né vera né falsa» proposta dai romantici inglesi: cfr. M. H. ABRAMS, *The Mirror and the Lamp*, Oxford 1953, rist. 1974, pp. 320-26.

[142] Cfr. M. PROUST, *Du côté de chez Swann*, I, Paris 1954, p. 110 [trad. it. *La strada di Swann*, nuova ed. Torino 1978, p. 97]. E cfr. A. HENRY, *Métonymie et métaphore*, Paris 1971, pp. 44-46.

JAN N. BREMMER

Modi di comunicazione con il divino: la preghiera, la divinazione e il sacrificio nella civiltà greca

Se nel campo filosofico e politico la civiltà della Grecia antica continua a esercitare una forte influenza sulla nostra, diverso è il caso della religione. Che si sia credenti o meno, la civiltà occidentale è improntata al cristianesimo, religione che si sviluppò a partire dal giudaismo. E sebbene il cristianesimo si sia presto adattato al mondo greco-romano, l'attrazione di «quella gloria che fu la Grecia» non esercitò una grande influenza. La verità di questa considerazione diventa ancor piú evidente se si osservano da vicino i principali modi di comunicazione con il divino impiegati dai Greci: mi riferisco alla preghiera, alla divinazione e al sacrificio. Per quanto riguarda la preghiera, che, per comune ammissione, è una parte integrante del cristianesimo, essa affonda le sue radici nelle pratiche ebraiche, e non greche[1]; la divinazione è praticata solo in maniera non ufficiale e spesso al di fuori dell'ambito strettamente religioso; e il sacrificio non ha mai fatto parte delle norme rituali cristiane: in Europa sopravvisse solo nelle aree periferiche, come nel Galles, nel territorio dei Careli ai confini tra la Finlandia e la Russia, e nella Tracia greca[2]

Per quanto riguarda il modo in cui i Greci pregavano e praticavano la divinazione, l'argomento non è mai riuscito a interessare l'uomo contemporaneo, a parte, forse, i turisti di Delfi. Il sacrificio greco antico, invece,

* Ringrazio Matthijs den Besten per le sue osservazioni critiche e Robert Parker per avermi gentilmente messo a disposizione il suo saggio sul sacrificio, d'imminente pubblicazione (cfr. nota 44).

[1] A questo proposito cfr. T. BAUMEISTER, *Gebet V Alte Kirche*, in *Theologische Realenzyklopädie*, XII, Berlin - New York 1984, pp. 60-65 (con bibliografia precedente); M. CIMOSA, *La preghiera nella bibbia greca*, Roma 1992; B. NITZAN, *Qumran Prayer and Religious Poetry*, Leiden 1994.

[2] Sul Galles: R. HUTTON, *The Rise and Fall of Merry England*, Oxford 1994, p. 108. Sulla Carelia: M. HAAVIO, *Eine karelische Hekatombe*, in «Studia fennica», VIII (1959), pp. 49-59; F. J. OINAS, *Studies in Finnic-Slavic Folklore Relations*, Helsinki 1969, pp. 193-201. Sulla Grecia: G. N. AIKATERINIDES, *Neohellenikes haimateres thysies*, Athinai 1979; S. GEORGOUDI, *L'égorgement sanctifié en Grèce moderne: les «Kourbania» des saints*, in M. DETIENNE e J.-P. VERNANT, *La cuisine du sacrifice*, Paris 1979, pp. 271-307 [trad. it. Torino 1982].

ha attratto un numero sempre crescente di studiosi. Non è dunque un caso che le pubblicazioni piú importanti in questo campo abbiano cominciato ad apparire agli inizi degli anni '70, dopo la guerra del Vietnam: la violenza del presente incitava a occuparsi della violenza del passato. Per questa ragione, ho deciso di concentrare la mia attenzione sul tema del sacrificio, anche se esso ci dice molte piú cose sui Greci che su di noi. Un'analisi delle pratiche e delle ideologie del sacrificio contribuirà a offrirci un'immagine della civiltà greca che differisce notevolmente dall'oleogramma idealizzato che gli storici dell'Ottocento e degli inizi del nostro secolo ci hanno tramandato. Cosí, nel dominio della religione, le differenze tra «loro» e «noi» sono piú significative di quanto non si pensi[3] Inizieremo, però, con qualche considerazione sulla preghiera e sulla divinazione.

1. *La preghiera.*

Il modo in cui i Greci pregavano è molto diverso dal nostro: unico punto in comune, forse, sono i fini per cui si prega, che vanno dalla richiesta di buona salute a quella di un saggio consiglio. Le differenze, invece, sono già evidenti nel lessico relativo alle preghiere. Il termine greco per pregare, εὔχομαι, significava all'origine «proclamare una giusta pretesa»; tale accezione è già attestata nel greco miceneo. Ciò vuol dire che la terminologia greca relativa alla preghiera trae le sue origini dalla sfera giuridica, riferendosi a un diritto che dev'essere onorato dal destinatario della supplica, cioè dalla divinità[4]. È forse per questa ragione che la struttura della preghiera greca assomiglia molto frequentemente, ma non sempre, a un discorso giudiziario, in cui trova posto dapprima l'invocazione, quindi la richiesta di attenzione e, infine, la vera e propria petizione[5] Nell'invocazione si menziona di solito il nome della divinità, i suoi epiteti e i modi in cui interviene: questo, perché nel sistema politeistico greco non dev'essere in dubbio a quale dio ci si riferisce. Da questo punto di vista, si davano notevoli differenze a seconda che l'invocazione fosse rivolta a una dea o a un dio. A differenza della preghiera cristiana, i Greci non invocavano mai le divi-

[3] Cfr. W. BURKERT, *Greek Religion*, Oxford 1985; L. BRUIT ZAIDMAN e P. SCHMITT PANTEL, *Religion in the Ancient Greek City*, Cambridge 1992; J. N. BREMMER, *Greek Religion* = «Greece & Rome. New Surveys in the Classics», XXIV (1994).

[4] Com'è stato dimostrato da J.-L. PERPILLOU, *La signification du verbe εὔχομαι dans l'épopée*, in *Mélanges de linguistique et de philologie grecques offerts à Pierre Chantraine*, Paris 1972, pp. 169-82.

[5] Cfr. il compendio di D. AUBRIOT-SÉVIN, *Prière et conceptions religieuses en Grèce ancienne*, Lyon 1992, pp. 199-253. Mi riferisco a questo saggio eccellente per la bibliografia precedente.

nità maschili con il vocativo, che presupponeva un rapporto troppo familiare. Ma tale tipo di inibizione non concerneva le dee: la superiorità dei mortali di sesso maschile si rifletteva anche nel mondo divino[6]

Nell'antichità, come appunto ai giorni nostri, niente era concesso gratuitamente e il supplice doveva perorare convincentemente la propria causa in modo da ottenere il favore divino[7] La sua argomentazione poteva assumere diverse forme. «Dovresti aiutarmi perché ho fornito il tuo tempio di un tetto», è la ragione addotta dal sacerdote Crise all'inizio dell'*Iliade*[8] Il supplice poteva anche far riferimento a un precedente, come quando Saffo si rivolge ad «Afrodite dal bel trono, orditrice di inganni, figlia di Zeus» perché faccia cessare le sue ansie, «se mai in passato ascoltasti da lontano la mia voce»[9]. O, ancora, il supplice poteva promettere un dono in futuro, come quando Diomede promette ad Atena una giovenca dalle corna d'oro[10] L'oggetto di scambio era ovviamente fondamentale nelle trattative con gli dèi[11]

L'oggetto della richiesta può essere dei tipi piú diversi, ma le nostre fonti ci tramandano soprattutto preghiere di prosperità, di gloria, ricchezza e vittoria, quindi buona salute e infine beni piú spirituali come la virtú e la saggezza. Di solito i Greci chiedono alle divinità «buone cose»[12] La richiesta doveva essere fatta in modo pressante: questo spiegherebbe perché l'imperativo si trovi spesso impiegato nelle suppliche. Contrariamente a quanto si pensa, però, l'imperativo delle preghiere («dammi» o «vieni») non esprime un ordine, ma piuttosto una richiesta decisa ma rispettosa, che può essere comunque rifiutata, mentre l'ottativo («possa tu», «possano loro»), impiegato altrettanto regolarmente, se privo di argomentazioni, può lasciare un minor margine di rifiuto alla divinità. Quest'ultimo caso potrebbe farci pensare che la preghiera normale contenesse aspetti magici, ma non sembra fosse cosí: negli antichi rituali magici, infatti, le preghiere non differivano molto da quelle ordinarie, anche se le definizioni moderne del magico possono spesso suggerire il contrario[13]

[6] Cfr. J. WACKERNAGEL, *Kleine Schriften*, II, Göttingen 1955, pp. 970-99.

[7] Cfr. J. M. BREMER, *Greek Hymns*, in H. S. VERSNEL (a cura di), *Faith, Hope and Worship*, Leiden 1981, pp. 196 sg.

[8] *Iliade*, 1.39-40.

[9] SAFFO, fr. 1.

[10] *Iliade*, 10.292 sgg.

[11] Cfr. anche A.-J. FESTUGIÈRE, *'Ανθ' ὧν. La formule «en échange de quoi» dans la prière grecque hellénistique*, in «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques», LX (1976), pp. 389-418.

[12] EURIPIDE, *Elena*, 753 sg.

[13] Cfr. F. GRAF, *Prayer in Magic and Religious Ritual* in C. FARAONE e D. OBBINK (a cura di), *Magika Hiera*, New York - Oxford 1991, pp. 188-213.

E dopo la richiesta? Si dà, in questo caso, una notevole differenza rispetto alla pratica cristiana, poiché non si conoscono preghiere greche di ringraziamento. Nella piú antica letteratura greca non se ne trova neanche un esempio, mentre diverso è il caso ai tempi della conquista romana della Grecia, quando i rapporti tra dèi e uomini subirono cambiamenti degni di rilievo. I Greci antichi, però, offrivano i loro tributi di lode e di gloria alla divinità. L'assenza del ringraziamento, dunque, per quanto non ancora chiaramente interpretata, dovrebbe risiedere nella natura stessa della trattativa. Solo lodi e onori potevano accontentare le divinità e spingerle a rinnovare i loro servizi ai supplici[14].

Le preghiere degli antichi differiscono quindi, a piú di un titolo, da quelle contemporanee. Lo stesso vale per la postura del supplice durante la preghiera: i Greci non pregavano con i palmi delle mani uniti, ma in piedi, con gli occhi rivolti al cielo, le mani alzate (consuetudine, questa, che risale ai popoli indoeuropei)[15] e con i palmi rivolti piú o meno verso l'alto o frontalmente. Una tale postura serviva evidentemente ad assicurare un contatto diretto con gli dèi celesti. Se però il supplice voleva richiedere la protezione di una divinità, doveva a quel punto mettersi in atto di supplica e inginocchiarsi. Pure, i supplici di sesso maschile evitavano quanto piú possibile di pregare inginocchiati: non a caso la maggior parte degli oranti raffigurati in tale posizione sui rilievi sono donne. È naturale che, nelle loro transazioni con gli dèi, i maschi greci cercassero di assumere un'attitudine che non svilisse il loro rango sociale[16]

Per quanto riguarda il tono di voce con cui i Greci si rivolgevano agli dèi, già dai tempi dell'*Iliade* si pregava ad alta voce, ed è evidente che questa era la prassi stabilita. La preghiera a bassa voce ci viene solo tramandata quando il supplice non può farne a meno, com'è il caso di Odisseo mentre nuota[17] Meno chiare, invece, sono le ragioni per cui le preghiere fossero pronunciate ad alta voce. Sembra che per i Greci questo tono di voce servisse non solo ad attirare l'attenzione, ma anche a farsi ascoltare chiaramente: si pensi all'espressione odierna «forte e chiaro»[18] Tale modo di

[14] Per le discussioni piú recenti su questo fenomeno singolare cfr. H. S. VERSNEL, *Religious Mentality in Ancient Prayer*, in ID. (a cura di), *Faith* cit., pp. 1-64.

[15] Cfr. G. DUNKEL, *Periphrastica Homerohittitovedica*, in B. BROGYANYI e R. LIPP (a cura di), *Comparative-Historical Linguistics: Indo-European and Finno-Ugric*, Amsterdam 1993, pp. 103-18.

[16] Cfr. F. T. VAN STRATEN, *Did the Greeks kneel before their Gods?*, in «Bulletin Antieke Beschaving», XLIX (1974), pp. 159-89; AUBRIOT-SÉVIN, *Prière* cit., pp. 125-45.

[17] *Odissea*, 5.444.

[18] Cfr. i piú recenti interventi di VERSNEL, *Religious Mentality* cit., pp. 25-28; AUBRIOT-SÉVIN, *Prière* cit., pp. 146-93; P. W. VAN DER HORST, *Silent Prayer in Antiquity*, in «Numen», XLI (1994), pp. 1-25, rist. in ID., *Hellenism - Judaism - Christianity. Essays on their Interaction*, Kampen 1994, pp. 252-77.

rivolgersi alla divinità rende le preghiere simili agli inni, che spesso ne condividono la struttura, nonché la funzione. Con qualche differenza però: la musica al posto del discorso, la poesia invece della prosa, spesso un insieme di cantanti al posto di un unico individuo. Gli inni possono anche dar vita a un genere specifico a seconda della divinità a cui li si rivolge: peani per Apollo e ditirambi per Dioniso[19]. Se si considera il ruolo importante che la preghiera svolgeva nell'antichità, non c'è da meravigliarsi se la preghiera in silenzio sia riuscita a imporsi solo gradualmente, a cominciare dai circoli filosofici. Ma bisogna attendere la fine della civiltà antica perché la Chiesa cristiana accetti un tale tipo di preghiera.

Non ci resta, su questo soggetto, che una sola domanda da fare: fino a che punto gli dèi rispondevano alle preghiere secondo i Greci? Non c'è affatto da meravigliarsi se, per il periodo che ci interessa, non si trovino nella «realtà» storica (reazioni a) preghiere non esaudite, sebbene le fonti letterarie ce ne offrano numerosi esempi. Questo significa che possediamo un'informazione preziosa, per quanto indiretta, della mentalità dei Greci riguardo le preghiere. E forse dovremmo parlare di piú mentalità: notevoli infatti sono le differenze che si riscontrano in quest'ambito nel corso del tempo. Nell'*Iliade*, per esempio, lo statuto religioso di un supplice inascoltato è ineccepibile. Gli autori tragici, invece, evitano di rappresentare preghiere inesaudite a divinità venerate ad Atene o forniscono agli spettatori le ragioni per cui la preghiera sarebbe stata rifiutata. Tale sviluppo, forse, rispecchia una concezione maggiormente etica della divinità e specifica del V secolo a. C. Comunque sia, in età classica la preghiera veniva ancora considerata con grande attenzione da quei «produttori» di religione che erano allora gli autori tragici[20]

2. *La divinazione.*

Se i mortali possono rivolgersi direttamente alle divinità attraverso la preghiera, gli dèi agiscono di solito in maniera piú circospetta. Si ritiene, infatti, che essi mandino segnali spesso difficilmente decifrabili[21], offren-

[19] L. KÄPPEL, *Paian*, Berlin - New York 1992; B. ZIMMERMANN, *Dithyrambos*, Göttingen 1992.

[20] Cfr. J. D. MIKALSON, *Unanswered Prayers in Greek Tragedy*, in «Journal of Hellenic Studies», CIX (1989), pp. 81-98.

[21] Sugli indovini e la divinazione nella Grecia antica cfr. i piú recenti saggi di P. KETT, *Prosopographie der historischen griechischen Manteis bis auf die Zeit Alexanders des Grossen*, Diss. Nürnberg 1966; A. D. NOCK, *Essays on Religion and the Ancient World*, II, a cura di Z. Stewart, Oxford 1972, pp. 534-50; P. ROTH, *Mantis: The Nature, Function and Status of a Greek Prophetic Type*, Diss. Bryn Mawr 1982; BURKERT, *Greek Religion* cit., pp. 111-14, 391 sg.; J.-P. VERNANT,

do però ai mortali la possibilità di consultarli a proposito dei loro problemi in luoghi prescelti, i cosiddetti oracoli. I segnali venivano interpretati da mortali che possedevano una conoscenza specifica, i cosiddetti μάντεις (indovini)[22] Questi funzionari erano allora indispensabili nelle spedizioni militari. Nell'*Iliade*, l'indovino piú famoso è Calcante, figlio di Testore, «senza dubbio il miglior ornitomante, che conosce il presente, il passato e il futuro, e che guida le navi greche a Troia grazie alla sua abilità divinatoria, concessagli da Febo Apollo»[23]. In altri brani dell'*Iliade* Calcante si trova persino a partecipare alle battaglie navali. Quando una volta la situazione greca sembrò quasi compromessa, Posidone assunse la «forma e l'infatigabile voce» di Calcante al fine di esortare i Greci[24] Calcante, dunque, è il modello per antonomasia dell'indovino di età arcaica: virile e coraggioso guerriero, ornitomante, capace di risolvere i problemi e collegato da vicino alla divinità.

Gli indovini erano tecnici specializzati, esperti nell'interpretare il volo degli uccelli e le viscere delle vittime sacrificali: tecnica, questa, importata dal Vicino Oriente. Questi indovini di età arcaica imparavano il mestiere dai loro parenti: numerose, infatti, sono le dinastie di indovini attestati per la Grecia arcaica, come gli Iamidi e i Melampodidi[25]. Piú tardi, una volta che l'arte della guerra era divenuta una vera e propria professione, questo specifico sapere tecnico poteva essere insegnato a persone estranee alla famiglia. Senofonte, nel ruolo di generale, ci racconta che il suo μάντις non avrebbe potuto ingannarlo (!) durante i sacrifici, dal momento che lui stesso aveva acquisito la necessaria esperienza nel campo[26] Nella *Ciropedia*, il padre di Ciro il Vecchio, fondatore dell'impero persiano, insegna a suo figlio l'arte divinatoria, in modo da renderlo indipendente dagli indovini nella sua vita futura[27].

A un certo punto, Calcante doveva risolvere il problema della peste che si era abbattuta sull'esercito greco. L'epidemia uccideva di solito le sue vittime a una velocità sorprendente e, perciò, era considerata una malattia «fuori dall'ordinario». Tale prodigio doveva per forza celare un messaggio della divinità. L'indovino, allora, doveva risolvere situazioni straordinarie,

Mortals and Immortals, a cura di F. Zeitlin, Princeton 1990, pp. 303-17; J. BREMMER, *Prophets, Seers and Politics in Greece, Israel and Early Modern Europe*, in «Numen», XL (1993), pp. 150-83.

[22] Cfr. M. CASEVITZ, *«Mantis»: le vrai sens*, in «Revue des Etudes Grecques», CV (1992), pp. 1-18.

[23] *Iliade*, 1.69-72. Sulle diverse tradizioni relative a Calcante cfr. *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, V/1, Zürich 1990, pp. 931-35 (notizia redatta da V. Saladino).

[24] *Iliade*, 13.45.

[25] Su queste famiglie cfr. KETT, *Prosopographie* cit.

[26] SENOFONTE, *Anabasi*, 5.6.29.

[27] ID., *Ciropedia*, 1.6.2.

il che spiega inoltre perché in età arcaica l'indovino fosse anche guerriero. I problemi piú importanti erano forse quelli scaturiti durante le guerre e le scorrerie. Si ignora, invece, se gli indovini lavorassero anche nella sfera privata: le nostre fonti, infatti, sono pesantemente condizionate a questo riguardo.

Ma da dove i Greci traevano la certezza che gli indovini trasmettessero loro i messaggi divini? Per scongiurare i dubbi che dovevano comunque affiorare, gli indovini accentuarono il loro contatto diretto con la divinità in modo che questa fosse la fonte prima del messaggio. Θειάζω è il termine greco per «profetizzare» e θεοπρόπος, «colui che fa apparire gli dèi», è sinonimo di μάντις. Come dimostra il caso di Calcante, era Apollo il dio greco che presiedeva alla produzione e all'interpretazione di indovini e oracoli. Questo nume discerneva il puro dall'impuro e la cultura dalla natura; allo stesso modo, distingueva il certo dall'incerto nel presente, passato e futuro, anche se i mortali spesso si sbagliavano nell'interpretare correttamente i suoi segnali[28]

Nel periodo classico assistiamo a modi divergenti di considerare gli indovini sia ad Atene che altrove in Grecia. All'inizio, gli indovini erano ancora influenti, com'è il caso per esempio di Lampone. Numerose fonti epigrafiche e letterarie attestano, infatti, che egli fu uno dei piú importanti uomini politici ad Atene nel v secolo a. C. Lampone non solo era presente alla fondazione della colonia panellenica di Turi, ma fu anche tra i primi a firmare il trattato di pace tra Atene e Sparta nel 421 a. C. Non è un caso che proprio quest'influente indovino avesse un buon rapporto con Pericle, lo statista piú importante nel periodo di maggior splendore di Atene: questa cooperazione doveva preludere a un fortissimo rapporto di collaborazione nella vita politica ateniese[29].

I rapporti tradizionali tra gli indovini e l'aristocrazia finirono alla lunga per diminuire l'influenza degli indovini. Va ricordato, innanzitutto, che essi non potevano sfuggire immuni alla crescente autocoscienza e fiducia in sé degli Ateniesi, alla professionalizzazione dell'esercito, e alla sempre maggiore comprensione dei comportamenti di uomini e animali che portava a considerare naturali i fenomeni che una volta sarebbero passati per inspiegabili[30] Commediografi e tragediografi cominciarono a deridere gli

[28] Su θεοπρόπος: P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, 4 voll., Paris 1968-80, *s.v.*; *Lexikon des frühgriechischen Epos*, *s.v.* Su Apollo e la divinazione cfr. le interessanti osservazioni di H. S. VERSNEL, *Inconsistencies in Greek Religion*, II, Leiden 1993, pp. 289-334.

[29] Cfr. KETT, *Prosopographie* cit., pp. 54-57; per un'interpretazione interessante cfr. F. GRAF, *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit*, Berlin - New York 1974, pp. 180 sg.

[30] Per questo sviluppo, che merita un'ulteriore analisi, cfr. S. HUMPHREYS, *Dynamics of the*

indovini e a criticare la loro cupidigia e la loro corruzione[31]. Ma fu soprattutto il disappunto per la schiacciante sconfitta in Sicilia del 413 a. C., quando l'esercito ateniese finí a pezzi, a segnare la fine del ruolo pubblico degli indovini. È infatti degno di nota che Tucidide non faccia piú riferimento agli oracoli in quella parte delle sue *Storie* consacrata agli avvenimenti ateniesi dopo il 416 a. C. e che Aristofane smetta di deridere gli indovini nelle commedie composte dopo il 413 a. C.: evidentemente non rappresentavano piú come una volta uno dei bersagli favoriti delle sue canzonature[32]. Le numerose orazioni a noi giunte del IV secolo a. C. non fanno piú menzione di indovini e oracoli da consultare, anche se il ruolo di μάντις pubblico continuava a esistere ad Atene anche nel III secolo a. C. Ma i loro servizi non erano particolarmente apprezzati: la loro antica autorevolezza aveva perso, nella sfera pubblica, molta della sua rispettabilità. Platone addirittura mette nello stesso novero l'indovino e quegli spregevoli accattoni che erano i sacerdoti di Cibele[33]

L'evoluzione della situazione ad Atene influenzò poco alla volta le altre comunità del mondo greco: solo la Macedonia rimase a lungo immune da questi cambiamenti. Filippo II e Alessandro Magno, suo figlio, impiegavano ancora a pieno titolo indovini per scopi militari, anche se i loro successori non ritennero opportuno giovarsi ancora per molto dei pareri di tali consiglieri[34].

Se gli indovini di estrazione aristocratica erano generalmente considerati affidabili durante le spedizioni militari, la loro imparzialità era chiaramente messa in discussione nella gestione dei problemi politici di prima importanza. Per risolverli i Greci si rivolgevano piuttosto agli oracoli, situati qualche volta abbastanza lontano dai territori delle *poleis* influenti: la divinazione, infatti, doveva mantenere un certo livello di oggettività per restare credibile. Va osservato che la funzione degli oracoli nell'antichità era di assistenza nelle scelte da prendere e di approvazione delle decisioni collettive: difficilmente si trattava di predire il futuro. Il loro ruolo, dun-

Greek Breakthrough. The Dialogue between Philosophy and Religion, in S. EISENSTADT (a cura di), *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, Albany 1986, pp. 92-110, 494-502.

[31] L. RADERMACHER, *Euripides und die Mantik*, in «Rheinisches Museum», n.s., LIII (1898), pp. 497-510; M. CASEVITZ, *Les devins des tragiques*, in P. GHIRON-BISTAGNE (a cura di), *Transe et théâtre*, Montpellier 1988, pp. 115-29.

[32] Su Tucidide: K. J. DOVER, *The Greeks and Their Legacy*, Oxford 1988, p. 72. Su Aristofane: N. D. SMITH, *Diviners and Divination in Aristophanic Comedy*, in «Classical Antiquity», VIII (1989), pp. 140-58.

[33] PLATONE, *Repubblica*, 364b. Cfr. J. D. MIKALSON, *Athenian Popular Religion*, Chapel Hill 1983, p. 48.

[34] Per il piú importante indovino macedone, Aristandro, cfr. KETT, *Prosopographie* cit., pp. 25-29.

que, corrisponde abbastanza bene a quello degli oracoli e degli indovini nelle comunità tradizionali africane, chiamati spesso a ratificare decisioni già prese e a consigliare il popolo nel fare le scelte. Di solito, per quanto sorprendente ci possa sembrare, vengono loro proposte alternative ed è raro che essi debbano basarsi sul loro intuito o sulla loro competenza divinatoria[35]. La sfera di cristallo è un'invenzione recente.

Si preferiva consultare oracoli in terre lontane quando si trattava di fondare una colonia o di distribuire le terre: problemi, questi, tra i piú comuni nel periodo in cui si formarono le *poleis* greche[36] Omero conosceva già le ricchezze di Delfi[37] e la lontana Dodona abitata dagli «Elli, tuoi interpreti, dai piedi sporchi, che dormono per terra»[38] Gli oracoli vicini a casa, per cosí dire, erano consultati piuttosto nei casi in cui si manifestassero conflitti civili: si ricordi per esempio Anfiarao in Oropo, vicino ad Atene, e Trofonio, non lontano da Tebe, Didima vicino a Mileto e Claro situata tra Nozio e Colofone[39] In ogni modo, erano soprattutto indovine, e non indovini, in estasi a comunicare la volontà degli dèi: la Pizia delfica, la sacerdotessa dell'oracolo di Dodona e la Sibilla Eritrea in Asia Minore ne sono buoni esempi[40] È probabile che nelle società greche, profondamente maschiliste, l'estasi fosse considerata meno conveniente per un uomo che per una donna. Non si capisce, però, per quale ragione questi oracoli si servissero di indovine in estasi: forse perché l'estasi rituale ap-

[35] Sui risvolti di questo parallelo cfr. C. R. WHITTAKER, *The Delphic Oracle: Belief and Behaviour in Ancient Greece and Africa*, in «Harvard Theological Review», LVIII (1965), pp. 21-47; A. I. BERGLUND, *Zulu Thought-Patterns and Symbolism*, London - Cape Town 1989², pp. 172 sg.

[36] Sulla differenza tra oracoli lontani e «di casa» cfr. C. MORGAN, *Divination and Society at Delphi and Didyma*, in «Hermathena», CXLVII (1989), pp. 17-42.

[37] *Iliade*, 9.404 sg. Su Delfi cfr. i piú recenti saggi di J. FONTENROSE, *The Delphic Oracle*, Berkeley - Los Angeles - London 1978; C. MORGAN, *Athletes and Oracles*, Cambridge 1990.

[38] *Iliade*, 16.234 sg. Su Dodona: F. T. VAN STRATEN, *Twee Orakels in Epirus*, in «Lampas», XV (1982), pp. 195-230 (anche sulla necromanzia epirota); A. GARTZIOU-TATTI, *L'oracle de Dodone. Mythe et rituel*, in «Kernos», III (1990), pp. 175-84; R. JANKO, *The Iliad: A Commentary*, IV, Cambridge 1992, p. 350.

[39] Su Anfiarao: P. ROESCH, in G. ROUX, *Temples et sanctuaires*, Lyon 1984, pp. 173-84. Su Trofonio: P. e M. BONNECHÈRE, in «Les Etudes Classiques», LVII (1989), pp. 289-302. Su Didima e Claro: H. W. PARKE, *The Sanctuaries of Apollo in Asia Minor*, London 1985; J. FONTENROSE, *Didyma. Apollo's Oracle, Cult and Companions*, Berkeley - Los Angeles - London 1988, con le recensioni di R. PARKER, in «Classical Review», XXXIX (1989), pp. 270 sg., e C. MORGAN, in «Hermathena», CXLVI (1989), pp. 64-69; L. e J. ROBERT, *Claros*, I, Paris 1989; J. DE LA GENIÈRE, *Le sanctuaire d'Apollon à Claros, nouvelles découvertes* in «Revue des Etudes Grecques», CIII (1990), pp. 95-110; K. TUCHELT, *Branchidai - Didyma*, Mainz 1992.

[40] F. GRAF, *Nordionische Kulte*, Rom 1985, pp. 335-50; H. W. PARKE, *Sibyls and Sibylline Prophecy in Classical Antiquity*, Cambridge 1988, che dovrebbe essere consultato insieme alle recensioni di N. HORSFALL, in «Classical Review», XL (1990), pp. 174 sg., e D. POTTER, in «Journal of Roman Archaeology», III (1990), pp. 471-83.

pariva piú solenne e quindi maggiormente adatta agli oracoli rispetto alle spiegazioni piú tecniche dell'arte divinatoria, come l'interpretazione del fegato?

Dopo le guerre persiane la democrazia ateniese, sempre piú conscia delle proprie prerogative, si rivolse raramente agli oracoli per chiedere chiarimenti sui problemi di politica interna. Persino gli aristocratici smisero di investire in doni votivi da collocare nei luoghi deputati agli oracoli: evidentemente non servivano piú a incrementare il loro capitale, per cosí dire, simbolico e sociale. Poco alla volta gli oracoli divennero agenzie di consultazione per affari privati: questa nuova veste permise loro di sopravvivere sino alla fine dell'età antica[41]

3. *Il sacrificio.*

Se la preghiera e la divinazione erano importanti mezzi per comunicare con la divinità, non c'è dubbio che il piú importante modo di comunicazione con il divino fu, per i Greci, il sacrificio. Il saggio piú importante, divenuto ormai un classico, sui sacrifici animali praticati dai Greci fu pubblicato nel 1946, anno in cui Karl Meuli dimostrò brillantemente che molte caratteristiche di tali rituali trovavano la loro spiegazione nei riti dei popoli cacciatori eurasiatici[42] Meuli concentrò le sue analisi sul rituale in se stesso, trascurando i suoi piú ampi risvolti sociali. Il suo studio si basava soprattutto sulle fonti letterarie e, in misura nettamente inferiore, su quelle epigrafiche. Negli ultimi decenni, però, sono venuti alla luce nuovi calendari sacrificali, i vasi si sono rivelati fonte estremamente importante per l'interpretazione delle ideologie e delle pratiche connesse al sacrificio e i biologi hanno cominciato a esaminare i resti di animali ritrovati nei dintorni degli altari scavati. Ma, quel che è piú importante, i due piú illustri studiosi di religione greca della nostra generazione, Walter Burkert e Jean-Pierre Vernant (con la sua *équipe* parigina) hanno concentrato la maggior parte dei loro sforzi nello spiegare il significato e la funzione del sacrificio. Questi recenti sviluppi interpretativi non possono non servire a puntellare qualsiasi nuova indagine sull'insieme della questione. Inizieremo dunque con una breve descrizione del rituale normativo, per studiarne in seguito ideologie e pratiche; ci soffermeremo quindi sui sacrifici non normativi e sulle libagioni; analizzeremo le diverse interpretazioni del sacrificio fornite

[41] Cfr. R. PARKER, *Greek States and Greek Oracles*, in P. A. CARTLEDGE e F. D. HARVEY (a cura di), *Crux. Essays presented to G. E. M. de Ste. Croix*, London 1985, p. 320.

[42] K. MEULI, *Gesammelte Schriften*, II, Basel 1975, pp. 907-1021.

dai Greci stessi, per discutere le tesi dei piú autorevoli studiosi del campo, soprattutto quelle di Meuli, Burkert e Vernant. Concluderemo la nostra inchiesta con alcune osservazioni sulla storia e la funzione del sacrificio nel mondo greco in rapporto alle credenze e alle pratiche giudaico-cristiane.

3.1. Sacrificio animale normativo.

È certo un caso fortunato che la descrizione di sacrifici sia già abbondantemente presente nella nostra piú antica fonte letteraria, l'epopea di Omero (intorno al 700 a. C.). La descrizione piú particolareggiata si trova nel III libro dell'*Odissea*[43], da cui prenderemo inevitabilmente spunto. Dopo l'arrivo di Telemaco a Pilo, Nestore preparò un sacrificio in onore della dea Atena e ordinò dunque che un pastore portasse una giovenca. All'arrivo della vittima, un fabbro le ricoprí le corna di foglie d'oro e Nestore, insieme alla sua famiglia, si recò in processione all'altare. Due dei suoi figli condussero l'animale per le corna e gli altri tre trasportarono, rispettivamente, una brocca con l'acqua lustrale e fiocchi d'orzo in un cesto, un'ascia e un bacino per raccogliere il sangue. Una volta arrivati al luogo del sacrificio, in cui il fuoco era ormai acceso, Nestore «cominciò il rito spargendo l'acqua lustrale e la farina di orzo», invocò quindi con un'ardente preghiera la dea Atena, tagliò infine alla vittima qualche ciuffo di peli per gettarli nel fuoco. Gli altri iniziarono allora a pregare, spargendo nel contempo i fiocchi di orzo. Dopo questi riti preliminari, uno dei figli di Nestore recise i tendini del collo della bestia e l'atto fu salutato al grido di ὀλολυγή delle donne presenti: la moglie di Nestore, le sue figlie e nuore. I figli sollevarono allora la giovenca, le tagliarono il collo, e il «suo spirito vitale lasciò le sue ossa». Si procedette dunque a smembrare l'animale e a recidere i suoi femori, che furono avvolti nel grasso da entrambe le parti, e al di sopra furono gettati piccoli pezzi di carne cruda. Nestore li fece allora ardere su spiedini di legno, dopo avervi versato sopra una libagione di vino. Quando ebbero bruciato i femori e assaggiato le interiora, squartarono il resto della carcassa e arrostirono la carne su spiedi a cinque punte. Dopo aver arrostito la carne e gettato via gli spiedi, «mangiarono seduti» non senza accompagnare il loro pasto con vino. Solo alla fine del banchetto, secondo Omero, la cerimonia poté dirsi conclusa.

Gli studi sui sacrifici greci non distinguono tra le testimonianze omeriche e quelle postomeriche, soprattutto attiche[44] Eppure, è evidente

[43] *Odissea*, 3.430-63.

[44] Cfr. l'esposizione in ordine cronologico di P. STENGEL, *Die griechischen Kultusaltertümer*, München 1920³, pp. 97-103; W. BURKERT, *Homo necans*, Berkeley Los Angeles - London

che il rituale si estese considerevolmente nel corso dell'età arcaica, man mano che il crescente fenomeno di urbanizzazione e il connesso benessere offrirono i mezzi e la possibilità di celebrare sacrifici piú ricchi e piú spettacolari. Non solo, infatti, si comincia a parlare, nei secoli V e IV a. C., di un corredo specifico per i sacrificanti e di un rituale piú elaborato intorno all'altare, ma persino l'uccisione della vittima sacrificale fu oggetto qualche volta delle piú curiose spettacolarizzazioni. Come dimostrerà la nostra analisi particolareggiata, il sacrificio non corrispondeva a una serie di atti rituali immutabili, trasmessi senza modifiche nel corso dei secoli, ma a una cerimonia viva, recettiva ai bisogni, alle possibilità, alle istanze intellettuali di una cultura in continuo cambiamento[45]

Oltre che della cronologia, bisognerà tener conto delle differenze che esistono tra ideologia e pratica del sacrificio. Le nostre fonti piú precise sono tutte letterarie e potrebbero facilmente offrire un quadro selettivo e idealizzato dell'evento effettivo. Perciò, compareremo continuamente le descrizioni letterarie con le rappresentazioni figurative e, dove possibile, con le testimonianze archeologiche. Solo in questo modo si potrà avere un quadro piú realistico dei riti sacrificali greci nel loro complesso.

3.2. Prima dell'uccisione.

Nell'*Odissea*, la scena del sacrificio comincia con la scelta dell'animale. Nestore, com'è naturale, chiede che gli venga portata una giovenca, l'animale domestico piú disponibile e la vittima piú comune nella letteratura e nell'arte. Anche dopo la cosiddetta età oscura la maggior parte dei sacrifici non riguardava i bovini: la regola era piuttosto rappresentata da animali piú piccoli, piú adatti a piccole comunità e a cerimonie private[46] La vacca, naturalmente, era troppo preziosa perché la si potesse sacrificare, anche agli dei: «il sacrificio è una questione non solo di obblighi rituali, ma anche

1983, pp. 3-7 [trad. it. Torino 1981]; M. H. JAMESON, *Sacrifice and Ritual: Greece*, in M. GRANT e R. KITZINGER (a cura di), *Civilization of the Ancient Mediterranean. Greece and Rome*, II, New York 1988, pp. 959-79; M. LAMBERT, *Ancient Greek and Zulu Sacrificial Ritual. A Comparative Analysis*, in «Numen», XL (1993), pp. 293-318. Le eccezioni sono rappresentate da J. RUDHARDT, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique* (1958), Genève 1992², pp. 253-71; R. PARKER, *How Greek Rituals were performed?*, d'imminente pubblicazione. Sul vocabolario tecnico del sacrificio cfr. J. CASABONA, *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec des origines à la fin de l'époque classique*, Paris 1966.

[45] L'evoluzione del rituale è messa in evidenza da MEULI, *Gesammelte Schriften* cit., p. 941.

[46] Cfr. l'importante articolo di M. JAMESON, *Sacrifice and Animal Husbandry in Classical Greece*, in C. R. WHITTAKER (a cura di), *Pastoral Economies in Classical Antiquity* = «Proceedings of the Cambridge Philological Society», suppl. XIV (1988), pp. 87-119. Il bue viene raramente impiegato nei sacrifici privati: MENANDRO, *Il Misantropo*, 474; STRATONE, fr. 1.20 K.-A.; POSIDIPPO, fr. 28.19 sg. K.-A.; TEOFRASTO, *Caratteri*, 21.

di calcoli economici»[47]. Dal punto di vista simbolico, però, i bovini rimasero la vittima sacrificale preferita e le colonie ateniesi, ivi compresi i loro alleati, dovevano spedire una vacca sacrificale alle feste Panatenee. Nei santuari importanti, le vacche (e i buoi) rappresentavano la maggioranza delle vittime offerte in sacrificio[48], e nel tempio di Apollo a Didima rimasero le vittime preferite, anche se venivano scelti gli esemplari piú giovani, come nel santuario di Artemide situato nella città beota di Calapodi[49].

Subito dopo i bovini, l'animale adulto piú caro era il maiale. Contrariamente a quel che se ne potrebbe pensare, il maiale non era la vittima sacrificale piú popolare: di solito, veniva impiegato come cibo, in modo particolare per il lardo. In quanto spazzino di avanzi, e per la sua abitudine a scavare e razzolare, era meno adatto ad aree densamente popolate; inoltre, aveva bisogno di acqua e di ombra: requisiti, questi, non sempre riscontrabili nella maggior parte dei territori della Grecia antica[50]. Di maiali, dunque, non se ne trovano molti nei grandi santuari; o, forse, solo in quelli di Afrodite a Cipro[51]; inoltre l'animale in questione non veniva associato a nessun dio in particolare. Le eccezioni, che confermano la regola, sono Estia, a cui di solito si offrivano sacrifici preliminari a buon mercato, Demetra, i cui templi si trovavano spesso fuori dalle città e i cui miti e riti contenevano motivi singolari e strani, e Dioniso, dio del vino ma anche della temporanea dissoluzione dell'ordine sociale[52] La scelta del maiale

[47] R. FIRTH, *Offering and Sacrifice: Problems of Organisation*, in «Journal of the Royal Anthropological Institute», XCIII (1963), p. 15.

[48] Su Atene: *IG*, I³, 34.42, 46.11, 71.57. Santuari importanti: A. BAMMER, F. BREIN e P. WOLFF, *Das Tieropfer am Artemisaltar von Ephesos*, in S. SAHIN e altri (a cura di), *Studien zur Kultur Kleinasiens. Festschrift für Friedrich Karl Dörner*, I, Leiden 1978, p. 108, sui tre grandi santuari (di Apollo a Didima, di Era a Samo e di Artemide a Efeso), le cui ossa sacrificali sono state scrupolosamente esaminate.

[49] Su Didima: J. BOESSNECK e A. VON DEN DRIESCH, *Tierknochenfunde aus Didyma*, in «Archäologischer Anzeiger», 1983, p. 617 (animali giovani); J. BOESSNECK e J. SCHÄFFER, *Tierknochenfunde aus Didyma*, II, ivi, 1986, pp. 251-301. Su Calapodi: M. STANZEL, *Die Tierreste aus dem Artemis-/Apollon-Heiligtum bei Kalapodi in Böotien/Griechenland*, Diss. München 1991, p. 45.

[50] Sulle abitudini dei maiali: JAMESON, *Sacrifice* cit., pp. 98 sg. Sul bisogno di acqua e ombra: W. HOUSTON, *Purity and Monotheism. Clean and Unclean Animals in Biblical Law*, Sheffield 1993, pp. 82, 85 sg.

[51] Cfr. BOESSNECK e VON DEN DRIESCH, *Tierknochenfunde* cit., p. 619 (su Didima); ID., *Knochenabfall von Opfermahlen und Weihgaben aus dem Heraion von Samos*, München 1988, p. 3; D. REESE, *Faunal Remains from the Altar of Aphrodite Ourania, Athens*, in «Hesperia», LVIII (1989), p. 68. Eccezioni: ANTIFANE, fr. 124 K.-A.; CALLIMACO, fr. 200 e Pfeiffer *ad loc.*; G. NOBIS, *Tierreste aus Tamassos auf Zypern*, in «Acta praehistorica et archaeologica», VII-VIII (1976-77), pp. 279, 283; HOUSTON, *Purity* cit., p. 162.

[52] Su Estia: EUPOLI, fr. 301 K.-A. Su Demetra: BURKERT, *Homo necans* cit., p. 257; inoltre M. R. JARMAN, in J. N. COLDSTREAM, *Knossos. The Sanctuary of Demeter*, Athens 1973, pp. 177-79; JAMESON, *Sacrifice* cit., p. 92; M. GUGGISBERG, *Terrakotten von Argos*, in «Bulletin de Correspondance Hellénique», CXII (1988), pp. 198 sg.; E. G. PEMBERTON, *Corinth. The Sanc-

sembra dunque confermare l'eccentricità di Demetra e Dioniso nel pantheon greco[53]. Lo scarso apprezzamento per la carne di maiale era condiviso non solo dagli Ebrei, il cui orrore per il maiale è ben conosciuto, ma anche dai popoli vicini a Israele, inclusi gli antichi Egizi. Si tratta dunque di un fenomeno piú ampio e comune ai popoli del Mediterraneo[54]

I maialini da latte erano invece molto meno cari: per questo, erano molto piú usati nei sacrifici preliminari e, in modo particolare, purificatori, in cui appunto le vittime non venivano consumate ma bruciate per intero. Va notato che numerose rappresentazioni vascolari in cui vengono raffigurate fanciulle, meno spesso fanciulli, con l'offerta di maialini sono state trovate in santuari della Sicilia o del Peloponneso. Non è un caso, infatti, che le mitiche figlie di Preto, re di Tirinto, fossero state purificate con sangue di maiale alla fine della loro iniziazione: il rapporto con l'adolescenza sembra molto probabile in questo caso[55]

Le vittime sacrificali piú comuni erano capre e pecore, le cui ossa, come si sa, sono spesso molto difficili da distinguere. I calendari sacrificali attici prescrivono soprattutto animali adulti, ma a Calapodi erano piú le capre che i becchi ad essere offerti ad Artemide[56] Grazie ai resti dei denti, si può stabilire che a Didima erano preferiti gli animali adulti, né troppo giovani né troppo vecchi, mentre a Calapodi si sono sacrificate soprattutto vittime giovani durante tutto il periodo antico. Allo stesso modo, il 77,2 per cento degli ovini o delle capre sacrificate sull'altare di Afrodite Urania ad Atene avevano meno di tre-sei mesi, mentre solo il 3 per cento all'incirca aveva superato i due anni e mezzo o i tre anni. Nel caso di Afrodite, le offerte piú modeste erano la regola, cosí che il sacrificio di capretti e di agnelli è perfettamente comprensibile[57]

tuary of Demeter and Kore, XVIII/1, Princeton 1989, p. 96 (maiali e montoni); D. RUSCILLO, *Faunal Remains from the Acropolis Site, Mytilene*, in «Classical Views», XXXVII (1993), pp. 201-10. Sui santuari: S. G. COLE, *Demeter in the Ancient Greek City and its Countryside*, in S. ALCOCK e R. OSBORNE (a cura di), *Placing the Gods*, Cambridge 1994, pp. 199-216. Su Dioniso: S. PEIRCE, *Death, Revelry and "Thysia"*, in «Classical Antiquity», XII (1993), pp. 255 sgg.

[53] Cfr. BREMMER, *Greek Religion* cit., pp. 18-20.

[54] Sul disprezzo degli Ebrei per la carne di maiale cfr. la discussione dettagliata ed estremamente interessante di HOUSTON, *Purity* cit., pp. 124-217; sulle regioni vicine: *ibid.*, pp. 155 sg. Sull'Egitto: H. TE VELDE, *Some Egyptian Deities and their Piggishness*, in «Studia Aegyptiaca», XIV (1992), pp. 571-78.

[55] Cfr. R. PARKER, *Miasma*, Oxford 1983, p. 30 nota 65, pp. 371-73, p. 283 nota 11 (sul sacrificio); GUGGISBERG, *Terrakotten* cit., p. 185 (sui fanciulli), 198-201 (sulle fanciulle); BURKERT, *Homo necans* cit., p. 172 (su Preto).

[56] Vittime piú comuni: JAMESON, *Sacrifice* cit., pp. 99-103. Sulla difficoltà di distinguere cfr. la bibliografia in STANZEL, *Die Tierreste* cit., pp. 20, 24 (prevalenza di capre).

[57] Su Didima: BOESSNECK e SCHÄFFER, *Tierknochenfunde* cit., p. 281. Su Calapodi: STANZEL, *Die Tierreste* cit., pp. 22 sg. Su Afrodite: REESE, *Faunal Remains* cit., p. 67.

Accanto a questi animali, che erano impiegati nella maggior parte dei sacrifici, esiste un certo numero di vittime piú marginali. I cani, per esempio, venivano usati per purificare, ma non venivano mangiati di solito, tranne che ai confini del mondo greco, a Didima e Cipro. I Greci stessi ritenevano tali sacrifici piú tipici degli stranieri, quali i Cari e i Traci, e se ne servivano come prova per distinguere il crudele Ares e la spettrale Ecate dagli dèi piú civili[58]. Ad Afrodite venivano offerti anche gli uccelli e ad Asclepio i galletti: ma entrambe queste divinità non sono fra le piú importanti e il loro statuto si riflette nei doni che ricevevano. Infine, il lascivo Priapo, la tremenda Ecate, ma anche la graziosa Afrodite accettavano il dono di pesci, che probabilmente avevano un ruolo minore nella sussistenza economica degli antichi Greci e a cui non si annetteva un valore simbolico particolarmente alto. Ricevere dunque il dono di pesci era solo un onore dubbio: essi indicavano piuttosto la posizione poco prestigiosa di questi dèi nella graduatoria divina[59]

Se si classificano le vittime nell'ordine che abbiamo dato, si potrebbe avere l'impressione che esse erano, a seconda della loro posizione, piú o meno accette alle divinità. Ma questo difficilmente corrisponderebbe al vero. Oltre all'età della vittima, gli offerenti dovevano anche decidere il sesso e il colore dell'animale prescelto. Di solito, gli dèi preferivano le vittime di sesso maschile, le dee piuttosto le femmine. Non si tratta però di una regola fissa ma piuttosto di un principio generale soggetto a notevoli eccezioni, come ci dimostra il caso del santuario di Artemide a Calapodi, in cui sono state trovate ossa di tori, o quello dell'Heraion di Samo, in cui si sono conservati resti di tori, montoni e verri. Infine, Persefone non disdegnava gli arieti. Allo stesso modo, le norme del sacrificio specificavano spesso il colore della vittima: il nero veniva preferito per le divinità ctonie. Le prescrizioni, tuttavia, non erano affatto coerenti e c'è da chiedersi se il colore fosse davvero un criterio essenziale nei riti sacrificali greci[60] La scelta della vittima era comunque soggetta a diverse regole e costrizioni,

[58] Sui cani: PARKER, *Miasma* cit., pp. 357 sg.; GRAF, *Nordionische Kulte* cit., p. 422 (con ampia bibliografia); cfr. anche B. J. COLLINS, *The Puppy in Hittite Ritual*, in «Journal of Cuneiform Studies», XLII (1990), pp. 211-26. Su Didima: BOESSNECK e SCHÄFFER, *Tierknochenfunde* cit., pp. 285-94, 300. Su Cipro: H. J. BUCHHOLZ, in NOBIS, *Tierreste* cit., pp. 272-74.

[59] Sugli uccelli: GIOVANNI LIDO, *De mensibus*, 4.64. Sui galletti: P. STENGEL, *Opferbräuche*, Leipzig-Berlin 1910, p. 167. Su Priapo: *Antologia greca*, 10.9, 14, 16; L. ROBERT, in «Hellenica», IX (1950), p. 82. Su Ecate: PARKER, *Miasma* cit., pp. 362 sg. Su Afrodite: ARCHIPPO, fr. 18 K.-A.; REESE, *Faunal Remains* cit., pp. 69 sg. (testimonianze archeologiche). Sui pesci: T. W. GALLANT, *A Fisherman's Tale*, Ghent 1985.

[60] Sul sesso: STENGEL, *Opferbräuche* cit., pp. 191-96; E. KADLETZ, *Animal Sacrifice in Greek and Roman Religion*, Diss. Washington 1976. Sui colori: STENGEL, *Opferbräuche* cit., pp. 187-90. Su Persefone: GRAF, *Nordionische Kulte* cit., p. 282.

per quanto spesso difficilmente spiegabili. I valori sociali e rituali avevano senz'altro il loro peso, ma anche la disponibilità degli animali in certi particolari momenti dell'anno: capretti, agnelli e vitelli non sono sempre a portata di mano. Si sa che le vittime piú comuni erano pecore e capre, ma ogni santuario aveva le sue regole, e ogni nuovo scavo presenta risultati sorprendenti[61] Tale varietà potrebbe difficilmente suggerire che i popoli protogreci abbiano tramandato una tradizione sacrificale fissa.

Dopo aver considerato la scelta delle vittime, si può passare a esaminare il modo in cui venivano preparate. Gli dèi, è ovvio, gradivano solo doni splendidi: la vittima doveva dunque presentarsi perfetta e intatta[62]. I calendari sacrificali sono spesso categorici nei confronti dei montoni castrati. Eppure, si sono ritrovate le ossa di questo tipo di animale a Calapodi; non dissimile è il caso di Didima, in cui si sono trovati i resti di buoi castrati. È però probabile che questa specie di vittime fosse stata di nuovo inserita nella classifica degli animali intatti. Questo cambiamento di opinione può essere stato agevolato dal fatto che la castrazione migliora la taglia degli animali e la qualità della loro carne[63] Solo a Sparta si svolgevano piccoli sacrifici, poco cari, e addirittura si permetteva l'impiego di bestie mutilate. È verosimile che tale pratica fosse condizionata dalle ideologie degli Spartani: troppa carne gratuita avrebbe rammollito la tempra dei guerrieri e la maggior parte dell'approvvigionamento alimentare degli Spartani proveniva dalla caccia; non a caso i segugi della Laconia erano rinomati dovunque nel mondo antico[64]

Per esaltare il carattere festivo del sacrificio, Nestore aveva ordinato a un fabbro di ricoprire di oro le corna della giovenca. Certo, solo un re o una ricca comunità potevano permettersi tale lusso, che però persistette nel tempo fino all'età ellenistica. Piú comune era ornare di nastri e ghirlande il capo e la pancia delle vittime[65]. Anche i sacrificanti si agghindavano per l'occasione: facevano il bagno, indossavano i bianchi vestiti della festa

[61] Cfr. J. Boessneck: «i pochi casi in cui sono stati presi in considerazione ritrovamenti di ossa di animali negli scavi ... [hanno portato] a conclusioni completamente diverse» (citato da K. TUCHELT, *Tieropfer in Didyma - Ein Nachtrag*, in «Archäologischer Anzeiger», 1992, p. 77).

[62] ARISTOTELE, fr. 101 Rose/Gigon; PLUTARCO, *Opere morali*, 437b; LUCIANO, *Sui sacrifici*, 12; PAUSANIA, 10.35.4; POLLUCE, 1.29; scolî a DEMOSTENE, 21.171; EUSTAZIO, 49.35.

[63] Sui montoni castrati e la castrazione: F. VAN STRATEN, *Greek Sacrificial Representations: Livestock Prices and Religious Mentality*, in T. LINDERS e G. NORDQUIST (a cura di), *Gifts to the Gods*, Uppsala 1987, pp. 168-70; STANZEL, *Die Tierreste* cit., p. 24. Sui buoi: BOESSNECK e SCHÄFFER, *Tierknochenfunde* cit., p. 275.

[64] Sui sacrifici a Sparta: PLATONE, *Alcibiade secondo*, 149a; PLUTARCO, *Vita di Licurgo*, 23; ID., *Opere morali*, 172c. Sui cani: ORAZIO, *Epistulae*, 6.5.

[65] Sulle corna: G. KOVIÈS, *'Επιβίοσεις τῶν θύσιων ταύρων* in «Athena», LXXIII-LXXIV (1972-73), pp. 879-913. Sulle ghirlande: M. BLECH, *Studien zum Kranz bei den Griechen*, Berlin - New York 1982.

e si incoronavano; solo raramente, durante i sacrifici preliminari o particolari, si faceva a meno delle ghirlande. Quando, durante un sacrificio, Senofonte apprese che suo figlio Grillo era caduto nella battaglia di Mantinea (362 a. C.), si tolse la corona; ma quando seppe che suo figlio si era battuto con coraggio, la rimise e continuò il sacrificio. Certo il bagno, gli abiti bianchi e le ghirlande potevano servire in altre occasioni di festa. Ma il carattere sacro del sacrificio era messo in evidenza dall'assenza di calzari, come mostrano le pitture vascolari[66]

Nessuna fonte di età omerica ci indica gli ampi preparativi dei sacrificanti, ma nel periodo classico si è certamente accentuato l'aspetto spettacolare degli inizi della cerimonia. Questa evoluzione appare evidente nel modo in cui la πομπή sacrificale viene descritta nell'*Odissea*, ancora poco elaborata, mentre nel periodo arcaico si trasformò in una vera e propria processione, come dimostrano senza possibilità di dubbio sia i testi che i vasi. Non è un caso che i vasi a figure nere presentino solo la processione e non le scene intorno all'altare, mentre queste diventano repertorio comune nella piú recente pittura vascolare a figure rosse.

In testa al corteo una giovane fanciulla aristocratica (κανηφόρος) incede portando sulla testa un bel cesto, placcato qualche volta d'argento o addirittura d'oro, in cui si trova il coltello sacrificale coperto da fiocchi d'orzo e nastri. Un gruppo di fanciulli conduce la vittima, e un flautista (maschio o femmina) impone il ritmo di marcia con la sua musica. A seconda dell'occasione, ci possono essere diversi flautisti e suonatori (solo maschili, in questo caso) di strumenti a corda. Il grande corteo delle Panatenee prevedeva addirittura sedici musicisti: l'orchestra piú imponente a noi nota della Grecia classica! Questo accompagnamento musicale era diventato parte integrante dei rituali in età postomerica, a tal punto che Erodoto fu colpito dall'assenza di musica durante i sacrifici persiani[67] Seguivano poi uomini e donne in gran numero; tra loro poteva trovarsi qualche cavaliere. Va osservato che il ruolo centrale che aveva la cerimonia del sacrificio si rifletteva nella partecipazione dei rappresentanti dell'intera comunità: fanciulli e fanciulle, uomini e donne dovevano svolgervi il proprio ruolo[68]

[66] Sul bagno: R. GINOUVÈS, *Balaneutike. Recherches sur le bain dans l'antiquité grecque*, Paris 1962, pp. 299-318. Sulle vesti: ESCHINE, 3.77; PLUTARCO, *Opere morali*, 119b. Sulle corone: BLECH, *Studien* cit. Su Senofonte: PLUTARCO, *Opere morali*, 119a; DIOGENE LAERZIO, 2.54. Sui sacrifici senza corone: GRAF, *Nordionische Kulte* cit., pp. 27 sg. Sull'assenza di calzari: cfr. anche J. HECKENBACH, *De nuditate sacra sacrisque vinculis*, Giessen 1911, pp. 23-27.

[67] ERODOTO, 1.132.

[68] Sulla processione: STENGEL, *Die griechischen Kultusaltertümer* cit., p. 98; K. LEHNSTAEDT, *Prozessionsdarstellungen auf attischen Vasen*, Diss. München 1971; BURKERT, *Homo necans* cit., pp. 3 sg.; VAN STRATEN, *Sacrificial Representations* cit., pp. 159-63 (vasi); PEIRCE, *Death* cit., pp. 228-30. Sul cesto: J. SCHELP, *Das Kanoun, der griechische Opferkorb*, Würzburg 1975. Sui piffe-

Nell'*Odissea* la vittima predestinata era condotta docilmente dai figli di Nestore. La docilità dell'animale non ci sorprende, visto che si tratta di un testo che rappresenta un sacrificio ideale. Eppure, l'assenso della vittima era un aspetto importante nell'ideologia sacrificale degli antichi Greci, che metteva in evidenza come l'animale gradisse salire sull'altare, e in qualche caso attendesse con ansia il momento del sacrificio! Karl Meuli ha giustamente dimostrato che l'accondiscendenza della vittima risale alle piú antiche pratiche venatorie, in cui i cacciatori credevano che l'animale si mettesse spontaneamente in vista per essere ucciso. L'importanza di questo tema ci viene rivelata dal fatto che ancora fino al nostro secolo si sono tramandate leggende su vittime spontaneamente offertesi in quei paesi in cui si praticano sacrifici: la Finlandia e la Grecia moderna[69] Certo, l'ideologia e la pratica non sempre coincidono e i vasi ci mostrano efebi in lotta con la vittima o funi che legano la testa e le zampe della bestia per impedirne i movimenti[70]

Quanto piú importante era la festività, tanto piú imponente doveva essere il corteo sacrificale. La processione poteva cosí diventare il posto per dimostrare il proprio potere: i meteci ateniesi dovevano portare gli ombrellini per le fanciulle, gli uomini e le donne di Atene durante la processione[71]. Inoltre, alcuni ruoli speciali nel corso del corteo divennero prerogativa di un particolare prestigio sociale e finirono per esser causa di antagonismi politici. Alla fine del VI secolo (514 a. C.) il tiranno ateniese Ipparco impedí alla sorella di Armodio di partecipare alle Panatenee come canefora e fu perciò ucciso durante queste festività da Armodio e dal suo amico Aristogitone[72]

Una volta giunti sul luogo sacro, i partecipanti si disponevano intorno

ri: STENGEL, *Die griechischen Kultusaltertümer* cit., p. 100 nota 6; inoltre: ARISTOFANE, *Pace*, 952; ID., *Nuvole*, 858; DIOGENE LAERZIO, 2.130; VAN STRATEN, *Sacrificial Representations* cit., p. 53; G. C. NORDQUIST, *Instrumental Music in Representations of Greek Cult*, in R. HÄGG (a cura di), *The Iconography of Greek Cult in the Archaic and Classical Periods*, Athens-Louvain 1992, pp. 143-68.

[69] MEULI, *Gesammelte Schriften* cit., pp. 950, 982, 995 sg. Sulle leggende: F. CUMONT, *L'archevêché de Prédachté et le sacrifice du faon*, in «Byzantion», VI (1931), pp. 521-33; OINAS, *Studies* cit., pp. 193-201 (leggende dell'apparizione volontaria di vittime sacrificali); A. M. DI NOLA, *Antropologia religiosa*, Firenze 1974, pp. 201-62; G. J. TSOUKNIDAS, *Σύμμεικτα*, in «Athena», LXXX (1985-89), pp. 186-93.

[70] Sugli efebi: J-L. DURAND, *Le bœuf à la ficelle*, in C. BÉRARD e altri (a cura di), *Images et société en Grèce ancienne*, Lausanne 1987, pp. 227-41. Sui mezzi per legare l'animale: STENGEL, *Opferbräuche* cit., pp. 109 sg.; VAN STRATEN, *Sacrificial Representations* cit., p. 170; PEIRCE, *Death* cit., pp. 255 sg.; cfr. anche, per quanto riguarda una vittima non consenziente, MENANDRO, *Il Misantropo*, 393-99.

[71] Cfr. M. C. MILLER, *The Parasol: an Oriental Status-Symbol in Late-Archaic and Classical Athens*, in «Journal of Hellenic Studies», CXII (1992), pp. 103-5.

[72] Sui meteci: ELIANO, *Varia Historia*, 6.1. Sulla sorella di Armodio: commento di P. J. Rhodes ad ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 18.2.

all'altare, come ci testimoniano le fonti. A dire il vero, la pianta architettonica dei templi antichi ci fa pensare che gli spettatori si raccogliessero in semicerchio tra l'altare e il tempio, alle loro spalle[73] Solo allora poteva cominciare il sacrificio vero e proprio. Uno degli assistenti alla cerimonia portava in giro, in senso antiorario, la brocca con l'acqua lustrale e il cesto sacrificale: questo movimento verso destra veniva infatti considerato di buon auspicio[74]. Quindi il sacrificante immergeva le sue mani nella brocca, come si vede chiaramente sui vasi[75]; poi, prendeva un tizzone ardente, lo immergeva nella brocca e aspergeva e purificava gli astanti, l'altare e la vittima sacrificale[76] Questo gesto inaugurale separava i partecipanti dal resto della popolazione e li rendeva un gruppo sociale a parte[77]. Il significato di quest'atto era tale che l'espressione «condividere le brocche lustrali» poteva essere usata per indicare l'appartenenza di uno schiavo a una casata, e una legge attribuita a Dracone, legislatore del VII secolo a. C., ordinava di allontanare il reo di omicidio da «brocche lustrali, libagioni, crateri, sacrifici e dal mercato». In poche parole, il decreto di Dracone condannava l'assassino alla proscrizione[78]

Nell'*Odissea*, come si è già visto, Nestore comincia il sacrificio con «l'acqua lustrale e i fiocchi di orzo»: a portarli è uno dei suoi figli. In età classica gli assistenti imberbi vengono ancora rappresentati sui vasi con la brocca in una mano e un cesto nell'altra[79]. Solo dopo che Nestore ebbe pronunciato la sua preghiera gli astanti «sparsero i fiocchi di orzo»[80]. Questi venivano

[73] Cfr. B. BERGQUIST, *The Archaic Greek Temenos. A Study of Structure and Function*, Lund 1967, pp. 112-14.

[74] ARISTOFANE, *Uccelli*, 958; ID., *Pace*, 956-58 e scolî; EURIPIDE, *Ifigenia in Aulide*, 1472, 1568; ID., *Eracle furioso*, 926 sg. Sul senso antiorario: A. F. BRAUNLICH, *"To the right" in Homer and Attic Greek*, in «American Journal of Philology», LVII (1936), pp. 245-60. Su destra opposta a sinistra: G. E. R. LLOYD, *Methods and Problems in Greek Science*, Cambridge 1991, pp. 27-48.

[75] Cfr. J.-L. DURAND, *Sacrifice et labour en Grèce ancienne*, Paris 1986, figg. 47-52, malgrado i dubbi espressi a questo proposito. Cfr. inoltre STENGEL, *Opferbräuche* cit., pp. 34-39; S. EITREM, *Opferritus und Voropfer*, Kristiania 1915, pp. 78 sg.; RUDHARDT, *Notions* cit., pp. 259 sg.

[76] EUPOLI, fr. 14 K.-A.; ARISTOFANE, *Pace*, 959 e scolî; ID., *Lisistrata*, 1129; EURIPIDE, *Ifigenia in Tauride* 58, 622; ID., *Eracle furioso*, 928 sg.; ATENEO, 9.409b; ESICHIO, *s.v.* «δαλίον»; scolî a *Odissea*, 3.445.

[77] Cfr. anche PEIRCE, *Death* cit., pp. 230-34.

[78] Cfr. ESCHILO, *Agamennone*, 1037; ID., *Eumenidi*, 656; SOFOCLE, *Edipo re*, 240; EURIPIDE, *Oreste*, 1602; ARISTOFANE, *Lisistrata*, 1129; DEMOSTENE, 20.158 (su Dracone).

[79] Cfr. DURAND, *Sacrifice* cit., pp. 123-33 (sui vasi). L'abbinamento ricorre spesso nei testi: ARISTOFANE, *Uccelli*, 850; EURIPIDE, *Ifigenia in Aulide*, 955, 1111 sg., 1470-72, 1569; DEMOSTENE, 22.78, 24.186; MENANDRO, *Il Misantropo*, 440; SVETONIO, 4.798.24.

[80] Sulla preghiera: EURIPIDE, *Elena*, 803; AGATARCHIDE, in *FGrHist*, 86 F 5; APOLLONIO RODIO, 1.425. Sul sale: STRATONE, fr. 1 K.-A.; ESICHIO, *s.v.* «χερνίβιον»; *Suda*, *s.v.* «οὐλαί»; EUSTAZIO e scolî a *Iliade*, 1.449; scolî ad ARISTOFANE, *Cavalieri*, 1167. Sull'animale: DIONIGI DI ALICARNASSO, 7.72; scolî a *Odissea*, 3.441, 3.445; scolî ad ARISTOFANE, *Cavalieri*, 1167, e ID., *Nuvo-*

impiegati, in età classica, quasi in parallelo con l'acqua lustrale e l'orzo, ora frammisto al sale, veniva sparso o gettato sull'altare e sulla vittima durante la preghiera. In effetti, i fiocchi di orzo erano divenuti cosí importanti per il rito che Erodoto notò la loro assenza nei sacrifici persiani[81]. Malgrado la loro importanza, il loro significato ci sfugge ancora. Rispetto ai tempi omerici, però, gli inizi della cerimonia erano divenuti molto piú spettacolari. Tale cambiamento era anche evidente nelle assemblee ateniesi, quando, al momento dell'aspersione, uno dei celebranti chiedeva «chi è qui?» e gli astanti rispondevano «molti bravi uomini»[82] Le preghiere sacrificali potevano essere recitate da alti magistrati, ma anche da sacerdoti e da semplici cittadini. Il loro contenuto dipendeva ovviamente dalla circostanza. Nell'*Elettra* di Euripide, Egisto prega le Ninfe di danneggiare i suoi nemici, e nell'orazione di Iseo *Per Cirone*[83] il nonno prega per la salute e la ricchezza dei suoi nipoti. E poiché gli studiosi vedono nel sacrificio poco piú di un mezzo indiretto per procurarsi della carne, va osservato che la preghiera era una componente assolutamente indispensabile del sacrificio.

L'acqua lustrale e i fiocchi di orzo segnano l'inizio del rituale e, come si è già visto, tutti gli astanti partecipano all'apertura della cerimonia[84] Nell'*Odissea*, invece, è il personaggio piú importante, Nestore, che inaugura questa parte del rituale: tale consuetudine sembra sopravvivere anche in periodo storico. Tucidide ci racconta, infatti, che i Corinzi dichiararono guerra ai Corciresi perché «durante i loro sacrifici non avevano dato la precedenza, al momento dell'apertura, a un Corinzio, come avevano fatto le altre colonie»[85]. In altre parole, gli abitanti di Corcira non avevano permesso ai Corinzi di cominciare il sacrificio, come aveva fatto Nestore[86] Ancora una volta il sacrificio riflette la gerarchia sociale e politica.

3.3. L'uccisione della vittima.

Una volta finiti i preliminari, giungeva il momento in cui la vittima sacrificale doveva essere uccisa. Il coltello sacrificale, che era stato nascosto

le, 260. Sull'altare: EURIPIDE, *Elena*, 803; ID., *Ifigenia in Aulide*, 1112, 1470; scolî ad APOLLONIO RODIO, 1.409.

[81] ERODOTO, 1.132.

[82] ARISTOFANE, *Pace*, 968 e scolî.

[83] ISEO, 8.16.

[84] Cfr. *Odissea*, 3.445; STENGEL, *Opferbräuche* cit., pp. 40-47.

[85] TUCIDIDE, 1.25.

[86] Seguo qui il parere di JAMESON, *Sacrifice* cit., p. 970. Diversa l'interpretazione di BURKERT, *Homo necans* cit., p. 37, che traduce: «non eseguirono i riti "iniziali" per un uomo di Corinto». S. HORNBLOWER, *A Commentary on Thucidides*, I, Oxford 1991, p. 70, erroneamente definisce raccapriccianti questi atti preliminari.

sul fondo del cesto, appariva finalmente sotto i fiocchi di orzo[87]. Il celebrante prendeva dunque il coltello e, proprio come Nestore, tagliava un ciuffo di peli sulla fronte dell'animale e lo gettava nel fuoco, dando cosí inizio alla vera e propria uccisione. Questo gesto indicava chiaramente l'imminenza della morte: non a caso, in un certo numero di rappresentazioni del sacrificio di Ifigenia in Aulide, si vede non l'uccisione della vittima, ma il taglio di una ciocca di capelli[88] Nel frattempo, la vittima aveva dato il suo consenso annuendo con la testa. Certo, non si può dire che tutti gli animali cooperassero spontaneamente. Qualche volta, durante la lustrazione, veniva versata dell'acqua nell'orecchio della vittima in modo che annuisse, e le si domandava persino il permesso di ucciderla, usanza cui fa allusione Aristofane in un brano della *Pace*, in cui Trigeo esorta la pecora: «su, sbrigati, fa' cenno di sí»[89]

Ovviamente, le procedure non erano le stesse se, al posto di una vittima di piccole dimensioni, il sacrificio concerneva una bestia piú grande. Quando si trattava di un bovino o di un grosso maiale, conveniva stordire l'animale prima dell'uccisione. Nell'*Odissea* il compito è affidato a uno dei figli di Nestore, e sembra che almeno nell'isola di Ceo tale incarico fosse attribuito ai giovani; ma nell'Atene di età classica veniva incaricato di questo servizio il βουτύπος («uccisore di buoi»). Solo su due vasi non ateniesi si può osservare un'ascia librata sulla testa di un bue: va però detto che tale strumento non è mai nominato o mostrato in relazione ai cortei sacrificali, forse per non rovinare la festosità dell'evento. È dunque probabile che l'ascia, se impiegata, fosse tirata fuori solo all'ultimo minuto[90].

Non era sempre necessario stordire gli animali piú grossi. Per mostrare il loro vigore fisico gli efebi potevano, «al modo dei Greci»[91], sollevare

[87] PLATONE, fr. 98 K.-A.; ARISTOFANE, *Pace*, 948 e scolî; EURIPIDE, *Elena*, 810; ID., *Ifigenia in Aulide*, 1565; FILOSTRATO, *Vita di Apollonio*, 1.1; DURAND, *Sacrifice* cit., pp. 103-15; VAN STRATEN, *Sacrificial Representations* cit., p. 53; PEIRCE, *Death* cit., pp. 256 sg., contesta il fatto che il coltello fosse nascosto, ma il tentativo di Busiride di sacrificare Eracle, che viene addotto tra le eccezioni, è un caso tipico di perversione del sacrificio, che conferma e non mina l'ipotesi che la presenza del coltello fosse avvertita come un tabú. Cfr. a questo proposito J.-L. DURAND e F. LISSARRAGUE, *Héros cru ou hôte cuit: histoire quasi cannibale d'Héraklès chez Busiris*, in F. LISSARRAGUE e F. THELAMON (a cura di), *Image et céramique grecque*, Rouen 1983, pp. 153-67.

[88] *Odissea*, 3.446, 14.422; EURIPIDE, *Alcesti*, 74-76; ID., *Elena*, 811; MEULI, *Gesammelte Schriften* cit., pp. 994 sg. Su Ifigenia: S. DE CARO, *Ifigenia in Aulide su una brocca fittile da Pompei*, in «Bollettino d'Arte», XXIII (1984), pp. 39-50; L. B. VAN DER MEER, *Iphigeneia Aulidensis on Etruscan Urns from Perugia*, in «Studi Etruschi», LVII (1991), pp. 119-36.

[89] ARISTOFANE, *Pace*, 960. A questo proposito cfr. MEULI, *Gesammelte Schriften* cit., pp. 995 sg.

[90] Sullo stordimento: *Odissea*, 14.425; APOLLONIO RODIO, 1.429 sg. Su Ceo: ATENEO, 10.456d. Sul βουτύπος: G. BERTHIAUME, *Les rôles du μάγειρος*, Leiden-Montréal 1982, pp. 18 sg.; DURAND, *Sacrifice* cit., pp. 103-9 (sull'ascia).

[91] EURIPIDE, *Elena*, 1562.

l'animale per fargli tagliare la gola. Questa pratica è attestata da diversi testi ed epigrafi, anche se fu messa in discussione da Paul Stengel, il piú grande esperto di sacrifici prima di Karl Meuli. Lo studioso, infatti, aveva chiesto ai lavoratori dei macelli berlinesi se fosse possibile sollevare un toro, e questi l'avevano escluso. Eppure, Milone di Crotone, il celebre atleta vissuto nel VI secolo a. C., aveva fama di sollevare un toro di quattro anni e di fare il giro dello stadio di Olimpia portandolo sulle spalle. Inoltre, un'anfora recentemente ritrovata e risalente al VI secolo a. C. ci mostra un gruppo di uomini che chiaramente si stanno recando al sacrificio con un toro sulle spalle, mentre su una *kylix* a figure rosse si vedono degli efebi che combattono con un toro cercando di fargli perdere l'equilibrio. Forse, a guardare oggi tori e buoi, i dubbi di Stengel appaiono condivisibili, ma non si può ignorare il fatto che, nella Grecia antica, i bovini erano molto meno grossi di adesso: per esempio, nel VII secolo a. C., le vacche sacrificate a Samo, come dimostrano le ossa, misuravano tra 95 e 115 centimetri, mentre un toro poteva arrivare fino a 126 e un bue a 135; a Calapodi, un toro poteva misurare fino a 135 centimetri. Nonostante la differenza di taglia (e va tenuto conto del fatto che i bovini del continente dovevano essere piú grossi di quelli insulari) il «sollevamento dei tori» rimane tuttavia un'impresa degna di ammirazione[92].

I partecipanti al sacrificio, dunque, sollevavano la vittima, forse stordita, con la testa in alto, rivolta verso il cielo[93], e il sacerdote o un altro celebrante tagliava il collo della vittima con il coltello sacrificale. In questo momento carico di emozioni, i flauti tacevano, ma dalle donne si levava alto e acuto il grido di ὀλολυγή, che Eschilo, nei *Sette contro Tebe*, definisce come «la consuetudine greca del grido sacrificale» (ὀλολυγμός)[94]. Le grida sacrificali ci pongono due problemi. Innanzitutto: perché erano le donne a emetterle? E poi: quale ne è il significato? Nell'*Odissea*, Euriclea vuole lanciare un grido per esprimere la sua gioia per l'uccisione dei Proci[95] e nell'*Agamennone* di Eschilo Clitennestra grida come segno di giubilo in relazione al sacrificio[96] Tale sembra dunque essere il loro significato nel contesto di una cerimonia sacrificale. In altre occasioni, è vero, l'emissione

[92] Sugli efebi: F. GRAF, in «Museum Helveticum», XXXVI (1979), pp. 14 sg. (la raccolta piú completa); STENGEL, *Opferbräuche* cit., p. 115. Su Milone: ATENEO, 10.412 sgg. Sui vasi: DURAND, *Sacrifice* cit., p. 238 (*kylix*); C. BÉRARD e altri, *A City of Images. Iconography and Society in Ancient Greece*, Princeton 1989, pp. 58 sg. (anfora). Su Samo: BOESSNECK e VON DEN DRIESCH, *Knochenabfall* cit., p. 22. Su Calapodi: STANZEL, *Die Tierreste* cit., p. 48.

[93] *Iliade*, 1.459 con scolî e commento di Eustazio; *Odissea*, 3.448; *Etymologicum magnum*, 98.56; scolî ad APOLLONIO RODIO, 1.587; scolî a PLATONE, *Timeo*, 21b.

[94] ESCHILO, *Sette contro Tebe*, 269.

[95] *Odissea*, 22.408, 22.411.

[96] ESCHILO, *Agamennone*, 595.

di grida lancinanti dev'essere spiegata in maniera diversa: si pensi per esempio ai lamenti dei rituali dionisiaci. Ma all'origine si sarà trattato di un grido al momento della rottura della tensione. E poiché gli uomini erano impegnati nel sacrificio, è comprensibile forse che le donne avessero un ruolo, per cosí dire, vocale. Comunque stiano le cose, la consuetudine di tali grida durò fino all'età ellenistica: si sa, infatti, che nella Pergamo del II secolo a. C. si richiedevano ancora un «flautista e un'ὀλολύκτρια» durante i sacrifici ad Atena[97]

Si faceva molta attenzione a non far sprizzare il sangue della vittima per terra. Quando l'animale era piccolo, veniva tenuto sull'altare e il suo sangue o irrorava l'ara sacrificale o scorreva sul focolare o sulla fossa sacrificale. Per gli animali piú grossi, invece, si ricorreva a un vaso (σφαγεῖον) per raccogliere il sangue versato. Omero non parla del sangue, ma solo del vaso[98]. Ma in età classica il sangue è chiaramente presente sugli altari, come mostrano numerose pitture vascolari: unica prova durevole di quel dono, altrimenti effimero, concesso agli dèi[99]

Giungeva quindi il momento di scorticare la vittima e di tagliarne le carni. Quali che fossero le usanze locali, è evidente che in questa fase del sacrificio gli dèi erano l'oggetto principale di ogni cura, anche se la parte loro destinata non era granché. Dopo aver reciso i femori e averli ripuliti di ogni resto di carne, li si avvolgeva in uno strato di grasso, sulla cui superficie venivano deposti i pezzetti provenienti «da tutte le membra» dell'animale. Il tutto era infine bruciato e offerto agli dèi. In tempi piú recenti, quest'ultima parte del rituale viene menzionata di rado ed è probabile che fosse caduta in disuso nella maggior parte delle località greche, anche se il taglio dei femori ha lasciato chiare tracce archeologiche. A Efeso, infatti, si sono trovati veri e propri depositi di femori bruciati, mentre a Samo non se ne trova alcuna traccia tra le diverse ossa ritrovate: ciò proverebbe, dunque, che i femori venivano deposti altrove. Secondo Omero i pezzetti di carne deposti sui femori erano le primizie da offrire agli dèi[100] Va tuttavia aggiunto che, tra i piú grandi meriti di Meuli, c'è quello di aver dimostrato che tale pratica risale alle piú antiche usanze dei popoli cacciatori. Raccogliendo le ossa, i sacrificanti rendevano simbolicamente l'ani-

[97] Sull'ὀλολυγή: L. DEUBNER, *Kleine Schriften zur klassischen Altertumskunde* (1941), Königstein im Taunus 1982, pp. 607-34; L. GERNET, *Les grecs sans miracles* (1932), Paris 1983, pp. 247-57; RUDHARDT, *Notions* cit., pp. 178-80. Su Pergamo: F. SOKOLOWSKI, *Lois sacrées de l'Asie Mineure*, Paris 1955, n. 12.26.

[98] *Odissea*, 3.444.

[99] Sul sangue: ESCHILO, *Sette contro Tebe*, 275; BACCHILIDE, 11.111; LICOFRONE, 991; POLLUCE, 1.27; PORFIRIO, *Sull'astinenza dalle carni*, 1.25. Sullo σφαγεῖον: CASABONA, *Recherches* cit., p. 180. Rappresentazioni vascolari: G. BERTHIAUME, *Les rôles* cit., p. 109 nota 9.

[100] *Odissea*, 14.428: «ἀρχόμενος».

male alla divinità in modo da assicurarsi il futuro successo durante la caccia[101]

Oltre ai femori, gli dèi potevano ricevere altre parti della vittima, quali la cistifellea e la coda. I vasi ateniesi mostrano spesso le code delle vittime che bruciano su alte are. Non è un caso, infatti, che oltre ai femori, le ossa della coda manchino tra i resti animali ritrovati nel santuario di Artemide a Calapodi o nell'Ereo di Samo[102]. È comprensibile, dunque, che gli antichi commediografi si prendessero gioco di questa offerta agli dèi cosí «importante». E forse la povertà di questi doni è alla base del diverso uso che ne venne fatto piú tardi, quando sia la coda che la cistifellea vennero impiegate nella divinazione. Comunque, questa usanza non viene menzionata da Omero, anche se sembra particolarmente diffusa nel periodo classico. Allo stesso modo, Omero sembra ignorare l'epatoscopia, ma i libri piú recenti dell'*Iliade* e dell'*Odissea* parlano già di indovini addetti a esaminare le viscere, e la lettura del fegato rientra tra i temi della pittura vascolare attica a figure nere. È dunque altamente probabile che la tecnica della divinazione sacrificale sia stata introdotta dall'Oriente in Grecia intorno al 700 a. C.[103].

In età classica sembra che gli dèi ricevessero in dono una parte delle interiora (σπλάγχνα), fra cui i Greci includevano la milza, i rognoni, il fegato, e, probabilmente, il cuore e i polmoni. Queste parti delle vittime erano mangiate per prime. Anche tale pasto preliminare risaliva ai costumi dei popoli cacciatori, che offrivano le interiora solo a un gruppo ristretto o alle divinità. Tra i Greci non era poi cosí diverso: uno dei figli di Nestore, infatti, offre una parte delle viscere a Telemaco e ad Atena, sotto false sembianti, al loro arrivo a Pilo[104]. Alcuni vasi mostrano un fanciullo, lo

[101] Sui femori: MEULI, *Gesammelte Schriften* cit., pp. 939-41, 990 sg. Su Efeso: BAMMER, BREIN e WOLFF, *Das Tieropfer* cit., pp. 115, 145. Su Samo: BOESSNECK e VON DEN DRIESCH, *Knochenabfall* cit., pp. 6, 40. Piú tardi: *SEG*, XXXV, 113 (cfr. R. PARKER, in «Liverpool Classical Monthly», IX (1984), p. 138; NONNO, *Dionisiache*, 5.21 sg.).

[102] Su code e cistifellea: M. H. JAMESON, *Sophocles, "Antigone" 1005-1022: An Illustration*, in M. CROPP e altri (a cura di), *Greek Tragedy and Its Legacy. Essays presented to D. J. Conacher*, Calgary 1986, pp. 59-65; F. T. VAN STRATEN, *The God's Portion in Greek Sacrificial Representations: is the Tail doing Nicely?*, in R. HÄGG, *Early Greek Cult Practice*, Stockholm 1988, pp. 51-67. Su Calapodi: STANZEL, *Die Tierreste* cit., pp. 22, 44, 162. Su Samo: BOESSNECK e VON DEN DRIESCH, *Knochenabfall* cit., p. 8.

[103] Per la commedia: ARISTOFANE, *Pace*, 1021, 1054; FERECRATE, fr. 28 K.-A.; EUBULO, fr. 127 K.-A.; MENANDRO, *Il Misantropo*, 451 sg.; ID., *La Samia*, 401 sg. Sulla lettura delle interiora: *Iliade*, 24.221; *Odissea*, 21.145, 22.318-23. Sul fegato: F. LISSARRAGUE, *L'autre guerrier*, Paris 1991, pp. 55-69 (vasi); W. BURKERT, *The Orientalizing Revolution. Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*, Cambridge Mass. 1992, pp. 46-53.

[104] *Odissea*, 3.40-44. Sugli dèi: ARISTOFANE, *Pluto*, 1130. Sugli σπλάγχνα: *Odissea*, 3.9, 3.40, 3.461; ERODOTO, 6.67 sg.; EURIPIDE, *Elena*, 838 sg.; ARISTOFANE, *Pace*, 1040, 1092-115; ID., *Uccelli*, 519, 975; EUPOLI, fr. 99.43 K.-A.; STENGEL, *Opferbräuche* cit., pp. 73-78; DURAND,

σπλαγχνόπτης, reggere i lunghi (fino a 1,65 m) spiedi, ὀβελοί, su cui le interiora dovevano arrostire[105]. Il pasto sacrificale veniva qualche volta arricchito con una specie di focaccia, πελανός, che veniva probabilmente portata nel cesto sacrificale, e che spesso appare accanto all'altare su cui brucia il fuoco[106]. Il rapporto molto stretto tra ὀβελοί e πελανός ci viene testimoniato anche dal fatto che l'uno e l'altro si trasformano in termini di valutazione monetaria senza che si conoscano esattamente i modi e le cause di quest'evoluzione[107]. Insieme al cibo, gli dèi ricevevano la libagione di un vino tagliato, alla stregua dei pasti umani. I vasi ateniesi mostrano spesso il celebrante che versa da una coppa una libagione, mentre leva la mano sinistra in atto di preghiera. Questa pratica sembra tradizionale, visto che anche Nestore aveva offerto una libagione simile, benché avesse pronunciato la preghiera prima del sacrificio[108]

Dopo questi atti preliminari, si procedeva allo smembramento delle carni della vittima. Affare, questo, di non poco conto, che in età classica veniva affidato a un vero e proprio specialista, il μάγειρος. Diversi vasi ci mostrano interi brani di carne appesi agli alberi: testimonianze del piacere che si provava nel dispiegare il frutto delle offerte sacrificali. Dopo il taglio, la carne doveva essere bollita per essere distribuita. A questo proposito, gli archeologi hanno trovato i supporti dei calderoni in cui si lasciavano bollire i pezzi di carne[109]. L'atto della distribuzione aveva una tale

Sacrifice cit., pp. 135-43. Sulle pratiche dei cacciatori: MEULI, *Gesammelte Schriften* cit., pp. 997-99.

[105] σπλαγχνόπτης: il termine ricorre solo come nome di uno schiavo di Pericle (cfr. PLINIO, *Naturalis historia*, 22.44, 34.81). Per quanto riguarda le rappresentazioni: G. RIZZA, *Una nuova pelike a figure rosse e lo σπλαγχνόπτης di Styppax*, in «Annuario della Scuola Archeologica di Atene», XXXVII-XXXVIII (1959-60), pp. 321-45; VAN STRATEN, *The God's Portion* cit.; A. GREIFENHAGEN, in *Corpus Vasorum Antiquorum. Bonn*, I, pp. 40 sg. (testo); inoltre V. SLEHOFEROVA e M. SCHMIDT, *Der zerbrochene Krug. Vasenfragmente klassischer Zeit aus Athen und Grossgriechenland*, Basel 1991, n. 22; PEIRCE, *Death* cit., pp. 238-40. Sugli ὀβελοί: R. PLATH, *Zur Etymologie von homerischen ὀβελός*, in «Historische Sprachforschung», CV (1992), pp. 243-59.

[106] Sul πελανός: STENGEL, *Opferbräuche* cit., pp. 66-72. Sul cesto: DURAND, *Sacrifice* cit., pp. 137-41.

[107] Cfr. STENGEL, *Opferbräuche* cit., p. 72; N. F. PARISE, *Sacrificio e misura del valore nella Grecia antica*, in C. GROTTANELLI e N. F. PARISE, *Sacrificio e società nel mondo antico*, Roma-Bari 1988, pp. 253-65; I. STRÖM, *Obeloi of pre- and proto-monetary value in the Greek sanctuaries*, in T. LINDERS e B. ALROTH (a cura di), *Economics of Cult in the Ancient Greek World*, Uppsala 1992, pp. 41-51.

[108] Sulla libagione: RUDHARDT, *Notions* cit., pp. 240-45 (testi); VAN STRATEN, *The God's Portion* cit., p. 266 (vasi).

[109] Sul μάγειρος: BERTHIAUME, *Les rôles* cit. Sugli alberi: BÉRARD e altri, *A City* cit., p. 55 (idria ionica, 540 a. C.); C. BÉRARD, *La boucherie sans os. Du gigot mou à l'escalope*, in R. STERN, *A manger des yeux. L'esthétique de la nourriture*, Lausanne 1988, pp. 19-25. Sulla bollitura: M. DETIENNE, *Dionysos mis à mort*, Paris 1977, pp. 163-217. Sui supporti: S. P. MORRIS, *Λάσανα. A Contribution to the Ancient Greek Kitchen*, in «Hesperia», LIV (1985), pp. 393-409; J. K. PAPADOPULOS, *Λάσανα, Tuyeres, and Kiln Firing Supports*, ivi, LXI (1992), pp. 203-21.

importanza che il termine omerico usato per banchetto, δαίς, ha una radice *da*, «dividere, spartire»[110]. Una distribuzione immediata delle carni, tuttavia, doveva porre notevoli problemi, visto che non tutte le parti potevano essere della stessa qualità o esattamente delle stesse dimensioni. In Omero, per esempio, si trova l'espressione δαὶς ἐΐση, «equo banchetto», ma questo non significa che ogni partecipante ricevesse sempre un'identica porzione. Tutt'altro: nella società profondamente gerarchizzata dei poemi omerici la carne veniva distribuita a seconda del rango e dello statuto sociale degli ospiti. Tipica è, da questo punto di vista, la scena dell'*Odissea* in cui Eumeo offre a Ulisse l'intera lombata del maiale sacrificato[111], e quella dell'*Iliade* in cui Agamennone offre un primo taglio – anche qui la lombata intera con le costole – ad Aiace, sebbene il festino venga denominato un δαὶς ἐΐση[112] È probabile che l'ideologia dell'equa distribuzione non escludesse una spartizione ineguale delle carni allorché intervenissero persone o meriti speciali. In realtà, tale tipo di distribuzione gerarchica durò fino ai tempi classici: a Sparta, per esempio, la lombata era offerta ai re; a Creta, i pezzi migliori erano concessi ai piú coraggiosi e ai piú saggi, e nell'Atene democratica – si parla del 335 a. C. circa – un decreto ordinava ai celebranti in carica durante i sacrifici delle Piccole Panatenee, gli ἱεροποιοί, di assegnare delle porzioni speciali ai pritani, agli arconti, agli strateghi e ad altri ufficiali. Malgrado tali disparità, l'ideologia di una giusta distribuzione delle carni sopravviveva, e nella Sinuri di età ellenistica le porzioni di carne dovevano essere pesate prima della spartizione[113]

L'importanza che si attribuiva alla distribuzione è testimoniata da altre fonti. I nomi delle piú importanti divinità del destino, Μοῖρα e Αἶσα (connesso con l'osco *aeteis*, parte), hanno significati affini a quello di «porzione». Il nome di Κήρ, «Morte», la dea dell'ultimo fato, è probabilmente connesso con la radice di κείρω, taglio. E se sopraggiungeva un'improvvisa calamità, se ne attribuiva la causa a un δαίμων (alla lettera, «distributore»). È probabile che i Greci derivassero la loro concezione del destino dall'ambito della cerimonia sacrificale, l'occasione per eccellenza in cui le porzioni

[110] Sul δαίς: G. NAGY, *The Best of the Achaeans*, Baltimore 1979, pp. 128-34; M. CASEVITZ, *Repas, festins et banquets: un peu d'histoire des mots grecs*, in «Cahiers des Etudes anciennes», XXIV (1990), pp. 209 sg.

[111] *Odissea*, 14.437.

[112] *Iliade*, 7.320-22.

[113] Su Sparta: ERODOTO, 6.57. Su Creta: DOSIADE, in *FGrHist*, 458 F 2. Su Atene: SOKOLOWSKI, *Lois sacrées des cités grecques*, Paris 1969, n. 33B.10-15; P. SCHMITT PANTEL, *La cité au banquet*, Rome 1992, pp. 126 sg. Su Sinuri: L. ROBERT, *Le sanctuaire de Sinuri près de Mylasa*, I, Paris 1945, p. 49. In generale: G. CERRI, *Ἴσος δασμός come equivalente di isonomia nella silloge teognidea*, in «Quaderni Urbinati di Cultura classica», VIII (1969), pp. 97-104; BERTHIAUME, *Les rôles* cit., pp. 50 sg.

erano tagliate e distribuite. Anche il piú recente termine greco per legge, ordine (νόμος), ha come significato primo «spartizione»: all'origine, forse, la parola significava il giusto ordine nella distribuzione sacrificale. L'importanza, dunque, del sacrificio per la Grecia antica può essere difficilmente sopravvalutata[114]

Dopo la distribuzione delle carni, il banchetto poteva cominciare. Se nella letteratura greca la divisione e la distribuzione delle carni sono di solito descritte nei dettagli, il momento del vero e proprio pasto non viene quasi mai evocato[115]. Allo stesso modo, i vasi non mostrano mai i pasti sacrificali, mentre le altre fasi della cerimonia sono spesso rappresentate. Conviene perciò concludere questa parte e passare a quei sacrifici in cui il pasto non corrispondeva al momento culminante del rituale.

3.4. Sacrifici non normativi e libagioni.

Di regola, il sacrificio greco si concludeva con un banchetto. In alcuni sacrifici, però, il cibo era assente oppure si impediva espressamente ai partecipanti di assaggiarne. Si danno casi, infatti, in cui la vittima doveva essere annegata: gli Argivi affogavano in mare un cavallo con tutte le sue briglie in onore di Posidone, mentre i Rodii, ricchi com'erano, offrivano a Helios un'intera quadriga trainata da quattro cavalli[116]. Tali sacrifici, proprio perché dispendiosi, dovevano aver luogo molto di rado; sembra, tra l'altro, che risalissero a tempi antichissimi.

I sacrifici purificatori, invece, risultavano molto meno cari. In questo caso le vittime erano soprattutto i maialini, che venivano buttati via alla fine della cerimonia per sbarazzarsi nel contempo delle loro impurità. I maialini venivano talvolta usati nei sacrifici preliminari: in tale circostanza, erano bruciati per intero[117] Gli olocausti non erano comunque sconosciuti in Grecia: a Patrasso, e in altre località, venivano addirittura arse intere categorie di animali, dagli uccelli commestibili ai cuccioli degli orsi.

[114] Il legame di queste parole con il sacrificio è messo in evidenza da G. J. BAUDY, *Hierarchie oder: Die Verteilung des Fleisches*, in B. GLADIGOW e H. G. KIPPENBERG (a cura di), *Neue Ansätze in der Religionswissenschaft*, München 1983, pp. 153-62 (νόμος), 162-67 (destino); inoltre JANKO, *The Iliad* cit., p. 5. Μοῖρα come «porzione»: *Odissea*, 3.40, 8.470, 15.140; ESIODO, fr. 266 (αἶσα).

[115] Come è stato osservato da P. SCHMITT PANTEL, *Banquet et cité grecque. Quelques questions suscitées par les recherches récentes*, in «Mélanges de l'Ecole française de Rome», XCVII (1985), p. 150.

[116] Su Posidone: PAUSANIA, 8.7.2; cfr. EUSTAZIO su *Iliade*, 21.131 e 23.148. Su Elio: F. SOKOLOSWKI, *Lois sacrées des cités grecques. Supplément*, Paris 1962, n. 94; FESTO, 181m; *SEG*, XXXIX, 759.20. In generale: A. CLOSS, *Das Versenkungsopfer*, in «Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik», IX (1952), pp. 66-107.

[117] Preliminari: SOKOLOWSKI, *Lois sacrées des cités grecques* cit., n. 18 (diversi esempi); *SEG*, XXXIII, 147.15. Olocausti: RUDHARDT, *Notions* cit., pp. 286 sg.

Questi rituali, connessi qualche volta con miti relativi ai sacrifici umani, erano celebrati solo nel corso di alcune festività a scadenza non regolare e, evidentemente, contrassegnavano ricorrenze molto speciali nella vita sociale delle antiche comunità greche, come per esempio le iniziazioni dei giovani[118]

Un'altra cerimonia che non poteva aver luogo tutti i giorni erano i sacrifici collegati ai giuramenti. I Greci, infatti, solevano prestare giuramento afferrando un oggetto, l'ὅρκος (da cui deriva il nome greco di giuramento), che doveva incarnare i numi invocati. Gli dèi, per esempio, giuravano avendo in mano una brocca riempita di acqua dello Stige. D'altro canto, coloro che prestavano giuramento potevano anche stare su un oggetto che indicasse il destino riservato agli spergiuri: era prassi comune mettersi in piedi sui testicoli di una vittima sacrificale. Abbastanza stranamente, però, le due descrizioni piú dettagliate di questa cerimonia, entrambe nell'*Iliade*, omettono questi due elementi. La prima viene celebrata in comune dai Greci e dai Troiani in attesa del duello tra Paride e Menelao[119]. Agamennone recide alcuni peli della pecora sacrificale, e li consegna nelle mani degli eroi di entrambe le schiere in guerra; invoca quindi Zeus, il Sole, i Fiumi, la Terra e le Erinni; infine sgozza le pecore, che Priamo si porta a casa con l'intenzione di servirsene per il banchetto. Nel secondo esempio, Agamennone taglia i peli di un cinghiale, invoca Zeus, la Terra, il Sole e le Erinni; taglia la gola del cinghiale che un araldo ha poi il compito di affogare in mare perché serva «di cibo per i pesci»[120] Il vescovo bizantino Eustazio racconta che alcuni popoli gettavano le vittime in mare, mentre altri le bruciavano sulla terra[121]. Evidentemente i sacrifici legati a un giuramento non finivano sempre nella consumazione delle carni sacrificali[122]: è probabile che, in questo caso, la tensione accumulata durante il rituale rendesse poco opportuna la celebrazione del banchetto, non garantendo un'atmosfera rilassata. Non si davano banchetti neanche in altre occasioni di forte tensione emotiva. Tucidide ci racconta che, quando gli Ateniesi e i Siracusani si affrontarono in battaglia per la prima volta, «gli indovini portarono via le vittime abituali (σφάγια), e le trombe suonarono e incitarono la fanteria alla carica. I due eserciti cominciarono ad avanza-

[118] Per questi rituali cfr. BURKERT, *Greek Religion* cit., pp. 62 sg.; GRAF, *Nordionische Kulte* cit., pp. 411-17.

[119] *Iliade*, 3.95-312.

[120] *Ibid.*, 19.250-68.

[121] EUSTAZIO su *Iliade*, 3.310.

[122] Sull'ὅρκος: E. BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, II, Paris 1969, pp. 166-73 [trad. it. Torino 1976]. Sullo Stige: J. BOLLACK e R. HIERSCHE, *Stix et serment*, in «Revue des Etudes Grecques», LXXI (1958), pp. 1-41. In generale: BURKERT, *Greek Religion* cit., pp. 250-54; AUBRIOT-SÉVIN, *Prière* cit., pp. 374-85.

re»[123] È chiaro che in questo caso, come in altri, non c'era il tempo per sedersi confortevolmente e per banchettare. Non c'è dunque da meravigliarsi se gli Spartani sceglievano di solito una capra come σφάγιον durante i sacrifici preliminari alle battaglie: gli indovini potevano gettare al massimo un'occhiata sulla vittima sacrificale per trarne i dovuti auspici[124].

Ed è proprio il momento carico di tensione che precede la battaglia quello piú adatto ai sacrifici umani. Nella sua descrizione del sacrificio di Ifigenia, Eschilo si riferisce proprio a questo tipo di sacrificio preliminare alla battaglia quando dice: «suo padre, dopo la preghiera, ordinò ai suoi assistenti di afferrare con forza la figlia, quando questa cadde avvolta nelle sue vesti, quindi di sollevarla come un capretto sull'altare e di badare, fermandole la graziosa bocca, a che non proferisse un suono che avrebbe potuto abbattersi come un anatema sulla sua casa»[125]. Non è questo tuttavia il luogo per soffermarsi sulla delicata questione del sacrificio umano nella tradizione greca[126] Va solo ribadito che i Greci non erano cannibali e che i miti greci non fanno mai pensare che tali sacrifici fossero celebrati per consumare carne umana. Inoltre, le testimonianze epigrafiche hanno sempre di piú chiarito che i cosiddetti sacrifici ctoni agli eroi, in cui, secondo molte generazioni di studiosi, le vittime sarebbero state bruciate per intero, si concludevano invece con lieti banchetti. L'intera nozione di sacrificio ctonio e di divinità ctonia necessita urgentemente una revisione[127]

Il cibo, com'è ovvio, non era presente nemmeno nelle libagioni, in cui appunto venivano versati dei liquidi in onore degli dèi. Tale pratica risale alle piú antiche radici della religione greca, visto che, dei due termini impiegati per definirla, σπονδή deriva da una radice indoeuropea **spend*, e χοή è connesso con il titolo sacerdotale indoiranico di *hotar/zaotar*[128] Non si può escludere che l'antichità di questi riti sia all'origine delle notevoli varietà di libagioni attestate. Le σπονδαί avevano luogo per ingraziarsi la

[123] TUCIDIDE, 6.69.1 sg.

[124] Sugli σφάγια: M. JAMESON, *Sacrifice before Battle*, in V. D. HANSON (a cura di), *Hoplites: the Classical Greek Battle Experience*, London - New York 1991, pp. 197-227.

[125] ESCHILO, *Agamennone*, 231-35.

[126] D. HUGHES, *Human Sacrifice in Ancient Greece*, London - New York 1991; P. BONNECHÈRE, *Le sacrifice humain en Grèce ancienne*, Athens-Liège 1994.

[127] Sacrifici ctoni: PARKER, *How Greek Rituals were performed?* cit. Dèi ctoni: cfr. gli interessanti studi di R. SCHLESIER, *Olympian versus Chtonian Religion*, in «Scripta Classica Israelitica», XI (1991-92), pp. 38-51, e S. SCULLION, *Olympian and Chthonian*, in «Classical Antiquity», XIII (1994), pp. 75-119. Entrambi questi saggi cercano di ripensare la problematica in questione.

[128] Su **spend*: E. POLOMÉ, *Der indogermanische Wortschatz auf dem Gebiete der Religion*, in W. MEID (a cura di), *Studien zum indogermanischen Wortschatz*, Innsbruck 1987, p. 208. Su *hotar/zaotar*: W. BURKERT, *Structure and History in Greek Mythology and History*, Berkeley - Los Angeles - London 1979, p. 162 nota 14 [trad. it. Milano 1992].

divinità e per scongiurare la peste, per celebrare la vittoria o la pace, per accompagnare la preghiera o un sacrificio di incenso e, non ultimo, prima dei simposi e delle traversate[129] Le χοαί, invece, venivano celebrate specialmente nelle purificazioni o nelle cerimonie funebri. In modo schematico, si può dire che la σπονδή era versata da una brocca, in maniera regolata, sugli altari eretti per gli dèi dell'Olimpo, mentre durante le χοαί venivano svuotati sul terreno i vasi contenenti le libagioni per le divinità ctonie e per i defunti. Ci sono tuttavia numerose eccezioni a questa regola, e anche in questo caso l'intera materia ha bisogno di un'urgente revisione[130]

Proprio come i sacrifici, le libagioni potevano essere effettuate in diversi modi. Di solito si impiegava vino tagliato, la bevanda normale degli adulti, ma per i giuramenti si versava vino puro, mentre nelle libagioni funerarie si usava una miscela di acqua, latte, olio e miele. In Attica, una serie di divinità, tra cui Helios, Mnemosyne, i Venti, le Eumenidi, ricevevano libagioni prive di vino. Come è stato notato di recente, i liquidi diversi dal vino tagliato differiscono radicalmente dalle bevande normali e una delle loro funzioni è di contraddistinguere i sacrifici preliminari o devianti rispetto alla norma[131]. Molto interessante da questo punto di vista è l'impiego dell'olio, che di solito non viene mai usato come bevanda. Walter Burkert ha messo suggestivamente in evidenza che il suo uso nella venerazione delle pietre sacre presenta spiccati punti in comune con il modo in cui i cani contrassegnano il loro territorio[132]

3.5. Il significato dei sacrifici: le interpretazioni dei Greci.

Dopo aver osservato che non tutti i sacrifici greci si concludevano con la consumazione delle carni sacrificali, si può passare a esaminare i problemi connessi con la storia e il significato di tali pratiche. Colpisce, a questo

[129] Sulla stretta relazione tra preghiera e libagione cfr. L. KURKE, *Pouring Prayers: A Formula of IE Sacral Poetry?*, in «Journal of Indo-European Studies», XVII (1989), pp. 113-25.

[130] RUDHARDT, *Notions* cit., pp. 240-45; CASABONA, *Recherches* cit., pp. 231-97; BURKERT, *Greek Religion* cit., pp. 70-73 (con bibliografia precedente); P. VEYNE, *Images de divinités tenant une phiale ou patère. La libation comme «rite de passage» et non pas offrande*, in «Métis», V (1990) [ma 1993], pp. 17-31.

[131] Cfr. F. GRAF, *Milch, Honig und Wein*, in *Perennitas. Studi in onore di Angelo Brelich*, Roma 1980, pp. 209-21; ID., *Nordionische Kulte* cit., pp. 26-29. Sull'Attica: A. HENRICHS, *The "Sobriety" of Oedipus: Sophocles "OC" 100 Misunderstood*, in «Harvard Studies in Classical Philology», LXXXVII (1983), pp. 87-100; ID., *The Eumenides and Wineless Libations in the Derveni Papyrus*, in *Atti del XVII Congresso internazionale di Papirologia*, II, Napoli 1984, pp. 255-68.

[132] BURKERT, *Structure* cit., pp. 41-43.

proposito, il fatto che i moderni studi tengano di rado pienamente conto del modo in cui i Greci stessi considerarono i sacrifici. Certo, tali considerazioni si rivelano spesso ingenue, traspongono le differenze strutturali in un sistema cronologico e mitologico: malgrado ciò, esse hanno lo stesso valore dei rendiconti di cui si serve la moderna antropologia e dunque non possono essere trascurate se non a rischio di impoverire il nostro campo di visione. Come Clifford Geertz ha opportunamente suggerito, bisogna distinguere i concetti ricavati da un'esperienza ravvicinata da quelli provenienti da fonti di seconda mano: ma è solo l'applicazione concertata di entrambi che può permettere di chiarire le credenze e le pratiche di una determinata società[133] Conviene dunque soffermarsi su quello che le fonti letterarie implicitamente ci dicono circa la natura e la funzione dei sacrifici, sulle considerazioni esplicite di Teofrasto e, per finire, sui miti relativi ai sacrifici.

Cominciamo dunque dalle fonti letterarie. Si andrebbe oltre i fini di quest'indagine, se si volessero esaminare tutti i sacrifici presenti nei testi letterari. Alcune osservazioni vanno però fatte. La poesia epica e la tragedia ci mostrano il sacrificio come un rituale dalla natura estremamente sacra: celebrarlo in modo appropriato era il segno di un rapporto stretto con la divinità. Nel III libro dell'*Odissea*, Omero cerca di mettere in evidenza la *pietas* di Nestore, descrivendolo immerso nella cerimonia sacrificale all'arrivo di Telemaco a Pilo. Lo stesso effetto può essere raggiunto anche per contrasto. Nella tragedia greca la perversione dell'ordine sociale è rappresentata diverse volte come la perversione dell'atto sacrificale: Euripide soprattutto tende a situare gli omicidî durante i sacrifici o le preghiere[134]

Per quanto riguarda la funzione dei sacrifici, la poesia epica piú antica ci narra di numi che partecipano alle feste e alle ecatombi degli Etiopi e dei Fenici e che si dilettano del fumo sprigionato dal lardo[135]. Esiodo ci ricorda persino che gli dèi partecipavano una volta ai banchetti dei mortali[136], certamente anche a quelli che avevano luogo dopo i sacrifici. Inoltre, la celebrazione un po' ovunque nel mondo greco delle Θεοξένια (o Θεοδαίσια) ci

[133] C. GEERTZ, *Local Knowledge*, New York 1983, pp. 55-70.

[134] Perversione del sacrificio: F. ZEITLIN, *The Motif of the Corrupted Sacrifice in Aeschylus' Oresteia*, in «Transactions and Proceedings of the American Philological Association», XCVI (1965), pp. 463-508; ID., *Postscript to Sacrificial Imagery in the Oresteia*, ivi, XCVII (1966), pp. 645-53; ID., *The Argive Festival of Hera and Euripides' Electra*, ivi, CI (1970), pp. 645-69; J.-P. VERNANT e P. VIDAL-NAQUET, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris 1972, pp. 135-58 [trad. it. Torino 1976] (caccia e sacrificio); P. EASTERLING, *Tragedy and Ritual. "Cry 'Woe, woe', but may the good prevail!"*, in «Metis», III (1988), pp. 87-105. Su Euripide cfr. gli esempi citati da A. HARDER, *Euripides' Kresphontes and Archelaos*, Leiden 1985, p. 53.

[135] *Iliade*, 1.315-17 (grasso), 1.423 sg., 23.205-7; *Odissea*, 1.25 sg., 7.201-3.

[136] ESIODO, fr. 1.

indicano che, in passato, era ritenuto normale che gli dèi banchettassero insieme ai mortali. E poiché ciò avveniva durante le feste dei Dioscuri, è probabile che la credenza fosse tra le piú antiche[137] Ciò non toglie che già i Greci di età arcaica consideravano poco probabile che gli dèi mangiassero come i mortali. Quando Atena assiste al sacrificio di Nestore, Omero si limita a dire che la dea era venuta «per ricevere l'offerta»[138]: il poeta, infatti, «evita chiaramente di suggerire che la dea possa in alcun modo nutrirsi delle offerte sacrificali»[139]. Poco alla volta, Omero rimosse gli aspetti piú carnali del suo pantheon olimpico[140] e gli altri Greci seguirono la stessa direzione.

Tale tendenza a «disincarnare» gli dèi si impose cosí bene che Teofrasto, nel suo discorso sui sacrifici, non menziona l'aspetto «alimentare» del banchetto divino insito originariamente nel rituale. Per lui, infatti, «si danno tre ragioni per le quali è doveroso sacrificare agli dèi: sia per onorarli, che per ringraziarli o per chiedere loro l'esaudimento di una richiesta. Penso infatti che, proprio come si fa con gli uomini probi, le primizie debbano essere offerte anche alle divinità. Noi le onoriamo, infatti, sia per scongiurare il male che per ottenere i loro benefici, o perché esse ci hanno onorati per prime o, semplicemente, perché vogliamo rendere loro grande onore per la loro buona disposizione»[141] Tutte e tre le ragioni addotte da Teofrasto – l'onore, la gratitudine, la ricerca di benefici – le si trova anche nella concezione dei Greci delle generazioni piú antiche. L'onore, per esempio, era un fattore di primaria importanza, come attestano vari miti. Omero ricorda come la caccia al cinghiale caledonio fosse dovuta al fatto che Eneo avesse dimenticato Artemide in un sacrificio dedicato a tutte le divinità[142], e, secondo Stesicoro, Tindareo aveva fatto lo stesso con Afrodite: la dea ne fu talmente irritata da spingere le sue due figlie, Elena e Clitennestra, ad abbandonare o a ingannare i loro mariti[143]. La dimenticanza di Tindareo fu dunque la causa della guerra di Troia. Infine, l'ira di Era nei confronti di Pelia per essere stata trascurata durante un sacrificio fu la

[137] Sulle Θεοξένια: C. GROTTANELLI, *Teoxenia, cannibalismo, diluvio. Grecia e Vicino Oriente*, in «Studi Storici», 1984, pp. 847-57; L. BRUIT, *The Meal at the Hyakinthia: Ritual Consumption and Offering*, in O. MURRAY (a cura di), *Sympotica*, Oxford 1990, pp. 162-74; M. JAMESON e altri, *A "Lex Sacra" from Selinous*, Durham N.C. 1993, pp. 67-70.

[138] *Odissea*, 3.435.

[139] Cosí giustamente A. HEUBECK e altri, *A Commentary on Homer's Odyssey*, I, Oxford 1988, p. 187.

[140] Cfr. l'illuminante discussione fatta da G. S. KIRK, *The Iliad: A Commentary*, II, Cambridge 1990, pp. 10-13.

[141] TEOFRASTO, fr. 584a Fortenbaugh e altri = PORFIRIO, *Sull'astinenza dalle carni*, 2.24.1.

[142] *Iliade*, 9.534-36.

[143] STESICORO, fr. 223.

causa principale della spedizione degli Argonauti[144]. In poche parole, le piú antiche spedizioni panelleniche furono dovute a dimenticanze per cosí dire sacrificali. Prova, questa, dell'importanza che i Greci davano al senso dell'onore[145]

Un altro dei motivi presenti nell'epica omerica è la gratitudine. Dopo la fuga di Ulisse dall'antro di Polifemo, l'eroe sacrificò a Zeus il montone sotto la cui pancia era riuscito a scappare: si tratta evidentemente di un segno di gratitudine, anche se Zeus non volle accettarlo[146] Infine, non va dimenticato che in qualche circostanza i sacrifici venivano celebrati a fini utilitari o impiegati come argomenti per ottenere dagli dèi qualche beneficio. Quando Crise invoca Apollo perché gli venga restituita sua figlia, recita la sua preghiera in questo modo: «esaudiscimi questa richiesta, se mai in passato io bruciai per te i grassi femori di tori e capri»[147] È dunque chiaro che la puntigliosità delle cerimonie sacrificali presupponesse l'obbligo da parte degli dèi di mostrarsi benevoli nei confronti dei supplici, come ci viene indicato dalla reazione di Zeus che per poco non salvò Ettore dalla morte a causa dei numerosi sacrifici da lui offerti[148]

Le interpretazioni del sacrificio fornite da Teofrasto sono strettamente interconnesse se le si considera sullo sfondo di una società, come quella greca, in cui il dono aveva un ruolo centrale nella nascita e nella perpetuazione dei rapporti sociali[149]. In un tale tipo di società, il sacrificio veniva naturalmente considerato come un dono o, nel caso in cui fosse un atto di gratitudine, come un presente di scambio. Dalla loro offerta di cibo agli dèi i Greci si aspettavano in cambio i benefici divini sulla base della logica dello scambio di doni. La stessa logica imponeva che i doni piú ricchi fossero considerati veri e propri onori; solo quando si cominciarono ad affievolire i principî della «cultura della vergogna» si iniziò a pensare che gli dèi gioissero piú del cuore e delle intenzioni del supplice che del suo dono[150]

Qual era, infine, il significato del sacrificio nell'immaginario collettivo

[144] APOLLONIO RODIO, 1.14; APOLLODORO, 1.9.16.

[145] Cfr. anche J. D. MIKALSON, *Honor Thy Gods. Popular Religion in Greek Tragedy*, Chapel Hill - London 1991, pp. 183-91, con moltissimi altri esempi.

[146] *Odissea*, 9.551-55.

[147] *Iliade*, 1.39-41.

[148] *Ibid.*, 22.170-72; cfr. anche 4.44-49, 20.297-99, 24.33-38, 24.66-70; *Odissea*, 1.60-62. Sulla preghiera: *Iliade*, 8.238-42; *Odissea*, 4.762-66, 17.240-43; C. GROTTANELLI, *Do ut des?*, in «Scienze dell'antichità», III-IV (1989-90), pp. 45-54, mette giustamente in evidenza questo aspetto del sacrificio. Per sacrifici senza risultati cfr. MIKALSON, *Honor Thy Gods* cit., p. 189.

[149] Per il ruolo importante dei doni nella società arcaica greca cfr. M. I. FINLEY, *The World of Odysseus*, London 1978²; I. MORRIS, *Gift and commodity in archaic Greece*, in «Man», XXI (1986), pp. 1-17.

[150] Cfr. i diversi aneddoti riportati da TEOMPOMPO, in *FGrHist*, 115 F 344; VEYNE, *Images* cit., pp. 27 sg.

greco così come viene espresso dai miti? Il mito piú conosciuto sull'origine del sacrificio è quello della *Teogonia* di Esiodo, secondo cui tale rituale sarebbe connesso con la scoperta del fuoco e con la creazione della donna[151]. Prometeo, per mettere fine a una disputa tra gli uomini e gli dèi, ricorse a uno stratagemma, inducendo Zeus a scegliere tra la carne e le viscere untuose di un toro e le sue ossa ricoperte di lucido grasso. Zeus scelse deliberatamente (!) le ossa e «da allora la stirpe degli uomini sulla terra bruciano bianche ossa agli dèi immortali sugli altari fumanti». Esiodo colloca questo episodio ai tempi della disputa tra gli uomini e gli dèi a Mecone nel Peloponneso. In altre parole, il poeta rielaborò un mito locale che all'origine non aveva niente a che fare con la scoperta del fuoco e con la creazione della donna. Sembrerebbe, dunque, che il mito originario avesse fini eziologici e intendesse spiegare lo strano dono delle bianche ossa. È inoltre probabile che in questa prima versione Zeus fosse realmente gabbato e che Esiodo volesse fin troppo intenzionalmente riscattare il prestigio e l'onniscienza del padre degli dèi. Ma qualunque fosse la prima versione, il racconto di Esiodo collega chiaramente l'origine del sacrificio al momento preciso in cui dèi e uomini stavano per separare le loro comuni esistenze. Il sacrificio fu dunque l'atto principale della condizione umana, che stabiliva e sanciva definitivamente l'ordine attuale del mondo: gli uomini muoiono, dunque, e gli dèi devono essere onorati[152]

Che tale fosse il significato del sacrificio, si può ricavare da altri miti locali. Il mitografo Apollodoro ci racconta che Deucalione navigò per nove giorni e nove notti, dopo che Zeus ebbe deciso di inondare tutta la Grecia[153] Quando la pioggia cessò, Deucalione sbarcò sul Parnaso, dove celebrò un sacrificio a Zeus Φύξιος («protettore dei fuggiaschi») o, secondo altri miti, a Zeus 'Αφέσιος («liberatore»), a Zeus Olimpio o ai Dodici Dèi. In tutti i casi, comunque, si sacrifica in onore della suprema divinità o dell'insieme degli dèi. Il sacrificio esprime dunque, in maniera paradigmatica, la gratitudine umana, ma anche la nascita dell'ordine attuale del mondo, rispetto alla successiva creazione dell'umanità. Per i Greci, quindi, i sacrifici regolavano un rapporto corretto tra gli uomini e gli dèi, ma non comportavano, come alcuni strutturalisti soprattutto francesi hanno sostenuto, che il posto dell'umanità fosse intermedio tra quello degli dèi e quello delle bestie[154]

[151] ESIODO, *Teogonia*, 535-61.

[152] Su questo episodio cfr. in modo particolare DETIENNE e VERNANT, *La cuisine* cit., pp. 37-132; J. RUDHARDT, *Les mythes grecs relatifs à l'instauration du sacrifice*, in «Revue européenne des sciences sociales», XIX (1981), n. 58, pp. 209-26 (= «Museum Helveticum», XXVII (1970), pp. 1-15).

[153] APOLLODORO, 1.7.2.

[154] Su Deucalione: ARRIANO, in *FGrHist*, 156 F 16 ('Αφέσιος); MARMO PARIO, *ibid.*, 239 A 4

3.6. Il significato del sacrificio: le interpretazioni degli studiosi.

I piú illustri studiosi moderni della religione greca hanno fornito interpretazioni piuttosto diverse sull'origine, la funzione e il significato dell'atto chiave del sacrificio: l'uccisone della vittima[155] Dopo aver osservato da vicino lo svolgimento del rituale, i commenti e i miti relativi alla cerimonia, ci riuscirà piú facile valutare la pertinenza di tali interpretazioni. Conviene, dunque, cominciare dalle ricerche dello svizzero Karl Meuli (1891-1968), i cui sforzi sono stati capitali per la nostra comprensione delle origini del sacrificio greco. Meuli fu un classicista e uno studioso del folklore di grande tempra, capace dunque di combinare la sua profonda erudizione con una speculazione ardita[156] Nelle sue analisi sulla cerimonia sacrificale greca si sottolinea innanzitutto il fatto che il sacrificio (normativo) agli dèi olimpi non era altro che una macellazione rituale, a cui gli dèi si aggiunsero per ultimi. Tale cerimonia, inoltre, aveva profonde analogie con i riti sacrificali di uccisione diffusi tra i pastori asiatici, che derivarono tale pratica direttamente dai loro antenati cacciatori[157] Sebbene ci sia una certa dose di verità in queste affermazioni, non le si può accettare nella loro totalità.

Iniziamo dunque dai suoi meriti. La ricerca di Meuli aveva dimostrato che molti particolari, come il fatto di bruciare piccoli pezzi di carne, di assaggiare le interiora e la maniera tradizionale di squartare le vittime, risalivano molto indietro nel tempo, fino all'epoca preagricola. D'altro canto, però, il rapporto con i popoli cacciatori non spiega tutto. L'atto di gettare fiocchi di cereale sulla vittima non poteva evidentemente provenire dai costumi dei popoli cacciatori, cosí come, del resto, la pratica di bruciare i femori non trova paralleli presso questi popoli: l'offerta, infatti, di una vittima bruciata ha chiaramente le sue origini nell'area siro-palestinese, e non deriva da una tradizione tramandata direttamente dai popoli protogre-

(Olimpio); ELLANICO, *ibid.*, 4 F 6 (Dodici Dèi); G. A. CADUFF, *Antike Sintflutsagen*, Göttingen 1986, pp. 217-24. Strutturalisti: cfr. specialmente gli studi di DETIENNE e VERNANT, *La cuisine* cit., e BRUIT ZAIDMAN e SCHMITT PANTEL, *Religion* cit., p. 30.

[155] Una buona sintesi dei piú recenti punti di vista sul sacrificio e sul suo ruolo nella drammaturgia greca si trova in H. FOLEY, *Ritual Irony. Poetry and Sacrifice in Euripides*, Ithaca-London 1985, pp. 17-64.

[156] Su Meuli cfr. i recenti saggi di A. HENRICHS, *Gott, Mensch, Tier: Antike Daseinsstruktur und religiöses Verhalten im Denken Karl Meulis*, e W. BURKERT, *Opfer als Tötungsritual: eine Konstante der menschlichen Kulturgeschichte?*, in F. GRAF (a cura di), *Neue Wege zur Kulturwissenschaft. Symposium Karl Meuli*, Basel 1992, pp. 129-67 e 168-89, rispettivamente.

[157] Cfr. MEULI, *Gesammelte Schriften* cit., pp. 948, 1011 sg. (dèi).

ci[158] Inoltre, diversamente dalle tribú di cacciatori che offrivano tutte le ossa a un Signore (o Signora) degli animali, i Greci offrivano solo poche ossa ai loro dèi. Senza tener conto del fatto, anch'esso inattestato per i popoli cacciatori, che i Greci spezzavano le ossa delle vittime per estrarne il midollo, come hanno dimostrato gli scavi di Samo, Didima e Calapodi[159] Da questo punto di vista, i Greci si erano allontanati dai costumi dei loro antenati cacciatori piú degli Indiani o degli Ebrei: il Vecchio Testamento ancora proibiva, infatti, che le ossa fossero spezzate[160]

Meuli aveva tra l'altro trascurato alcune ovvie differenze tra la caccia e il sacrificio. Anche se i cacciatori seguivano spesso determinate prescrizioni rituali, specialmente durante i preparativi, la caccia resta un'attività profana, diversamente dal sacrificio. Se è vero che le nostre testimonianze letterarie non si soffermano abbastanza sulla connessione tra il sacrificio e divinità specifiche, e che i vasi non rappresentano, nelle scene di sacrificio, gli dèi cosí spesso come ce l'aspetteremmo, non c'è alcun dubbio che il sacrificio fosse ritenuto dai Greci un affare eminentemente sacro. Seconda differenza: mentre la caccia si svolge in luoghi al di fuori delle comunità civili, i sacrifici vengono spesso celebrati nel cuore stesso del santuario. Terza differenza: mentre la caccia è un'attività tipica del maschio, il sacrificio greco viene celebrato dall'intera comunità. Certo, erano di solito gli uomini a uccidere le vittime e a riceverne la piú grande porzione di carni[161] La predominanza maschile in tali cerimonie era cosí forte che nelle scene sacrificali il ruolo di caneforo è spesso attribuito a comparse maschili. Eppure, come si è visto, donne, fanciulle e fanciulli avevano la loro parte nel rituale: sui rilievi votivi con scene di sacrificio compaiono spesso anche i bambini[162]

Prendendo spunto dalle considerazioni di Meuli sulla continuità tra la caccia e il sacrificio, Walter Burkert (n. 1931) ha rifinito ed esteso quell'in-

[158] Cfr. W. BURKERT, *Opfertypen und antike Gesellschaftsstruktur*, in G. STEPHENSON (a cura di), *Der Religionswandel unserer Zeit im Spiegel der Religionswissenschaft*, Darmstadt 1976, pp. 179-82; cfr. anche W. ZWICKEL, *Zur Frühgeschichte des Brandopfers in Israel*, in ID. (a cura di), *Biblische Welten. Festschrift für Martin Metzger zu seinem 65. Geburtstag*, Freiburg- Göttingen 1993, pp. 231-48.

[159] Su Didima: BOESSNECK e SCHÄFFER, *Tierknochenfunde* cit., p. 257. Sull'Ereo di Samo, BOESSNECK e VON DEN DRIESCH, *Knochenabfall* cit., p. 6. Su Calapodi: STANZEL, *Die Tierreste* cit., p. 45.

[160] Sugli Indiani: L. P. VAN DEN BOSCH, *The Apri Hymns of the RgVeda and their Interpretation*, in «Indo-Iranian Journal», XXVIII (1985), pp. 171 sg. Sugli Ebrei: J. HENNINGER, *Neuere Forschungen zum Verbot des Knochenzerbrechens*, in J. SZABADSALVI e Z. UJVÁRY (a cura di), *Studia ethnographica et folkloristica in honorem Béla Gunda*, Debrecen 1971, pp. 673-702.

[161] Tuttavia appare sempre piú evidente che le donne celebravano sacrifici piú spesso di quanto si dichiari: cfr. BREMMER, *Greek Religion* cit., pp. 77-78.

[162] VAN STRATEN, *Greek Sacrificial Representations* cit.

terpretazione in diversi modi. Vorrei soffermarmi su tre delle sue numerose osservazioni sui sacrifici[163]. In primo luogo, Burkert mette in evidenza il ruolo del rituale nell'evoluzione delle pratiche venatorie durante quel considerevole arco di tempo in cui gli uomini (e non le donne) esercitarono la caccia, e il prestigio che la caccia e la consumazione delle carni conserva virtualmente fino ai nostri giorni. Lo studioso osserva, inoltre, che gli scavi condotti nella città anatolica di Çatal Hüyük (6000 a. C.) ci permettono di osservare la graduale transizione dalla caccia al sacrificio. Secondo punto: seguendo l'etologo Konrad Lorenz, Burkert ritiene che la partecipazione all'aggressione unisca la comunità; il sacrificio, dunque, serve alla conservazione della società. Terzo: Meuli aveva messo in evidenza il senso di colpa dei cacciatori per aver ucciso la loro selvaggina e i loro continui tentativi di discolparsene[164]. Burkert, a sua volta, fa di questo senso di colpa il perno della sua teoria sui sacrifici[165] La sua testimonianza piú importante è quella delle Διπολίεια, le feste ateniesi durante le quali si sacrificava un bue accusandolo di aver assaggiato le focacce sacrificali. Quindi, il coltello sacrificale veniva condannato e bandito dalla città: il bue, rimesso in piedi ritualmente, veniva aggiogato a un aratro. Nel mito eziologico, l'uccisore del bue scaricava la sua coscienza suggerendo che tutti quanti dovessero prendere parte al sacrificio della vittima[166] Questa commedia dell'innocenza, che discolpava l'uccisore sacrificale facendo ricadere la colpa sul bue e sul coltello, viene considerata da Burkert paradigmatica per qualsiasi sacrificio: i mortali provano angoscia (*Angst*) al momento di uccidere l'animale e hanno sensi di colpa per aver versato il sangue delle loro vittime.

Le tesi di Burkert richiamano la nostra attenzione su aspetti importanti del sacrificio greco. Le sue spiegazioni sul ruolo del rituale nella tradizione dei costumi dei popoli cacciatori rappresentano un considerevole progresso: tanto piú che lo storico si sforza di spiegare i meccanismi attraverso cui i diversi elementi del rito erano riusciti a sopravvivere nella transizione

[163] Cfr. in modo particolare BURKERT, *Homo necans* cit., pp. 1-82, 136-43; ID., *Glaube und Verhalten: Zeichengehalt und Wirkungsmacht von Opferritualen*, in «Entretiens Hardt», XXVII (1981), pp. 91-125; ID., *Anthropologie des religiösen Opfers*, München 1984; ID., *Opferritual bei Sophokles. Pragmatik - Symbolik - Theater*, in «Der altsprachliche Unterricht», XXVII (1985), pp. 5-20; ID., *The Problem of Ritual Killing*, in R. G. HAMERTON-KELLY (a cura di), *Violent Origins*, Stanford 1987, pp. 149-76, 177-88 (discussione); ID., *Offerings in perspective: surrender, distribution, exchange*, in LINDERS e NORDQUIST (a cura di), *Gifts to the Gods* cit., pp. 43-50; ID., *Wilder Ursprung. Opferritual und Mythos bei den Griechen*, Berlin 1990, pp. 20-25.

[164] MEULI, *Gesammelte Schriften* cit., pp. 976, 995 sg., 1005.

[165] BURKERT, *Homo necans* cit., pp. 3-5; ID., *Wilder Ursprung* cit., pp. 20-25.

[166] ANDROZIONE, in *FGrHist*, 324 F 16; TEOFRASTO, fr. 584a Fortenbaugh (= PORFIRIO, *Sull'astinenza dalle carni*, 2.29 sg.); PAUSANIA, 1.24.4, 1.28.10; ELIANO, *Varia Historia*, 8.3; ESICHIO, *s.v.* «Βουτύπον»; *Suda*, *s.vv.* «Βουφόνια», «Θαύλων»; DURAND, *Sacrifice* cit., pp. 43-87 (rappresentazioni su vasi a figure nere); BURKERT, *Homo necans* cit., pp. 136-43.

dalla civiltà della caccia a quella dell'agricoltura, passando attraverso la pastorizia[167]. Possiamo forse aggiungere che le pratiche e le credenze dei popoli cacciatori sembrano essere particolarmente tenaci. Molti casi paralleli considerati da Meuli sono tratti dalle descrizioni moderne di popoli siberiani e artici, e chiare tracce di una credenza nel Signore (o Signora) degli animali, a cui i cacciatori offrivano le ossa della loro preda, sopravvivono nell'Europa occidentale fino ai nostri giorni. E poiché la caccia si svolge in luoghi selvaggi, lontano dalla società e dalla civiltà, le sue pratiche sono forse meno soggette a cambiamenti veloci. Inoltre, il suo alto prestigio, anche tra contadini e pastori, potrebbe spiegare la sopravvivenza di alcune di queste usanze malgrado le profonde trasformazioni sopraggiunte nelle strutture sociali[168].

D'altro canto, le osservazioni di Burkert sul ruolo dello spargimento di sangue in relazione ai sensi di colpa e di *Angst* non possono essere accettate nella loro totalità. Il problema piú importante a questo riguardo è l'assoluta mancanza di testimonianze sui sentimenti di colpa e di paura provati dai Greci antichi durante i sacrifici. Al contrario, i vasi greci collegano spesso il sacrificio all'idea di festività, di celebrazione e di benedizione[169] Il rituale delle Διπολίεια non può colmare questa lacuna, dal momento che esso rappresenta comunque un caso davvero singolare. L'esistenza di un mese chiamato Βουφονιών, «uccisore di buoi», nell'Eubea, nelle sue colonie e nelle isole circonvicine suggerisce un rituale alquanto antico, per quanto poco diffuso[170] Tuttavia, nella sua forma storicamente attestata, il rituale si rivela effettivamente piuttosto recente, visto che presuppone lo sviluppo delle norme di giustizia attiche. Inoltre, come dimostra la cerimonia stessa, il protagonista era un bue da aratro, la cui uccisione era considerata un delitto ad Atene[171] Secondo Meuli, l'aratro sarebbe entrato solo in un secondo tempo tra gli elementi della cerimonia, ma si tratta senz'altro di una sua cattiva interpretazione[172] È soltanto il ruolo cosí

[167] La questione è sollevata da HENRICHS, *Gott* cit., p. 143.

[168] Sul Signore (o Signora) degli animali: J. BREMMER, *The Early Greek Concept of the Soul*, Princeton 1983, p. 129 (con bibliografia esaustiva); inoltre L. SCHMIDT, *Die Volkserzählung*, Berlin 1963, pp. 113-44.

[169] Come è stato convincentemente dimostrato da PEIRCE, *Death* cit. Tuttavia, Peirce dimentica che la maggior parte delle sue testimonianze sono basate su fonti iconografiche con temi prevalentemente dionisiaci: una visione equilibrata del sacrificio greco deve tener conto anche delle altre fonti, altrimenti il quadro finale risulterà sempre sfocato.

[170] Cfr. Caristo (*IG*, XII, 9.207), Calcidica (*SEG*, XXXVIII, 671), Delo (*IG*, XI, 2.203a; *SEG*, XXXV, 882) e Tino (*IG*, XII, 5.842).

[171] ARISTOSSENO, fr. 29 Wehrli (Pitagora evitava di mangiare la carne dei buoi da aratro); ELIANO, *Varia Historia*, 5.14; COLUMELLA, 6.praef.7; scolî a *Odissea*, 12.353; cfr. anche ARATO, 131 sg.; OVIDIO, *Metamorphoses*, 15.120-42, 15.470.

[172] MEULI, *Gesammelte Schriften* cit., p. 1005.

vitale del bue da aratro nella società ateniese e il suo «grado d'intimità» con il contadino a trasformare l'uccisione dell'animale in un rituale elaborato: questo è anche il motivo per cui i Greci non consumavano la carne dei cavalli nei banchetti sacrificali; proprio come gli inglesi, ancora oggi, esportano i loro vecchi cavalli in Belgio perché possano essere uccisi e mangiati sul continente. Non è dunque un caso che si siano trovate pochissime ossa equine perfino tra gli scarti degli insediamenti preistorici[173] Teofrasto, inoltre, osserva esplicitamente che questo rituale cosí elaborato era stato introdotto per permettere alla gente di mangiare la carne di bue[174]. L'espansione della *polis* ateniese, tuttavia, che richiedeva il sacrificio di numerosi buoi per sfamare la gente nei banchetti abbinati alle festività cittadine – Isocrate ci parla di processioni sacrificali composte da trecento buoi[175] –, fece dimenticare quell'antica deferenza verso il bue da aratro, che un'Atene molto piú piccola deve aver provato ancora nei primi tempi della sua storia. Non c'è dunque da meravigliarsi se già Aristofane nelle *Nuvole* considera i Βουφόνια una tradizione arcaica[176]. In definitiva, non bisognerebbe trarre conclusioni di portata generale sulla concezione dell'uccisione sacrificale in Grecia basandosi su questo particolare rituale[177]

Per finire, Jean-Pierre Vernant (n. 1914), in esplicito contrasto con Burkert e Meuli, ha sostenuto due punti importanti[178] Innanzitutto, i riti sacrificali greci non possono essere paragonati ai rituali di caccia, ma devono essere interpretati nel loro contesto, cioè nel sistema della religione greca. In secondo luogo, l'uccisione della vittima è organizzata in modo tale da essere distinta nettamente da un delitto di assassinio e la violenza ne sembra esclusa. Per quanto riguarda la prima tesi, Vernant e i suoi allievi hanno esaminato con un certo successo i presupposti ideologici del sacrificio greco, soprattutto il suo significato politico cosí come si manifesta nel

[173] Sulle ossa di cavalli: STANZEL, *Die Tierreste* cit., p. 69.

[174] TEOFRASTO, fr. 584a.

[175] ISOCRATE, *Areopagitico*, 29. Sul numero dei buoi sacrificati durante le festività cittadine cfr. SCHMITT PANTEL, *La cité au banquet* cit., pp. 140-42.

[176] ARISTOFANE, *Nuvole*, 984 sg.

[177] Cosí, giustamente, HENRICHS, *Gott* cit., pp. 153-60, con una lucida trattazione del rituale; cfr. anche D. OBBINK, *The Origin of Greek Sacrifice: Theophrastus on Religion and Cultural History*, in W. W. FORTENBAUGH e R. W. SHARPLES (a cura di), *Theophrastean Studies*, New Brunswick - London 1988, pp. 272-95; M. KATZ, *Buphonia and Goring Ox: Homicide, Animal Sacrifice, and Judicial Process*, in R. ROSEN e J. FARRELL (a cura di), *Nomodeiktes. Greek Studies in Honor of Martin Ostwald*, Ann Arbor 1994, pp. 155-78.

[178] Cfr. J.-P. VERNANT, *Théorie générale du sacrifice et mise à mort dans la «thysia» grecque*, in J. RUDHARDT e O. REVERDIN (a cura di), *Le sacrifice dans l'antiquité* = «Entretiens Hardt», XXVII (1981), pp. 1-21 (cfr. anche il dibattito relativo all'intervento di Vernant, pp. 22-39), di cui esiste una traduzione inglese (senza il dibattito) in VERNANT, *Mortals and Immortals* cit., pp. 290-302 (per l'opposizione di Vernant alle tesi di Meuli e di Burkert cfr. pp. 279 e 291 sg.). Cfr. anche ID., *Mythe et religion en Grèce ancienne*, Paris 1990, pp. 69-88.

rifiuto specifico delle sette orfiche e pitagoriche di effettuare sacrifici: si tratta, infatti, di gruppi che agivano in netta opposizione con i valori della *polis*[179]. I collaboratori di Vernant hanno anche avuto il merito di mettere in risalto l'importanza che ha lo studio delle rappresentazioni di sacrifici nella pittura vascolare attica per una piú profonda comprensione del loro significato[180]

Persuade molto meno l'attacco di Vernant all'interpretazione fornita da Burkert dell'uccisione e del senso di disagio che ne deriva come centro di gravità del sacrificio. Lo studioso nota da sé che i rituali, i miti e le rappresentazioni badano minuziosamente a evitare ogni riferimento all'uccisione della vittima sacrificale: in questo modo, i Greci cercavano di rimuovere gli elementi di violenza e *sauvagerie* dai loro sacrifici, in modo da differenziarli dall'assassinio. Vernant si spinge addirittura a impiegare l'espressione di «*mensonge* [!] *par omission*» a proposito del tentativo greco di dissimulare una realtà all'apparenza cosí spiacevole[181]. I suoi argomenti principali a sostegno di questa tesi sono duplici. Innanzitutto, se i Greci avessero avvertito una qualsiasi forma di disagio dinanzi ai sacrifici animali, essi si sarebbero anche rifiutati di rappresentare i sacrifici umani. Ma quando sui vasi viene raffigurata l'uccisione di Polissena sull'altare, vediamo schizzare il suo sangue, mentre mai ci è dato vedere quello delle vacche o delle pecore. In secondo luogo, Vernant si rifiuta di dare al sacrificio un significato diverso da quello fornito dai Greci stessi. Entrambe queste argomentazioni riescono poco convincenti. Che cosa sarebbero divenute l'antropologia sociale o la sociologia se avessero accettato solo i significati esplicitamente evocati dalle società studiate? Ma neanche il primo ragionamento di Vernant è persuasivo. Le rappresentazioni di sacrifici umani concernono solo i personaggi mitologici e raffigurano un'offerta mostruosa e non un omaggio gradevole.

Inoltre, proprio il fatto che i Greci cercassero di distinguere il sacrificio da qualsiasi altro atto omicida implica già un certo disagio rispetto al rituale, come ci viene confermato anche da altre indicazioni. Nel mito eziologico delle Διπολίεια, l'uccisore del bue è un non appartenente alla società ateniese e certo giova notare che i Greci, alla stregua dei Romani e di altri popoli, non ebbero un termine speciale per «sacrificio», ma impiegarono

[179] Cfr. M. DETIENNE, *Les jardins d'Adonis*, Paris 1972, pp. 71-114 [trad. it. Torino 1975], e ID., *Dionysos* cit., pp. 161-217; inoltre DETIENNE e VERNANT, *La cuisine* cit.

[180] Cfr. DURAND, *Sacrifice* cit.; inoltre K. BERGER, *Tieropfer auf griechischen Vasen*, Diss. Würzburg 1988; PEIRCE, *Death* cit.; F. T. VAN STRATEN, *Hierà kalà. Images of Animal sacrifice in Archaic & Classical Greece*, Leiden 1995 (il miglior studio iconografico disponibile, ma uscito troppo tardi per essere preso in considerazione).

[181] VERNANT, *Théorie* cit., p. 9.

un'espressione eufemistica basata sul verbo «fare». Va altresí osservato che il Rigveda indiano usa solo allusioni velate per esprimere l'uccisione sacrificale[182] Senza l'ancestrale esistenza di sentimenti contrastanti riguardo all'uccisione sacrificale sarebbe difficile spiegare perché riformatori o contestatori delle pratiche religiose, quali Zoroastro in Persia, Buddha in India ed Empedocle in Grecia abbiano tutti condannato il sacrificio animale[183] Sembra dunque che l'uccisione sacrificale abbia generato, se non sentimenti di paura e di *Angst*, almeno un certo disagio in numerose culture. Nella Grecia antica, questo disagio si svela solo nei rituali che concernono gli animali vicini all'uomo, come il bue da aratro, e solo nelle sette piú sensibili, come gli orfici e i pitagorici[184]

3.7. Greci, Ebrei, cristiani.

Cosa sappiamo, dunque, sulla storia e la funzione del sacrificio nella Grecia antica? Di recente, Jonathan Smith ha messo ancora una volta in evidenza che il sacrificio non veniva praticato dai popoli cacciatori «primitivi», ma sembra nascere con la domesticazione degli animali. Perciò, nell'area egea, la pratica del sacrificio non può risalire oltre il settimo millennio a. C.[185] D'altro canto, nell'uccisione e nel trattamento delle loro vittime coloro che erano stati cacciatori conservarono, naturalmente, le loro piú antiche usanze e tecniche, come gli studi di Meuli hanno convincentemente dimostrato. Resta però la difficoltà di tracciare in maniera piú precisa lo sviluppo cronologico della cerimonia sacrificale greca, dal momento che i primi popoli indoeuropei non avevano un termine specifico per il sacrificio[186] Di conseguenza si sa molto poco sui riti sacrificali celebrati dai popoli protogreci prima che invadessero la Grecia, probabilmente all'inizio del secondo millennio a. C. Pochissimo si sa, inoltre, sul tipo di sacrificio praticato in Grecia al tempo in cui gli invasori indoeuropei vi giunsero. Ignoriamo, addirittura, se i Minoici celebrassero il rituale di bru-

[182] CASABONA, *Recherches* cit., pp. 301-4 (greco ἔρδω e latino *facio*); VAN DEN BOSCH, *The Apri Hymns* cit., p. 170.

[183] Su Zoroastro e Buddha: G. WIDENGREN, *Religionsphänomenologie*, Berlin 1969, pp. 326 sg. Su Empedocle: PARKER, *Miasma* cit., pp. 299 sg.

[184] Cfr. la critica di C. GROTTANELLI, *Uccidere, donare, mangiare: problematiche attuali del sacrificio antico*, in GROTTANELLI e PARISE, *Sacrificio* cit., pp. 21 sg.

[185] Cfr. J. Z. SMITH, *The Domestication of Sacrifice*, in HAMERTON-KELLY (a cura di), *Violent Origins* cit., pp. 202-5. Sull'Egeo: J. F. CHERRY, *Pastoralism and the role of animals in the pre- and protohistoric economies of the Aegean*, in C. R. WHITTAKER (a cura di), *Pastoral Economies in Classical Antiquity* = «Proceedings of the Cambridge Philological Society», suppl. XIV (1988), pp. 6-34.

[186] Cfr. BENVENISTE, *Le vocabulaire* cit., pp. 223-31.

ciare le carni dell'animale[187] La prima descrizione particolareggiata di un rito sacrificale normativo si ritrova in Omero: ma, per quanto la sua descrizione sia in questo caso di tipo piuttosto formulare, «il suo linguaggio non risulta particolarmente arcaico»[188] È probabile, dunque, che il rituale sacrificale greco abbia assunto la sua forma definitiva solo relativamente tardi.

La cronologia evolutiva del sacrificio non spiega, naturalmente, le sue origini. La comparazione con alcune tribú dedite alla pastorizia ci mostra che gli animali domestici erano considerati cosí preziosi per il sostentamento della comunità che li si poteva mangiare solo nel contesto «controllato» del rituale[189] Dopo l'introduzione di un certo numero di restrizioni, è probabile che gli animali selvatici non siano piú stati ritenuti degni di essere offerti alla divinità; di conseguenza, li si escluse dai sacrifici, anche se alcune eccezioni potevano sopravvivere: nel santuario di Artemide a Calapodi, gli scavi hanno riportato alla luce le ossa di cinghiali e daini; altri resti di daini sono stati trovati nel Cabirio di Tebe e nell'Ereo di Samo. Le fonti epigrafiche come ad esempio i calendari sacrificali non menzionano né prescrivono mai l'impiego di animali selvatici, per cui una possibile spiegazione di queste scoperte archeologiche sarebbe l'eventualità di una ricca caccia. Abbiamo comunque una testimonianza letteraria del sacrificio di animali selvatici: nelle *Ciprie* Artemide mette un daino al posto dell'infelice Ifigenia. Va anche ricordato che nell'antica Israele, in cui i bovini, le pecore e le capre rappresentavano, come in Grecia, le normali vittime sacrificali, gli scavi hanno rivelato che accidentalmente potevano essere sacrificati dei daini. Evidentemente, il margine di accettabilità riguardo le vittime era piuttosto elastico e le prede venatorie piú popolari potevano essere incluse nei sacrifici[190]

Una volta stabiliti i principî normativi del sacrificio, la struttura simbolica ed economica del mondo greco deve aver spinto i celebranti a introdurre un certo numero di distinzioni: per esempio tra vittime dal pelo bianco o nero, tra maschi e femmine, tra animali preziosi o meno preziosi. Tuttavia, l'assenza di una casta sacerdotale di tipo professionale impedí

[187] N. MARINATOS, *Minoan Sacrifical Ritual: Cult, Practice and Symbolism*, Stockholm 1986; ID., *The Imagery of Sacrifice: Minoan and Greek*, in HÄGG e altri, *Early Greek Cult Practice* cit., pp. 9-20; B. BERGQUIST, *The Archaeology of Sacrifice: Minoan-Mycenean versus Greek*, *ibid.*, pp. 21-34.

[188] G. S. KIRK, *The Iliad: A Commentary*, I, Cambridge 1985, p. 100.

[189] Cfr. HOUSTON, *Purity* cit., p. 187, in cui vengono paragonati i Nuer, i Kachin e gli Ebrei.

[190] Sugli animali selvatici: STANZEL, *Die Tierreste* cit., p. 56 (cinghiale), 90, 159 sg. (daino); J. BOESSNECK, *Die Tierknochenfunde aus dem Kabirenheiligtum bei Theben (Böotien)*, München 1973, tab. 16; BOESSNECK e VON DEN DRIESCH, *Knochenabfall* cit., p. 41. Su Israele: HOUSTON, *Purity* cit., pp. 148 sg.

che questi tentativi di riflessione e di sistematizzazione si trasformassero in un rigido e complicato sistema di regole, come capitò invece nell'antica Israele.

Se, per i Greci, lo scopo principale dei sacrifici era comunicare con le divinità, il carattere «primitivo» di tale comunicazione è ancora difficile da accettare per gli interpreti moderni. Per Meuli il sacrificio altro non era che un'uccisione rituale; per Burkert la partecipazione comune all'uccisione rituale aveva portato alla nascita della comunità; per Vernant, invece, il sacrificio era fondamentalmente concepito in funzione del nutrimento[191] Quel che colpisce in queste esegesi moderne è l'approccio prevalentemente «secolare», riduzionistico, che non tiene praticamente conto dei fini esplicitamente dichiarati dai Greci stessi e cerca di ridurre il sacrificio a una formula univoca e chiara. Certo, il sacrificio era un'uccisione rituale, rinforzava il senso di comunità e si effettuava per mangiare. Ma, ed è questo l'oggetto della nostra dimostrazione, è anche vero che il sacrificio è molto piú di questo. È anche, per esempio, un'occasione per ostentare la propria forza fisica, i propri privilegi sociali, per partecipare a un pasto festivo, per mostrare i confini del gruppo e, innanzitutto, per mettersi in contatto con gli dèi. Un atto rituale che occupi un ruolo centrale nella comunità non può non avere significati economici, politici, sociali, culturali, oltre quelli prettamente religiosi[192] Una delle principali sfide per chi cerchi in futuro di esaminare da vicino il rito sacrificale nella Grecia antica sarà quella di dimostrare la ricchezza e la complessità di tutti questi significati, senza cadere nella tentazione di ridurre il fenomeno a una formula semplice, per quanto seducente possa essere.

Concluderemo dunque dando un breve sguardo ai rituali piú affini al sacrificio greco. Le maggiori affinità ci vengono fornite probabilmente dal Vecchio Testamento, il libro piú prodigo di descrizioni particolareggiate di riti sacrificali dell'antichità. Anche in questo caso troviamo le stesse tecniche di uccisione e la stessa distinzione tra animali commestibili e non commestibili, anche se espressa nel gergo purificatorio del puro e dell'impuro[193]. A differenza però dei Greci, le dotte speculazioni della casta sacerdotale hanno dato il via a un vero e proprio sistema in cui vengono contemplati tutti gli animali conosciuti. Le nostre fonti principali a questo pro-

[191] VERNANT, *Théorie* cit., p. 26.

[192] L'impossibilità di ridurre il sacrificio greco a una semplice formula è stata già considerata da J. GOULD, *On making sense of Greek religion*, in P. E. EASTERLING e J. V. MUIR (a cura di), *Greek Religion and Society*, Cambridge 1985, pp. 16-19.

[193] Per una buona analisi cfr. A. HULTGARD, *The burnt-offering in early Jewish religion: sources, practices and purpose*, in LINDERS e NORDQUIST (a cura di), *Gifts to the Gods* cit., pp. 83-92.

posito sono il *Levitico* e il *Deuteronomio*[194]. È tuttavia chiaro che le classifiche stilate dai sacerdoti erano basate fondamentalmente sulle idee tradizionali riguardo l'accettabilità delle diverse specie animali: a proposito per esempio dei maiali, gli Ebrei si limitarono a codificare un'usanza che era anche diffusa nei paesi vicini. Le conoscenze limitate che abbiamo sulla società ebraica del primo millenio a. C. non ci permettono di definire con precisione la funzione del sacrificio nella vita quotidiana di questo popolo. Si dà, però, una differenza capitale tra la società greca e quella ebraica: per gli Ebrei, la purezza del sacrificio divenne un'importante garanzia di fronte al loro unico Dio, mentre qualsiasi straniero poteva partecipare al sacrificio greco[195]

Infine, spinti dall'esigenza di predicare la buona novella, gli Ebrei seguaci del Cristo dovettero abbandonare il criterio di cibo puro e non puro e, quindi, la pratica sacrificale ebraica. Questo significò dunque la fine della distinzione tra Ebrei e Gentili e, nel contempo, creò la necessità di stabilire nuovi confini tra cristiani e non cristiani. I primi cristiani di Corinto, secondo la testimonianza di una lettera di Paolo[196], dibattevano ancora se fosse loro permesso mangiare «le carni offerte agli idoli» senza prendere parte al sacrificio pagano. Tali scrupoli non rappresentarono piú un problema per i cristiani delle generazioni successive: essi, infatti, rifiutarono i sacrifici e sancirono la tradizione giunta fino a noi. Perciò, quando i cristiani presero il potere sotto l'egida di Costantino, il sacrificio pagano divenne immediatamente oggetto dei loro attacchi. Nel 341 d. C. l'imperatore Costanzo II cercò di mettere fuori legge «la follia del sacrificio» e nel 392 Teodosio e i suoi coimperatori cercarono di nuovo di impedirne la pratica[197] Alla fine, sacerdoti e credenti pagani furono incapaci di resistere alle pressioni dei cristiani: nel VII secolo gli ultimi antichi fuochi degli altari pagani vennero definitivamente spenti[198]

4. *Conclusione.*

Nella concezione greca, la comunicazione con il divino non obbediva agli stessi nostri principî. Per quanto riguarda la preghiera, la divinazione

[194] *Levitico*, 11; *Deuteronomio*, 14.

[195] La bibliografia sul regime alimentare ebraico è immensa. Cfr. il recente saggio di R. LANE FOX, *The Unauthorized Version*, New York 1991, pp. 78-84; HOUSTON, *Purity* cit., *passim*.

[196] *I Corinzi*, 8.

[197] Cfr. *Codex Theodosianus*, 16.10.2, 16.12.

[198] Cfr. C. GROTTANELLI, *Appunti sulla fine dei sacrifici*, in «Egitto e Vicino Oriente», XII (1989), pp. 175-92; K. W. HARL, *Sacrifice and Pagan Belief in Fifth and Sixth-century Byzantium*, in «Past & Present», CXXVIII (1990), pp. 7-27.

e il sacrificio, tale differenza dipende da diverse circostanze. Innanzitutto, il cristianesimo aveva spinto la distinzione tra Dio e i credenti al punto che questi ultimi erano addirittura chiamati «schiavi di Dio», sia nel Nuovo Testamento che nella prima letteratura cristiana. Questa posizione di assoggettamento era in contrasto con l'attitudine greca, affabile ma cosciente di sé, nei confronti degli dèi. Inoltre, anche se molti abitanti del Vecchio e del Nuovo Mondo consultano veggenti e leggono gli oroscopi, la divinazione non occupa piú un posto ufficiale nella vita pubblica e non viene ritenuta affidabile dagli individui per cosí dire piú illuminati. La società moderna è infatti riuscita a eliminare molte delle incertezza del mondo antico. D'altronde, gli stati moderni non hanno bisogno degli dèi nei casi di disaccordi troppo aspri e hanno trovato altri modi di risolvere le tensioni, per esempio attraverso l'istituzione di comitati o il ricorso ad arbitrati. Infine, sebbene l'agricoltura fosse già praticata da millenni nell'area del Mediterraneo, l'eredità della cultura dei cacciatori era ancora abbastanza forte da influenzare le pratiche sacrificali greche, che, a loro volta, erano state la conseguenza di un processo di domesticazione degli animali pienamente riuscito.

È impossibile in un solo saggio scandagliare in profondità i modi in cui i Greci comunicavano con le divinità. Ci siamo concentrati sul sacrificio in quanto aspetto estraneo alla religione moderna. Ma anche la preghiera e la divinazione sembra fossero impiegate diversamente da noi: la religione greca, infatti, differiva dalla nostra molto piú di quanto noi, moderni ammiratori dell'antichità, forse crediamo.

LUIS VEGA REÑÓN

La dimostrazione

> È giusto riconoscere che i Greci hanno praticato le scienze matematiche con enorme precisione di ragionamento e hanno trasmesso al genere umano i modelli dell'arte della dimostrazione.
>
> LEIBNIZ, *Nuovi saggi sulla conoscenza*, I, 4, II, § 12.

1. *Il linguaggio della dimostrazione.*

I nostri termini *dimostrare* e *dimostrazione* si prestano a un'ampia varietà di impieghi a seconda dei diversi contesti. Se, infatti, vi è una convergenza di significati verso l'accezione generica di «mostrare», «mettere in evidenza», è anche vero che all'interno di questa comune area semantica si osserva un ampio spettro di differenze. Si pensi, in primo luogo, al significato di «esibire» o di «segnalare qualcosa» in maniera relativamente diretta e manifesta, per il tramite di azioni, gesti o altre segnalazioni pratiche, come per esempio nelle seguenti frasi: «lo spiegamento della flotta rappresentò una *dimostrazione* di forza»; «i grafici *dimostrano* il nostro volume di affari». Inoltre, essi vengono impiegati complementarmente nell'accezione di «dichiarare» o «stabilire che qualcosa si dà o meno» in modo piú discorsivo e articolato, tramite il ricorso a indizi, argomenti, prove ed esperimenti. Tale è il caso delle seguenti frasi: «il resoconto del pubblico ministero *dimostrò* che si era trattato di un omicidio»; «l'esperimento del prisma di Newton *dimostrò* che la sua ipotesi sulla luce era fondata». Esiste infine, tra queste ultime accezioni, quella che implica l'idea di «provare qualcosa» in maniera forte e definitiva, secondo una coerenza logica ed epistemologica molto maggiore: essa consiste in una «dimostrazione rigorosa», quale è quella indicata dall'abbreviazione «CVD» (Come Volevasi Dimostrare) con cui si corona la deduzione di un teorema matematico.

Tale varietà di impieghi ha anche fatto della *dimostrazione* un vero e proprio nido di problemi. Oggi, com'è noto, il dominio dell'argomentazione in generale e lo studio di certi tipi di prova in particolare (per esempio l'inferenza scientifica e la dimostrazione matematica) hanno riacquistato nuovo vigore, per cui ci riescono familiari non solo le questioni relative alle condizioni e al contesto opportuno in cui impiegare l'una o l'altra forma di dimostrazione, ma anche il problema delle relazioni tra la retorica della

persuasione, la forza relativa delle prove e il potere di convinzione o la cogenza razionale di una dimostrazione rigorosa.

È possibile scorgere in tutta questa varietà di procedure dimostrative e nella nostra sensibilità verso questi problemi il segno di quel livello di raffinatezza e di sviluppo discorsivo a cui è giunta la nostra cultura. Resta comunque il fatto che gli antichi Greci avevano già padroneggiato le arti della persuasione e della prova con una maestria forse pari alla nostra. Aristotele, ad esempio, aveva già riconosciuto la necessità di commisurare il rigore della prova all'oggetto e al proposito della ricerca[1]: non saper discernere tra le cose che richiedono una dimostrazione conclusiva e quelle che non necessitano di un tale tipo di prova, indicava a suo parere mancanza di attitudine intellettiva[2] D'altronde, il nostro concetto tradizionale di dimostrazione, come ricorda Leibniz, ha radici tutte greche: uno dei lemmi fondamentali della scienza moderna, il «more geometrico», sarebbe per esempio inimmaginabile senza l'opera di Euclide. Ma il nostro debito nei confronti delle scienze greche non si limita a questo, soprattutto se si presta fede alle opinioni di un logico della tempra di E. W Beth o al parere di uno storiografo della logica come A. Dumitriu, secondo i quali la teoria aristotelica degli *Analitici* ha esercitato un influsso continuo e duraturo sulla filosofia della scienza. Ancor oggi, tra l'altro, i nostri dubbi e i nostri problemi in questa materia si ricollegano a certe difficoltà già allora avvertite – per esempio, riguardo le possibilità e i limiti presenti nell'applicazione della dimostrazione sistematicamente conclusiva in diversi ambiti scientifici, interni o esterni alla matematica –; o sorgono nell'affrontare certe questioni familiari ai Greci – per esempio, la natura «costruttiva» o «contemplativa» delle prove matematiche (già oggetto di dibattito nell'Accademia platonica), la giustificazione del presunto carattere incontrovertibile della dimostrazione propriamente detta. In breve, ai Greci si devono, tra le altre cose, le prime discussioni sul significato cognitivo della *dimostrazione rigorosa* nonché i primi tentativi per stabilirne le regole: ci viene da loro il nobile fascino che desta in noi l'idea di necessità razionale.

Date queste premesse, non c'è dunque da meravigliarsi se la polisemia del nostro *dimostrare* si ritrova, con le dovute sfumature, anche nel suo antico corrispettivo greco, δείκνυμι. Δείκνυμι, infatti, presenta due accezioni particolarmente significative in questo contesto: quella di «mostrare qualcosa» e quella di «provare che qualcosa si dà». La prima può implicare l'idea sia di «far vedere» o di «porre davanti agli occhi»[3] sia di «comunica-

[1] ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, 1098a27-29.
[2] ID., *Metafisica*, 1006a5 sgg.
[3] PLATONE, *Cratilo*, 430e.

re» o «far conoscere qualcosa per il tramite del linguaggio»[4]. La seconda invece rimanda al significato di «provare genericamente»[5] o, piú specificamente, di «dimostrare un teorema» e «fondare una deduzione logicamente conclusiva a partire da una proposizione»[6] Questo è il significato in cui δείκνυμι viene caratteristicamente impiegato negli *Elementi* di Euclide: «ὅπερ ἔδει δεῖξαι (δειχθῆναι)», «come volevasi *dimostrare*», è la formula che, dopo il III secolo a. C., suggella l'argomentazione canonica di una dimostrazione matematica (gli editori alessandrini l'abbrevieranno a volte in «οι» [CVD]). I Greci avevano il senso delle implicazioni che comporta la cogenza della dimostrazione cosí intesa. Se però ogni dimostrazione implicava ai loro occhi il far vedere, il far sapere o il provare che qualcosa si dà o meno, essi sapevano che non tutti i tipi di argomentazione intuitiva o di prova discorsiva potevano ambire allo statuto di necessità razionale e possedere la forza conclusiva che è specifica della dimostrazione rigorosa: capace pertanto di fondare definitivamente una conoscenza, sottraendola all'assalto di qualsiasi controprova.

La polisemia di δείκνυμι si trasmette ai suoi composti (ἀποδείκνυμι, ἐνδείκνυμι, ἐπιδείκνυμι e cosí via). Tra questi, i termini ἀποδείκνυμι e ἀπόδειξις meritano tutta la nostra attenzione. È probabile che, all'origine, essi aggiungessero a δείκνυμι e δεῖξις la sfumatura di «presentare», «mettere in luce» o «rendere pubblico»: «questa è la presentazione (ἀπόδειξις) delle indagini svolte da Erodoto di Alicarnasso»[7]. In ogni caso, al pari del verbo semplice, ἀποδείκνυμι si presta a una duplice accezione: quella di «mostrare» o «far conoscere qualcosa» e quella, piú discorsiva, di «provare» o «far sapere che qualcosa si dà». Per esempio, Socrate dice: «come, Ippia, non ti sei ancora accorto che dimostro (ἀποδεικνύμενος) continuamente quanto considero giusto?» «In che cosa consiste, dunque, la tua argomentazione?», domanda Ippia. E Socrate, sciogliendo l'equivoco: «lo dimostro (ἀποδείκνυμι) non con le argomentazioni ma nella pratica»[8]. Anche Platone impiega ἀποδείκνυμι nel significato generico di provare e come alternativa stilistica a ἀποφαίνω e ἐπιδείκνυμι (che vogliono normalmente dire «manifestare», «dichiarare» o «mostrare»)[9]: si danno tuttavia dei casi in cui il filosofo se ne serve nella sua valenza discorsiva. Allora, ἀπόδειξις assume un significato prevalentemente dimostrativo (in *Teeteto* 162e, per

[4] ESCHILO, *Prometeo*, 458.
[5] Cfr. ARISTOFANE, *Rane*, 1261; PLATONE, *Ippia Maggiore*, 288b; ID., *Menone*, 84a; DEMOSTENE, 21.21.
[6] ARISTOTELE, *Analitici secondi*, 90b34.
[7] ERODOTO, 1.1.
[8] SENOFONTE, *Memorabili*, 4.4.10.
[9] Cfr. PLATONE, *Parmenide*, 129b-130a.

esempio, il termine designa la prova conclusiva del geometra in contrasto con l'argomentazione prettamente persuasiva o plausibile del sofista; una glossa di Stobeo potrebbe suggerire la presenza in Archita 35 B 4 di un'attestazione precedente del termine nel suo significato matematico). È stato però Aristotele a forgiare l'uso tecnico di ἀπόδειξις e ἀποδείκνυμι per distinguere l'idea di dimostrazione rigorosa. Se infatti il discorso che dichiara l'esistenza di qualcosa si chiama ἀπόφασις, quello che spiega perché quel qualcosa è cosí e stabilisce che non può essere altrimenti si definisce ἀπόδειξις. Naturalmente, questa accezione del termine, determinata in relazione con il programma ufficiale della scienza dimostrativa quale è espresso negli *Analitici*, non esclude altri suoi impieghi meno sistematici o conclusivi – Aristotele stesso se ne serve a volte per designare altre forme di prova deduttiva sia nell'*Organon* che altrove; e, addirittura, cerca di precisarne la controparte prammatica e volta alla convinzione nella figura dell'ἀπόδειξις retorica. Tuttavia, la specializzazione del termine ἀπόδειξις nella sua accezione canonica di dimostrazione rigorosa e logica, non solo si conserverà nella tradizione peripatetica, ma risorgerà parallelmente nel λόγος ἀποδεικτικός della scuola stoica. Per quanto riguarda il linguaggio matematico, ἀποδείκνυμι può essere a volte impiegato in alternativa a δείκνυμι con lo stesso significato di vera e propria dimostrazione canonica (per esempio, nel preambolo della lettera di Archimede a Eratostene sul metodo «meccanico», compaiono ἀπόφασις e ἀπόδειξις per indicare rispettivamente la distinzione tra il mero enunciato di una proposizione geometrica e la sua dimostrazione effettiva).

Tale linguaggio della dimostrazione si rivela solo una parte del ricco lessico greco relativo alle prove. La ricchezza e la versatilità del vocabolario greco dei secoli VI-III a. C. in relazione all'uso delle prove sono considerevoli – e sorprendenti in confronto alla povertà della lingua omerica a questo proposito. I Greci del periodo classico non solo distinguevano tra diversi tipi di prove ed elementi di giudizio, ma erano anche consapevoli dei diversi gradi di convinzione che potevano corrispondervi. A parte δείκνυμι e i suoi composti e affini, esistono altri termini atti a designare i seguenti aspetti discorsivi:

a) diversi tipi di prove e modi di mettere alla prova: dalla confutazione (ἔλεγχος)[10] alla verifica su una pietra di paragone (βάσανος)[11], dalle deduzioni congetturali basate sui sintomi (τέκμαρσις)[12] ad altre forme del confronto dialettico (per esempio, la *reductio* eleatica, l'elenco socratico, la dialettica platonica e aristotelica);

[10] ERODOTO, 2.23.
[11] TEOGNIDE, 4.17; PINDARO, *Nemee*, 8.20.
[12] *Corpus Hippocraticum*, *De ratione victus acutorum morborum*, 2.

b) diversi gradi di evidenza o diversi elementi della prova: dalla testimonianza (μαρτύριον[13]) al convincimento (ἔλεγχος[14]; βάσανος, nel senso di deposizione sotto tortura[15]), a numerosi altri indizi, sintomi e prove discorsive rappresentati dai diversi impieghi di σημεῖον e τεκμήριον;

c) diversi gradi di portata ed efficacia di ciò che si è inferito o addotto in una prova: πιθανόν, se persuasivo e convincente; οἰκόν, se verosimile e probabile; ἔνδοξον, se dialetticamente plausibile; ma anche la cogenza logica di una proposizione desunta necessariamente, ἐξ ἀνάγκης, o presunta come possibile, εἰ δυνατόν, senza dimenticare la *reductio ad absurdum* (ἄτοπον), o *ad impossibile* (ἀδύνατον).

2. *L'universo delle prove.*

Attraverso il vocabolario impiegato dai Greci nelle dimostrazioni ci è consentito affacciarci sul loro immenso e affascinante universo delle prove. A prima vista, colpisce la varietà di impieghi e di contesti discorsivi che lo caratterizza: orazioni politiche e forensi destinate alla «seduzione», persuasione e convincimento dell'uditorio; elementi di prova empirici o plausibili adottati da storiografi e medici; affinati argomenti dialettici in grado di dirimere questioni cosmologiche e, piú in generale, filosofiche; dimostrazioni puntuali e rigorose, e non solo prove informali e intuitive, adoperate in modo particolare dai matematici. Questa varietà, tuttavia, non comporta – almeno per quanto riguarda la civiltà classica del VI-IV secolo a. C. – l'esistenza di vere e proprie giurisdizioni scientifiche, di pratiche professionali rivolte specificamente a un solo ramo del sapere, di metodi dimostrativi nettamente specializzati. I Greci di questo periodo, com'è ovvio, cercano di argomentare le proprie questioni nel modo piú convincente ed efficace. Ciascuno, nelle numerose discussioni e controversie del tempo, fa valere le sue ragioni, tenta di sconfiggere, o quanto meno di espugnare, la tesi contraria con le armi della dialettica. Malgrado ciò, le loro intenzioni non sempre corrispondono all'oggettiva forza delle argomentazioni. Di regola, medici, oratori e filosofi si rivelano molto piú taglienti nel confutare la tesi opposta che nel giustificare la propria. Solo nel campo della matematica – e specialmente della geometria – si impone un altro modo di argomentare: non piú sulla falsariga di confronti dialettici, ma impron-

[13] ERODOTO, 8.55; TUCIDIDE, 1.33.
[14] LISIA, 152.26; TUCIDIDE, 1.135.
[15] ANTIFONTE, 1.12; ISEO, 8.17.

tato a una logica cogente sia nella dimostrazione diretta di un teorema che in quella indiretta, basata sulla *reductio ad absurdum* dell'ipotesi alternativa (e quindi da contraddire o da dimostrare come inconsistente). E certo, non mancano gli ingegni lucidi e pionieri, che riconoscono la necessità di adeguare il rigore della prova al taglio del discorso, all'oggetto trattato e alla natura dell'indagine[16]

La passione dei Greci per le controversie filosofiche e la loro abilità dialettica hanno rappresentato un antico *topos*, un tratto ammirato e deplorato («graeculus sermo») dai tempi di Catone il Censore. La vistosità eccessiva di questo atteggiamento nasconde però un'attitudine discorsiva piú profonda e non meno peculiare: la propensione a «rendere conto» (λόγον διδόναι) di tutto lo scibile quasi davanti a un tribunale impersonale o trascendente («Se si dà retta non a me, ma al Logos, si arriverà alla saggia conclusione che tutto è uno»)[17] Diverse sono le condizioni e le circostanze di ordine sociale e politico, culturale e istituzionale, che determinarono nei cittadini greci di *poleis* come Atene questa attitudine argomentativa, insinuando la vocazione a riconoscere e praticare il potere delle parole, a destreggiarsi nelle molteplici tenzoni dialettiche, rappresentate sia da liti forensi che da dibattiti pubblici, sia da questioni metodologiche che di competenze relative a un mestiere o a una pratica concreta. Ma non sembrerebbe che questo complesso spirito di competizione e di polemica risponda esclusivamente a un unico fattore determinante, a una causa precisa. I Greci stessi scorgevano in questa loro inclinazione argomentativa, interpretativa e discorsiva un elemento distintivo dell'intera natura umana[18]

È ora di passare, dopo queste premesse, all'interno dell'universo greco delle prove al fine di ricavare un'idea piú puntuale e precisa della sua complessità[19] Converrebbe a questo proposito tener conto, all'interno di

[16] PLATONE, *Teeteto*, 162e; ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, 1098a26 sgg.

[17] Eraclito (*VS* B 50).

[18] SESTO EMPIRICO, *Contro i matematici*, 8.275 sg.

[19] Sull'universo e sul linguaggio delle prove cfr. i saggi di G. E. R. LLOYD, *Polarity and Analogy*, Cambridge 1966, e ID., *Magic, Reason and Experience*, Cambridge 1984², e la copiosa bibliografia ivi contenuta. Sull'uso aristotelico del termine ἀπόδειξις in particolare, cfr. ID., *The theories and practices of dimonstration in Aristotle*, in «Proceedings Boston Area Coll. in Ancient Philosophy», VI (1990), pp. 371-401. Altri aspetti della questione sono sviscerati da M. F. BURNYEAT, *The origins of non-deductive inference*, in J. BARNES e altri (a cura di), *Science and Speculation*, Cambridge-Paris 1982, pp. 193-238; D. SEDLEY, *On Signs*, *ibid.*, pp. 239-72; W. LESZL, *Linguaggio e discorso*, in M. VEGETTI (a cura di), *Il sapere degli antichi*, Torino 1985, pp. 13-44; R. J. HANKINSON, *Science and certainty: the central issues*, introduzione a *Method, Medicine and Metaphysics*, «Apeiron», XXI (1988), pp. 1-16. Soprattutto alla dialettica, e ai suoi impieghi in Aristotele e Platone, si è rivolta maggiormente l'attenzione degli interpreti nel campo dell'argomentazione: J. STENZEL, *Plato's Method of Dialectic*, New York 1973²; R. ROBINSON, *Plato's Early Dialectic*, New York 1953; G. E. L. OWEN (a cura di), *Aristotle on Dialectic*, Oxford 1968. Sui piú recenti sviluppi di questi problemi, cfr. G. VLASTOS, *The socratic elenchus*, in «Oxford Studies

questa disposizione argomentativa di carattere generale, anche del contributo che la scrittura e la tradizione orale hanno dato alla formazione delle δόξαι, delle opinioni e delle prese di posizione: bisognerebbe dunque soffermarsi sui processi di fissazione per iscritto delle controversie orali, sulle possibilità che l'impiego di una scrittura discorsiva presenta non solo nella costituzione organica di diverse dialettiche critiche ed euristiche (si pensi all'uso che ne fa Platone, o alle analisi di Aristotele e della Stoa), ma anche nell'organizzazione di sistemi specifici di conoscenze (per esempio, nella composizione di trattati deduttivi di *Elementi* matematici). Purtroppo, non ci è possibile addentrarci nel vivo di queste questioni. Piú opportuno è operare due importanti distinzioni: 1) tra prove, controprove e prassi dimostrative in generale e quella che è la dimostrazione rigorosa in particolare; 2) tra il semplice ricorso a una prova o una dimostrazione e la coscienza riflessiva, metodica ed esplicita delle condizioni che ne regolano l'impiego e che ne determinano valore, limiti, validità e cogenza in quanto tali.

Il borghese gentiluomo di Molière era in grado di parlare in prosa senza saperlo. Cosí, all'occorrenza, uno può impiegare la prosa della ragione (discutere, argomentare, provare) senza rendersi necessariamente conto di quel che fa e senza preoccuparsi di conoscere e migliorare le sue capacità al riguardo. Non è questo il caso degli antichi Greci. A dire il vero, se l'universo greco delle prove continua a destare un notevole fascino, ciò non dipende tanto dalla sua versatilità e dalla sua ricchezza, quanto da alcune sue singolarità discorsive e riflessive. Al di là della loro riconosciuta vocazione ad argomentare e a rendere ragione di qualsiasi problema di fronte a qualcun altro – agli altri Greci in particolare –, quel che affascina di piú è la loro consapevolezza nel concepire il linguaggio discorsivo non solo come un tramite strumentale, critico ed euristico, in funzione dell'indagine, dell'anamnesi o della reminiscenza[20], ma anche come mezzo naturale o luogo deputato allo svolgimento delle indagini. Questa duplice concezione del linguaggio fonda, per esempio, la σκέψις ἐν τοῖς λόγοις che Platone at-

on Ancient Philosophy», III (1983), pp. 27-58; S. RAPHAEL, *Rhetoric, Dialectic and Syllogistic Argument*, in «Phronesis», XIX, pp. 153-67; O. REBOUL, *Rhétorique et dialectique chez Aristote*, in «Argumentation», IV (1990), pp. 35-52; R. BOLTON, *The epistemological basis of Aristotelian dialectic*, in D. DEVEREUX e P. PELEGRIN (a cura di), *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote*, Paris 1990, pp. 185-236, e le relative osservazioni di J. Brunschwig (pp. 237-62) e D. Devereux (pp. 263-86). Per quanto concerne il linguaggio matematico, potrebbero rivelarsi interessanti le osservazioni di B. EINARSON, *On certain mathematical terms in Aristotle's logic*, in «American Journal of Philology», LVII (1936), pp. 33-54 e 151-72; A. SZABÓ, *Deiknymi, als mathematische Terminus für Beweisen*, in «Maia», X (1958), pp. 106-31.

[20] Cfr. PLATONE, *Menone*, 82a-85d.

tribuisce a Socrate[21] e Aristotele a Platone[22]: essa viene a sua volta approfondita[23] e messa in pratica[24] dallo stesso Aristotele.

Quindi, quel che distingue la cultura greca della dimostrazione da tutte le altre culture dello stesso periodo storico, e che suscita di riflesso la nostra ammirazione, consiste nella maestria e lucidità con cui questo popolo ha inventato e sviluppato quel curioso marchingegno discorsivo che è la dimostrazione rigorosa. Qui non si tratta solo dell'uso deliberato di ragioni puntuali e di prove logicamente conclusive – fatto che, di per sé, pure denota una vocazione alla metodicità assolutamente degna di considerazione, soprattutto se comparata all'attitudine riguardo all'uso della prova mostrata da altre civiltà contemporanee, com'è il caso della matematica cinese ed egizia, indú o babilonese. Si tratta, innanzitutto, di una coscienza riflessiva, critica e metadiscorsiva, capace non solo di distinguere la cogenza razionale inerente a una dimostrazione rigorosa da altre eventuali forme di persuasione, ma anche di individuare i requisiti e le competenze necessari per portare a termine una tale dimostrazione: validità logica, necessità cognitiva, forza conclusiva. E questo, per giunta, nell'intenzione tanto programmatica (com'è il caso di Aristotele) quanto effettiva (come negli *Elementi* di Euclide) di impiegare la struttura deduttiva di questo tipo di prova per dare un assetto sistematico, relativamente autonomo e «assiomatiforme», ad alcuni ambiti della conoscenza.

È evidente che il percorso di questa complessa invenzione fu lungo e tortuoso, «ricco di esperienze e conoscenze» – come Kavafis pretende debbano essere i viaggi a Itaca. Il primo esempio inequivocabile di una dimostrazione conclusiva che ci sia testimoniato è la *reductio ad absurdum* della commensurabilità tra lato e diagonale di un quadrato, nei termini in cui la formula Aristotele[25]. Il risultato si può far risalire alla seconda metà del v secolo a. C. Bisognerà tuttavia attendere il secolo seguente per riscontrare una piena consapevolezza delle idee di dimostrazione e metodo deduttivo. Si è molto discusso sulla loro origine e sulle loro fonti: è comunque certo che tali idee si sono fatte strada, nel corso del v secolo, grazie a contributi di diverso tipo: filosofici, dialettici, matematici. È però possibile che, per quanto riguarda alcuni tipi di dimostrazione indiretta come la *reductio ad absurdum*, l'evoluzione della filosofia e dell'arte dialettica (controversie basate su coppie opposte di concetti, dialettica eleatica, elenco socratico) abbia giocato un ruolo essenziale, per cui la nascita della di-

[21] ID., *Fedone*, 100a.
[22] ARISTOTELE, *Metafisica*, 986b31-32.
[23] ID., *Topici*, 101a35-b4.
[24] ID., *Etica nicomachea*, 7; *Fisica*, 1.
[25] ID., *Analitici primi*, 41a26-30.

mostrazione indiretta ne deriva come una normale conseguenza – piú tardi, quando Aristotele si troverà ad analizzare nel libro IV della *Metafisica* alcuni dei suoi fondamenti discorsivi (ambivalenza, principio di non contraddizione e del terzo escluso), riterrà di enumerare i presupposti basilari dell'argomentazione razionale in generale. Per quanto riguarda invece la dimostrazione diretta, l'influenza che su di essa hanno avuto certi programmi epistemologici e certe tradizioni riconducibili alle prove matematiche sembra molto piú marcata. Comunque sia, la natura specifica delle idee di dimostrazione e metodo deduttivo presuppone una convergenza di esperienze filosofiche, dialettiche e matematiche quali le si riscontra nell'Accademia platonica della prima metà del IV secolo. Sarebbe infatti in questo momento e in questo luogo, se proprio se ne dovesse trovare uno, che avverrebbe la costituzione effettiva del concetto di dimostrazione rigorosa: all'ambiente dell'Accademia sono riconducibili infatti i primi segnali di identificazione, i primi equivoci e le prime discussioni in relazione a questa idea[26] D'altronde, né l'organizzazione, in sequenze deduttive, di proposizioni che partano da dati certi per sfociare in una prova definitiva, né l'esposizione ordinata di altri dati – pur essendo indizi di un metodo deduttivo – coimplicano automaticamente la padronanza di un metodo «assiomatico». Non è infatti negli incunaboli della tradizione degli *Elementi* geometrici (e quindi a partire già dal v secolo a. C.), né nell'invito di Platone a una sistemazione dialettica unitaria della deduzione[27], che sono verosimilmente da trovare i primi segni di quella proposta e di quella disposizione assiomatiformi che sono alla base della «scienza dimostrativa». Questi sono piuttosto da cercare nella composizione stratificata degli *Analitici* di Aristotele e, ancor piú, nel trattato esemplare degli *Elementi* di Euclide (intorno al 300 a. C.).

La distinzione fatta in precedenza 1) tra un qualunque tipo di prova e la dimostrazione rigorosa, e 2) tra l'uso ordinario delle prove e l'analisi riflessiva e metadiscorsiva sulle sue forme, criteri e condizioni di impiego, ci può tornare ancora utile. Sulla *sua* falsariga, ma secondo la *nostra* impostazione, le conquiste analitiche dell'universo greco delle prove si riassumerebbero nel modo seguente.

Nell'ambito di quella che noi definiremmo «inferenza empirica», i Greci riescono a fissare alcuni criteri di convalidazione, come quelli indicati da Aristotele[28] a proposito di σημεῖον: questo termine, infatti, è da in-

[26] Cfr. PLATONE, *Teeteto*, 162e; ARISTOTELE, *Analitici secondi*, 72b55 sgg., 91b18 sgg.; PROCLO, *In I Euclidis elementorum librum commentarius*, 77.8 sgg.

[27] PLATONE, *Repubblica*, 511a-d.

[28] ARISTOTELE, *Analitici primi*, 2.27.

tendersi qui nell'accezione di «elemento di prova», nel senso che «qualcosa è *segno* di qualcos'altro», sia che implichi un nesso necessario tra due fenomeni o cose – che viene denominato piú specificamente τεκμήριον[29] – sia che indichi un'associazione circostanziale e fallace. A questo proposito, è bene ricordare che l'uso «tecnico» di σημεῖον sarà oggetto piú tardi di nuove interpretazioni logiche, dando vita nella Stoa a importanti sviluppi epistemologici[30]: in altre scuole filosofiche sarà invece il valore inferenziale di τεκμήριον a sollecitare le riflessioni[31]. Inoltre, non mancano indizi di una certa attenzione nei confronti di quella che si definisce attualmente «migliore spiegazione (causale)»: anche una certa precisione quantitativa appare richiesta (si pensi ai riferimenti a τὸ ἀτρεκές, τὸ ἀκριβές nei testi ippocratici). Si danno infine tracce di una specie di sperimentazione empirica – oltre i casi di sperimentazione teorica – improntata a modelli matematici, come in alcuni testi «meccanici» greci. Purtroppo, una buona parte di questo patrimonio, quando non è ignorato, si trasmette ai suoi eredi occidentali sotto la forma perversa di sentenze scettiche destinate piú alla demolizione di altre dottrine filosofiche che alla costituzione di basi inferenziali di indagine empirica. Può darsi che risieda proprio in ciò l'origine di quell'immagine, tanto diffusa quanto falsa, della scienza greca come paradigma della speculazione squisitamente teorica.

È pur vero che l'impiego e l'analisi dell'inferenza empirica non comportarono la nascita di veri e propri trattati o repertori metodologici, affini a quelli sull'argomentazione. Nel dominio della retorica, infatti, e delle diverse scienze dialettiche, non solo si formularono i criteri sulla pertinenza, efficacia e correttezza delle dimostrazioni, ma si giunse alla compilazione di «manuali professionali» e di repertori relativamente esaustivi dei ricorsi retorici. Non c'è dunque da meravigliarsi se, ancora oggi, è possibile individuare in un trattato come i *Topici* di Aristotele presupposti prammatici e conoscitivi molto simili a quelli in uso attualmente – si pensi, per esempio, alla somiglianza che la trattazione degli ἔνδοξα presenta con quella che noi definiamo argomentazione plausibile. Sarebbe tuttavia esagerato, mi sembra, concedere a queste conquiste filosofiche dello Stagirita lo statuto di «teoria dell'argomentazione», per quanto la nostra interpretazione a riguardo sia pesantemente condizionata dalla rivendicazione che Aristotele stesso fa nelle *Confutazione sofistiche*[32] I suoi contributi (nella *Retorica*, nei *Topici*, nelle *Confutazioni sofistiche*) alla definizione di questo proble-

[29] ID., *Retorica*, 1357b4-7.
[30] Cfr. SESTO EMPIRICO, *Lineamenti di pirronismo*, 2.10.97-110.
[31] FILODEMO, *De signis*, fr. 2.
[32] ARISTOTELE, *Confutazioni sofistiche*, 183b16 sgg.

ma, con tutta la loro importanza metodica e il loro taglio razionale, si inscrivono comunque in una lunga tradizione, fatta di successive approssimazioni a una piú generale «teoria dell'argomentazione»: teoria, questa, che nemmeno al giorno d'oggi è riuscita a risolvere alcune delle questioni relative alla sua identità in quanto tale, a demarcare rigorosamente il terreno della sua presunta «logica informale». Cosí, i nostri teorici dell'argomentazione continuano a muoversi entro classificazioni descrittive, repertori di regole e analisi preliminari a diverse logiche (dialettiche, non monotoniche, e via dicendo) senza uscire dal loro recinto settoriale.

È probabilmente nel campo della dimostrazione rigorosa e della relativa sistemazione di un corpo determinato di conoscenze in un insieme ordinato di dimostrazioni, che il talento logico e analitico dei Greci raggiunge le sue vette piú alte e lascia la sua traccia piú profonda. Non solo da un punto di vista logico ed epistemologico, ma anche nella prospettiva programmatica o metodologica della scienza dimostrativa (ἐπιστήμη ἀποδεικτική). Basti pensare che l'Occidente cristiano riuscirà a reimpadronirsi di questo tipo di dimostrazione solo nel XII secolo, attingendo al *De hebdomadibus* di Boezio – dove appunto confluiscono temi neoplatonici e problematiche aristoteliche connesse con l'impiego delle scienze matematiche in Grecia –, alle versioni arabo-latine di Euclide e, in parte, all'*Organon* aristotelico, conosciuto poco alla volta e indirettamente. Con questo non si intende certo affermare che la nostra metodologia nelle scienze deduttive abbia radici esclusivamente greche, o che la nostra «teoria della dimostrazione» risalga ad Aristotele, oppure che le nostre procedure assiomatiche derivino da quelle, «prototipiche», degli *Elementi* euclidei. Sarebbe tuttavia ingiusto non riconoscere i debiti che le nostre concezioni «classiche» o tradizionali della dimostrazione, nonché i nostri paradigmi matematici di prova conclusiva, hanno contratto con le corrispettive primizie teoriche e pratiche messe a punto dai filosofi e matematici greci nel corso del IV-III secolo a. C. È dunque nell'ambito particolare della dimostrazione rigorosa che concentreremo la nostra attenzione nel seguito di questa ricerca.

3. *I concetti di dimostrazione.*

Secondo una definizione ampiamente condivisa nella storia del pensiero occidentale, la dimostrazione è quella prova, deduttiva e conclusiva, che spiega perché la cosa provata debba essere in quel modo e non in un altro.

Ogni dimostrazione presenta, in primo luogo, una dimensione logica: è quindi una deduzione in grado di mostrare che il fine della prova (la sua

conclusione) si evince logicamente dalle ragioni (premesse) attinenti. Essa presenta altresí una dimensione epistemologica: si tratta infatti di una prova che fa conoscere la ragione o la causa determinante per cui qualcosa necessariamente si dà, secondo la corrispondente logica discorsiva. Su queste premesse il metodo dimostrativo può imporre una conformazione specifica al suo peculiare statuto discorsivo: se la giustificazione di una conclusione dipende fondamentalmente e logicamente dalla giustificazione adottata come premessa, quest'ultima, a sua volta, da dove trae la sua validità? A questo punto l'alternativa: o ci si imbarca in un processo circolare di giustificazioni, o ci si fonda su previe dimostrazioni di premesse che, a turno, rimandano infinitamente ad altre giustificazioni; in nessuno di questi casi si approda a una prova conclusiva. Per impedire ciò, si è ricorso a una soluzione classica: si sono individuate, cioè, alcune premesse primordiali, alcuni princìpi primi, incontestabili e quindi non suscettibili di dimostrazione, tali da fondare in ultima istanza tutte le prove deduttive che da essi progressivamente derivino. Capaci, dunque, di strutturare le corrispettive conoscenze in un insieme parzialmente ordinato di asserzioni originarie e conclusioni desunte. Questa impostazione assiomatiforme aggiunge infine una dimensione metodologica alla dimostrazione. La definizione consapevole di questa idea di dimostrazione e le prime analisi delle sue tre dimensioni (logica, epistemologica e metodologica) risalgono agli *Analitici* di Aristotele.

Gli *Analitici primi* presentano una logica basata sulla dimostrazione e sulla scienza dimostrativa – quest'ultima intesa come un insieme finito e ordinato di dimostrazioni dirette a un ambito reale, a una «classe» di oggetti. Tale logica si definisce sillogistica ed è la prima teoria della formalizzazione logica che si conosca. Non si tratta, beninteso, di una teoria della verità logica, ma di un sistema di deduzioni che opera sulla base di un nesso consecutivo e necessario (ἐξ ἀνάγκης συμβαίνειν) con determinate forme di quantificazione di termini e predicati: pertinenti, non riflessivi, transitivi. La struttura interna di questo sistema poggia sulla distinzione tra i sillogismi «perfetti» – schemi deduttivi la cui stessa natura ne implica la validità logica – e le procedure dimostrative relativamente «imperfette», il cui valore può essere comprovato attraverso una loro «assimilazione» diretta o indiretta ai sillogismi perfetti[33]. Aristotele sostiene che tutte le dimostrazioni sono convalidabili per via di sillogismo, sebbene qualche volta riconosca la difficoltà di ridurre certe prove conclusive (prevalentemente geometriche) nei termini specifici del suo sistema[34]

[33] ID., *Analitici primi*, capp. 4-7.
[34] *Ibid.*, 48a36-37.

Anche se ogni dimostrazione è un sillogismo – cioè una deduzione valida, quale che sia la verità o plausibilità delle premesse –, ciò non implica che ogni sillogismo sia una dimostrazione. La dimostrazione richiede infatti un grado effettivo di conoscenza: essa è ἐπιστημονικός, ci fornisce cioè un sapere dal momento che la desumiamo[35]. Cosí, oltre al suo carattere logico, la dimostrazione possiede altre qualità epistemologiche e metodologiche, esposte negli *Analitici secondi*: quindi, non solo essa ci segnalerà se qualcosa si dà o meno, ma ci specificherà la ragione o la causa determinante per cui necessariamente gli oggetti o i fenomeni di un certo tipo saranno effettivamente in un certo modo e non altrimenti. La dimostrazione propriamente detta si rivela di conseguenza una prova chiarificatrice che accresce l'intelligibilità di quanto si è provato. E ancora: in quanto prova discorsiva, essa dovrà attenersi ai principî che regolano la sua scienza di appartenenza, e da questi trarre legittimità. Infatti, sia la sua validità e cogenza conclusiva, sia la sua capacità di spiegazione dipendono esclusivamente dai principî ontologici ed epistemologici che sorreggono un campo naturale determinato (un campo tematico). Il tessuto deduttivo delle prove che compongono una scienza dimostrativa viene cosí a rappresentare la traduzione o la restaurazione discorsiva della struttura sostanziale e reale di un insieme di oggetti o fenomeni. Da questo punto di vista, l'ordito della dimostrazione concorda con la trama razionale ed espositiva di un sistema di conoscenze, e non corrisponde a un progetto di indagine scientifica – anche se non esclude certe attività discorsive e analitiche attinenti ad essa, ad esempio al fine di determinare il concetto preciso (o il termine medio «causale») attraverso la spiegazione sillogistica di una classe di oggetti o di un fenomeno «tipo». In una prospettiva metodologica, la scienza dimostrativa si presenta come un insieme finito di asserzioni, tutte relative a un dominio monosemantico, suddivise in due categorie: quelle primordiali (τὰ πρῶτα) e quelle derivate. Le asserzioni primordiali sono vere, immediate, necessarie, esplicative e maggiormente intelligibili in se stesse[36], sebbene il nostro accesso a esse presupponga un processo analitico e un'attitutide (ἕξις) speciale di riconoscimento (νοῦς). Inoltre, tali asserzioni sono indimostrabili e consistono o in assiomi e principî comuni (τὰ κοινά) oppure in principî specifici, ipotesi e definizioni, che si riferiscono all'esistenza di un determinato genere di oggetti o fenomeni e alla costituzione dei suoi attributi fondamentali. D'altro canto, le asserzioni derivate si riferiscono a esempi od oggetti che rientrano in questo campo prescelto e che vengono dimostrati a partire – almeno in ultima istanza – da una o piú asserzioni

[35] ID., *Analitici secondi*, 71b17-19.
[36] *Ibid.*, 71b20-25.

primordiali attraverso un sillogismo o una serie finita di sillogismi[37]. Il quadro si completa con una distinzione di ordine gerarchico tra scienze basilari o autonome (come la geometria) e scienze derivate (per esempio, l'ottica rispetto alla geometria).

Il programma degli *Analitici* ha esercitato una notevole influenza sulle nostre idee tradizionali di dimostrazione e di scienza dimostrativa. A quanto sembra, esso non fu messo in pratica da Aristotele - anche se l'ambiguità e la vaghezza del tema, dentro e fuori l'*Organon*, e la varietà delle sue pratiche discorsive ci spingono a ipotizzare qualche sporadico impiego - né tantomeno incise sul percorso naturale delle scienze greche, malgrado gli animosi intenti del trattato di teoria musicale (Ἁρμονικὰ στοιχεῖα) di Aristosseno, la cui posizione appare isolata. Resta però il fatto che la scolastica medievale e postmedievale adottò ufficialmente il programma aristotelico come *summa* del sapere dimostrativo, pur inserendolo in un filone discorsivo autoctono che si nutriva di motivi filosofici e teologici non previsti originariamente. Molto pesò, a questo riguardo, la forma equivoca del commento in cui veniva divulgata l'opera filosofica dello Stagirita, zeppa di non poche interpolazioni, reinterpretazioni e (con)fusioni: in breve, un misto di «aristotelismi». Del resto, a nessuno venne l'idea di portare a compimento il programma aristotelico e di costituire un corpo di dottrine dimostrato nei suoi principî e regole. È degno di nota che uno dei trattati teoricamente piú vicini agli ideali della dimostrazione esplicativa e autonoma espressa dagli *Analitici* sia il *De consequentiis* di Buridano (XIV secolo): quest'opera rappresenta infatti una specie di logica dimostrata in cui Aristotele si sarebbe difficilmente riconosciuto. Per quanto riguarda l'età moderna, sono ancora validi alcuni corollari del programma aristotelico, come la credenza nell'esistenza oggettiva di un ordine determinato di intelligibilità e di una struttura gerarchica delle verità: alcuni autori del XIX secolo, come Bolzano e Frege, continuano a servirsene. Altri corollari, invece, come quello della finitezza sostanziale di un corpo di conoscenze dimostrate, sono irrimediabilmente caduti in disuso.

Non è facile stabilire il nostro debito nei confronti di Aristotele, soprattutto a causa della sua complessità. In generale, concordiamo con lo Stagirita sulla natura conclusiva ed esplicativa della dimostrazione - anche se, di fatto, non la consideriamo allo stesso modo -, o sull'opportunità di distinguere tra proposizioni primarie e derivate all'interno di una teoria deduttiva - per quanto la nostra distinzione risulti piú prammatica e relativa che nelle intenzioni del filosofo greco. Tuttavia, ad allontanarci dalle posizioni di Aristotele sono non solo le differenze di metodo e di prospet-

[37] *Ibid.*, 81b10 sgg.

tiva, ma soprattutto le divergenze, a dir poco cruciali, che presenta la nostra stessa concezione della dimostrazione e delle scienze deduttive. Da qualsiasi punto di vista la si esamini, la ragione precipua del programma degli *Analitici* non consiste nel fondare le condizioni che dovrebbero presiedere alla costituzione assiomatica di una scienza o alla formulazione di teorie: il suo compito principale è invece quello di stabilire le conoscenze o gli assunti necessari a comprendere una dimostrazione e a riconoscerla come tale. Non è dunque la strutturazione di una scienza deduttiva (dimostrativa) a determinare l'idea della dimostrazione, ma è piuttosto l'idea stessa di dimostrazione scientifica che regge l'impalcatura e regola l'esposizione di un insieme di conoscenze definite. A noi, invece, il concetto di dimostrazione appare funzionale e la sua forma dipende dalla strategia deduttiva o dal metodo assiomatico che si è adottato nella formulazione della teoria. A questo proposito, basti ricordare, senza andare troppo lontano, l'impiego del *proof* nell'attuale *proof-theory*: nient'altro che una derivazione formale che codifica a sua volta, com'è supposto, la deduzione conclusiva di una teoria formalizzata, e che ci permette di studiare i rapporti di dimostrabilità all'interno della classe di teorie a cui essa appartiene.

Malgrado queste non piccole «disparità», il prestigio di cui il programma «ufficiale» degli *Analitici* ha tradizionalmente goduto ha continuato ad ammaliare e ad abbagliare i diversi esegeti riguardo la vera portata del suo significato dottrinale e storico. Illusorio, per esempio, sarebbe considerare questo programma come espressione indiscutibile, unica o univoca, del pensiero di Aristotele sulla conoscenza e sui metodi scientifici. Ancor piú sbagliato sarebbe avvertirvi o scorgervi «*la* filosofia perenne», per antonomasia, della dimostrazione o della scienza dimostrativa. Tanto piú che questa «filosofia» non è stata neanche «*la* (unica) espressione greca» in materia. I Greci, infatti, conobbero altre forme di logica e altre epistemologie della dimostrazione: si pensi agli stoici, alle loro analisi del λόγος ἀποδεικτικός in quanto argomento logicamente conclusivo, veritiero e rivelatore di una conclusione non patente a priori[38] Questa versione alternativa della teoria della dimostrazione dovette assumere un'importanza considerevole in epoca ellenistica, a giudicare dall'attenzione con cui la critica scettica l'accolse e dall'impegno profuso da alcuni commentatori aristotelici nel tentativo di ridurla a un semplice e canonico sillogismo degli *Analitici*. Inoltre, nel II secolo d. C., a queste due concezioni, aristotelica e stoica, della prova dimostrativa si aggiunse una terza, che conduce – come diceva Posidonio, forse in considerazione di certe procedure deduttive proprie alla matematica – «per aggiustamenti alla forza di un assioma». Da

[38] SESTO EMPIRICO, *Contro i matematici*, 8.300-14; ID., *Lineamenti di pirronismo*, 2.134-43.

quanto ci riferisce Galeno, queste tre varianti erano applicate a seconda delle esigenze specifiche di ciascuna questione e disciplina scientifica allo studio[39]. Piú tardi, si giungerà addirittura alla proposta, avanzata da ambienti neoplatonici, di un altro percorso – non basato questa volta su assiomi – per l'organizzazione e la derivazione delle deduzioni: si cercherà di fondarle su un principio assoluto, ἀνυπόθετος, inteso non come assunto indimostrabile ma come proposizione oggettivamente stabilita sulla base di una *reductio ad absurdum*. Tale teoria è illustrata, per esempio, nella canonica *Στοιχείωσις θεολογική* di Proclo[40] Per giunta, neppure lo stesso Aristotele si ritenne sempre vincolato a seguire fedelmente e senza deroghe il proprio canone dimostrativo: nella sezione degli *Analitici* consacrata alle prove metasillogistiche di *reductio*[41], lo Stagirita ricorre addirittura a dei criteri informali di deduzione.

[39] GALENO, *Institutio logica*, 12-18.

[40] Sulla dimostrazione in senso stretto ragguagli comprensivi delle concezioni e pratiche greche si trovano in G. E. R. LLOYD, *Demystifying Mentalities*, Cambridge 1990, pp. 73-104; uno studio generale al riguardo è quello di L. VEGA, *La trama de la demostración*, Madrid 1990. Sulla concezione aristotelica: R. MCKEON, *Aristotle's conception of the development and the nature of scientific method*, in «Journal for the History of Ideas», VIII (1947), pp. 3-44; J. BARNES, *Aristotle's theory of demonstration* (1969), inserito in J. BARNES, M. SCHOFIELD e R. SORABJI (a cura di), *Articles on Aristotle*, I. *Science*, London 1975, pp. 65-87, come pure le versioni inglesi di H. SCHOLZ, *Die Axiomatik der Alten* (1930), pp. 50-64, di E. KAPP, *Syllogistik* (1931), pp. 34-49, e di E. WEIL, *La place de la logique dans la pensée aristotelicienne*, pp. 82-112; J. CORCORAN, *Aristotle on underlying logics of sciences*, in «Proceedings of 5th International Congress of Logic, Methodology and Philosophy of Science», Ontario 1975, pp. 98-104; M. MIGNUCCI, *L'argomentazione dimostrativa in Aristotele*, Padova 1975; J. BARNES, *Proof and the Syllogism*, in E. BERTI (a cura di), *Aristotle on Science. The "Posterior Analytics"*, Padova 1981; J. BRUNSCHWIG, *L'object et la structure des «Seconds Analytiques» d'après Aristote*, *ibid.*, pp. 61-96; W. LESZL, *Mathematics, axiomatization and the hypotheses*, *ibid.*, pp. 271-328; M. MATTHEN, *The structure of Arisotelian science*, in ID. (a cura di), *Aristotle Today. Essays on Aristotle's Ideal of Science*, Alberta 1987, pp. 1-23; J. LENNOX, *Divide and explain: the "Posterior Analytics" in practice*, in A. GOTTHELF e J. G. LENNOX (a cura di), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Cambridge 1987, pp. 90-119; M. FEREJOHN, *The Origins of Aristotelian Science*, New Haven - London 1991. Circa l'argomentazione dimostrativa degli stoici, cfr. M. FREDE, *Stoic vs. Aristotelian Syllogistic* (1974), ripreso in ID., *Essays in Ancient Philosophy*, Oxford 1987, pp. 99-124; J. BRUNSCHWIG, *Proof defined*, in M. SCHOFIELD, M. BURNYEAT e J. BARNES (a cura di), *Doubt and Dogmatism*, Oxford 1980, pp. 125-60; alcuni aspetti della critica scettica sono trattati in J. BARNES, *Proof destroyed*, *ibid.*, pp. 161-204. Su Galeno cfr. R. J. HANKINSON, *Galen on the Foundations of Science*, in J. A. LÓPEZ (a cura di), *Galeno: obra, pensamiento, influencia*, Madrid 1991, pp. 15-29. Infine, sulla peculiare «logica» della dimostrazione neoplatonica, cfr. R. HATHAWAY, *The anatomy of a neoplatonist metaphysical proof*, in R. B. HARRIS (a cura di), *The Structure of Being. A Neoplatonic Approach*, Albany 1982, pp. 122-36; A. C. LLOYD, *The Anatomy of Neoplatonism*, Oxford 1990.

[41] ARISTOTELE, *Analitici primi*, 1.5-6.

4. *La pratica della dimostrazione nelle scienze matematiche.*

Quest'ultima osservazione ci induce a distinguere tra le concezioni che i filosofi greci avevano sulla dimostrazione e il modo in cui essi, o gli altri Greci, dimostravano praticamente. Nella nostra cultura, le dimostrazioni matematiche operano come paradigmi dimostrativi: di solito, è nell'apprendimento della matematica che si impara universalmente a dimostrare. Cosí anche i Greci appresero a dimostrare non sulla base di una logica o di una filosofia della dimostrazione, ma nel concreto, a partire dall'uso di alcune prove conclusive come quelle che finirono col prevalere tra i matematici. Non poche sono le testimonianze, tra cui quelle eccellenti di Platone e Aristotele, che confermano quest'ipotesi.

Certo, non c'è nessuna ragione per pensare che la dimostrazione sia appannaggio esclusivo e originario delle scienze matematiche, né oggi né tantomeno ai tempi degli antichi Greci. La matematica non nacque in Grecia alla stregua della divina Pallade, armata di dimostrazione e di metodo argomentativo. Basti pensare alla sua gestazione in grembo alla venerabile Musa pitagorica. Secondo l'interpretazione storica della geometria che troviamo in Proclo: «Pitagora trasformò lo studio di questa scienza in comportamento educativo dell'uomo libero, esaminando i suoi principî (ἀρχάς) da un punto di vista superiore, considerando i teoremi in un modo immateriale e intellettuale (ἄϋλος καὶ νοερός)»[42]

Non dissimile potrebbe essere il caso, e forse a maggior ragione, dell'aritmetica[43] Per tornare a Pitagora, mi sembra che l'allusione ai «principî» e ai «teoremi» non debba essere interpretata come un indizio dell'esistenza, nella cerchia dei primi pitagorici, di vere e proprie procedure dimostrative. Le ἀρχαί di Pitagora non erano principî «assiomatici», ma categorie di opposti (limitato/illimitato, pari/dispari, e via dicendo). L'espressione «ἄϋλος καὶ νοερός» è di ascendenza puramente neoplatonica, e si riferisce alle nobili pretese filosofiche del pensiero pitagorico piuttosto che a criteri di prova o a metodi cognitivi. Comunque sia, è estremamente rischioso attribuire a certe conquiste teoriche, come i teoremi di Talete o di Pitagora, lo statuto specifico di conclusioni argomentate sulla base di precise dimostrazioni. Egizi e Babilonesi, d'altronde, conoscevano già alcuni di questi risultati: in particolare, le terne di numeri interi $\langle x,y,z \rangle$ che soddisfano alle condizioni del teorema di Pitagora ($x^2 + y^2 = z^2$) si ritro-

[42] PROCLO, *In I Euclidis...*, 65.16-19.
[43] Cfr. ARISTOSSENO, fr. 23.

vano già prima in altre culture; ma non per questo si fondano su una vera e propria dimostrazione.

Si danno invece indizi dell'impiego, da parte dei primi pitagorici, di procedimenti visivi, grafici o empirici a fini espositivi e comprovanti. Per esempio, il calcolo con l'aiuto di pietruzze (λογίζεσθαι ψήφοις) nelle applicazioni della teoria del pari e dispari o della generazione di classi di numeri figurati (triangolari, quadrati, oblunghi). Ciò non toglie, ovviamente, che in seguito essi raggiunsero un grado di astrazione aritmetica notevole, spingendosi ben oltre, fino a elevare i sassolini dei loro computi alla dignità di simboli iniziatici e di scorgere in certe loro configurazioni le chiavi interpretative dell'universo[44] Tali proiezioni e sublimazioni non alterano tuttavia la natura espositiva, e non dimostrativa, dei loro procedimenti. Per quanto concerne la geometria, esistono altri indizi dell'impiego informale di figure sovrapposte e dell'uso ingenuo di prove grafiche al fine di ricavare e constatare i loro risultati. Nel *Menone*[45], Platone ci attesta questa procedura – niente affatto straordinaria – con cui si intendeva risolvere un problema geometrico: il ricorso a tentativi e prove su determinate figure risulta abbastanza diffuso. Inoltre, la geometria antica non fa a meno dell'impiego di strumenti, quali righe e compassi: perfino l'inclinazione (νεῦσις) di un segmento è ammessa. Vengono impiegati anche mezzi meccanici, come il movimento che Archita introduce nella sua esposizione grafica della soluzione del problema della duplicazione del cubo[46]. Altre allusioni di Platone[47] indicano che alcune espressioni abituali tra i geometri del suo tempo («quadrare», «applicare», «aggregare») potrebbero derivare dalla persistenza di certe attitudini empiriche e pratiche comunemente adottate nella risoluzione delle questioni geometriche.

Nel corso del IV secolo a. C. – mentre ancora metodi informali e prove poco rigorose di argomentazione persistono – affiora e tende a imporsi una tradizione che applica in geometria dimostrazioni e deduzioni teoricamente argomentate. Nelle cerchie filosofiche dialetticamente piú agguerrite, e piú precisamente nell'Accademia platonica, si sottolineano e si stabiliscono (a vantaggio proprio e contro diversi avversari, non solo «sofisti») le molteplici differenze tra la dimostrazione rigorosa e qualsiasi altro tipo di discorso o prova piú o meno convincente. Anche la geometria – a prescindere da questi e altri stimoli dialettici e filosofici –, trascinata dai suoi sviluppi interni e specifici, aveva cominciato già dalle ultime decadi del V se-

[44] Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, 1092b10-14.
[45] PLATONE, *Menone*, 83a-85b.
[46] Cfr. DIOGENE LAERZIO, 8.83.
[47] Cfr., per esempio, PLATONE, *Repubblica*, 527a.

colo a praticare la dimostrazione. A questo proposito, basterà ricordare tre fatti di diversa natura e significato, anche se in stretta relazione tra loro: *a*) lo studio dei casi di incommensurabilità; *b*) la ricerca di strategie da adottare per la risoluzione di problemi e per l'argomentazione di teoremi; *c*) la composizione di trattati di *Elementi*.

a. È possibile che la determinazione dell'incommensurabilità tra due segmenti (per esempio la diagonale e il lato di un quadrato) fosse cosa nota in alcune cerchie pitagoriche nella seconda metà del v secolo a. C. È certo che i casi d'incommensurabilità necessitano archetipicamente di prove logicamente conclusive: non possono infatti essere individuati in altro modo. L'esistenza di divisori comuni a due quantità numeriche è un fenomeno suscettibile di prova (per esempio, il procedimento di sottrazione reciproca, ἀνθυφαιρεῖν, tra due numeri naturali qualunque, si conclude sempre, dopo una serie finita di tappe, con il loro esatto divisore comune: un'unità, se i due numeri sono tra loro primi, o il loro massimo comun divisore, se non lo sono): in questo modo, la commensurabilità è un dato verificabile. Sarebbe anche possibile verificare i casi di non commisurazione, per esempio quelli conosciuti come «numero-lato» o «numero-diagonale»: dovremmo allora sottometterci a un calcolo *ad infinitum* di approssimazioni successive intorno al valore cercato. L'incommensurabilità, però, non è questione di fatti né di possibili approssimazioni: siamo di fronte a un'impossibilità di principio (Aristotele ci mette in guardia sulle eventuali confusioni a questo proposito)[48] Si tratta dunque di un risultato negativo che non si deve vedere o verificare ma che si può solo *dimostrare* (per esempio, provando che dall'assunto stesso della commensurabilità delle grandezze date ne consegue logicamente una manifesta contraddizione). Cosí, la prova del primo caso d'incommensurabilità già richiede una vera e propria dimostrazione, l'esercizio della matematica si sposta oltre i limiti delle prove meramente espositive o approssimative. Inoltre, lo studio di ulteriori casi del genere e le analisi delle nozioni connesse di radice e proporzionalità, nonché la conseguente proposta di una teoria generale della proporzionalità tra diverse grandezze – al di là del fatto che esse siano o meno commensurabili –, accrescono le esigenze di precisione concettuale e rigore deduttivo. I contributi di Teodoro, Teeteto, Eudosso ed Ermotimo a queste problematiche saranno considerati già da alcuni Greci come una sequenza di «perfezionamenti» non solo teorici e concettuali, ma anche metodologici.

b. All'inizio furono i problemi – potremmo dire a proposito della geometria teorica greca (un «meccanico» greco, Carpo, era di questo pare-

[48] ARISTOTELE, *Metafisica*, 1047b4-13.

re)[49] Difatti, le prime strategie di analisi e deduzione documentate sono collegate alla risoluzione di problemi. Mi riferisco, ad esempio: I) alla *riduzione* di un problema ingarbugliato a un altro piú familiare e accessibile, la cui risoluzione faciliti quella del primo (Aristotele e Proclo dichiarano entrambi che Ippocrate di Chio aveva già seguito questo procedimento nel V secolo a. C.)[50]; II) al ricorso a un'*ipotesi*, che consista nell'assumere una condizione determinante della risolvibilità o irrisolvibilità del problema e nell'esaminare le conseguenze di tale assunto[51]; III) all'*analisi*, che esordisca dal presupporre la soluzione cercata, per vagliarne implicazioni e presupposti, la sua congruenza costruttiva o deduttiva ai principî assunti; tale analisi potrebbe essere in seguito completata e confermata sulla base della deduzione sintetica della suddetta soluzione, partendo dunque dai presupposti basilari o relativamente prioritari che si siano imposti nel corso del procedimento analitico. Non è tuttavia inverosimile che l'analisi sfoci in una *reductio ad impossibile*, se dal presupposto iniziale derivano conseguenze contraddittorie tra loro o incompatibili con i principî assunti. D'altronde, anche la riduzione e l'ipotesi possono talvolta condurre alla determinazione dei διορισμοί, delle condizioni cioè necessarie e sufficienti alla risoluzione del problema. L'analisi, a sua volta, può servire a chiarire le definizioni: l'impiego di talune definizioni essenziali o implicazioni assicura, tra l'altro, la convertibilità o reversibilità *sintetica* dell'analisi effettuata[52] In breve, queste strategie concorrono a tessere delle specie di reti dimostrative riguardo la risoluzione conclusiva di problemi e la deduzione ordinata di teoremi. La compenetrazione di questi diversi approcci va maturando nel corso del IV secolo, a margine di alcune discussioni sulla questione, per esempio, se la geometria sia innanzitutto un sapere costruttivo, e quindi preposto alla risoluzione di problemi, o un sapere contemplativo, e dunque articolato per teoremi. Dopo, in piena età ellenistica, le procedure iniziali si trasformeranno in tecniche di «analisi-sintesi», come quelle descritte da Pappo[53] Per il resto, si dichiara esplicitamente la possibilità di una loro integrazione in un modello sistematicamente deduttivo (e regolato da principî):

> Come regola generale, bisogna ritenere che gli argomenti matematici derivano da certi principî o a essi rimandano, come dichiara da qualche parte Porfirio. Gli

[49] Cfr. PROCLO, *In I Euclidis*..., 241.19 sgg.
[50] ARISTOTELE, *Analitici primi*, 69a20-34; PROCLO, *In I Euclidis*..., 212.24-213.15.
[51] PLATONE, *Menone*, 86e-87a.
[52] ARISTOTELE, *Analitici secondi*, 78a6-13; PROCLO, *In I Euclidis*..., 253.16-254.5.
[53] PAPPO, 7.634-36.

argomenti che derivano da principî sono a loro volta di due generi, poiché essi dipendono o da nozioni comuni, chiare e contrassegnate quindi dall'evidenza, o da qualcosa già in precedenza dimostrato. Gli argomenti, invece, che rimandano ad altri principî, o li confermano positivamente o sono «distruttivi». Dunque, gli argomenti che confermano i primi principî si definiscono analisi, cui corrispondono le sintesi (perché bisogna risalire dai principî all'oggetto della nostra ricerca, e questo si chiama sintesi); quando questi argomenti sono distruttivi, allora si parla di *reductio ad impossibile*[54]

c. Quanto si è fin qui affermato dovrebbe portarci a pensare che l'integrazione e normalizzazione delle prove geometriche – sotto forma di dimostrazioni e secondo il metodo deduttivo – presentino un certo rapporto con la composizione di trattati di *Elementi* (Στοιχεῖα, Στοιχείωσις). Non vi è dubbio che il trattato di Euclide segni – dal III secolo in poi e nella vasta area di diffusione della matematica alessandrina – la consacrazione della dimostrazione canonica in campo geometrico e la trasformazione della stessa geometria in paradigma di una scienza dimostrativa assiomatiforme. Sembra però – così si legge in Proclo[55] – che gli *Elementi* di Euclide poggino su una tradizione che risale a Ippocrate di Chio (verso il 470-400 a. C.). Nello stesso tempo, ci informa ancora Proclo, Leodamante, Archita e Teeteto si sforzavano di dare alla geometria uno statuto maggiormente scientifico: tra questi, un certo Leone «poté compilare (συνθεῖναι) i suoi elementi con una maggior attenzione alla quantità e all'utilità delle cose dimostrate»[56]. In seguito, Eudosso accrebbe il numero dei «teoremi chiamati generali» e un altro autore legato all'ambiente dell'Accademia, Teudio, «sistematizzò (συνέταξεν) in modo esemplare gli elementi e fece di molte proposizioni fino ad allora particolari dei principî generali»[57] Poco dopo Ermotimo non solo fece progredire la geometria sulla falsariga speculativa già sviluppata da Teeteto ed Eudosso, ma ebbe anche il merito di «scoprire molti altri elementi»[58] Infine, la tradizione ha il suo culmine nell'opera di Euclide, «che trattò degli elementi, riunì in un insieme coerente (συναγαγών) molte proposizioni di Eudosso e perfezionò quelle di Teeteto, senza dimenticare le dimostrazioni incontestabili di teoremi che i suoi predecessori avevano potuto provare solo sommariamente»[59] Il racconto di Proclo non ci permette in nessun modo di dubitare dell'eccellenza e dei meriti che gli *Elementi* di Euclide dovevano presentare: la ric-

[54] PROCLO, *In I Euclidis...*, 255.12-24.
[55] *Ibid.*, 66.6-7.
[56] *Ibid.*, 66.19-21.
[57] *Ibid.*, 67.14-16.
[58] *Ibid.*, 67.22.
[59] *Ibid.*, 68.6-10.

chezza dei ricorsi metodologici, l'ordine selettivo che presiede alla sua sistemazione scientifica, il rigore delle sue prove, le sue qualità didattiche e dottrinali, tutto depone a suo favore. Insomma: «Gli *Elementi* si presentano come una guida indiscutibile e perfetta dell'indagine scientifica in campo geometrico»[60]

5. *Gli «Elementi» come percorso di perfezione.*

Secondo Proclo, il percorso di perfezionamento attraverso cui la geometria si era avviata ai fasti euclidei è un bel soggetto di racconto storico. Edificante. Tuttavia, tale parabola di ascesa alla perfezione geometrica, condizionata com'è da evidenti influenze neoplatoniche, ci riesce sospetta. Purtroppo, mancano i documenti che ci aiutino a mettere in discussione questa storia. Niente sopravvive dei trattati di Ippocrate, Leone e Teudio, come se la tradizione fosse stata di colpo spazzata via dal suo frutto piú maturo, dagli *Elementi* di Euclide. D'altronde, è difficile identificare con la dovuta precisione le fonti effettive, o, almeno, la fonte principale da cui Proclo ricava le sue notizie, il suo compendio storico o «catalogo dei geometri»[61] Sembrerebbe, inoltre, che tra le fonti piú antiche (Eudemo, Filippo di Opunte) e la versione finale di Proclo si siano «interposti» altri autori (forse Filodemo, quasi certamente Gemino). Comunque stiano le cose, i solchi interpretativi della storia di Proclo sono abbastanza chiari (non a caso, infatti, il «catalogo» è inserito all'interno di un'opera dedicata a commentare il I libro degli *Elementi* di Euclide).

Occorre innanzitutto rilevare che Proclo sembra interpretare tendenziosamente tutta la geometria anteriore a Euclide come geometria «preeuclidea». Inoltre, la sua attenzione appare maggiormente concentrata sui progressi metodologici, anche se, sporadicamente, la sua esposizione fa anche cenno a qualche conquista teorica. Infine, la sua concezione del perfezionamento in questo campo si appunta soprattutto sulla compilazione e l'organizzazione del sapere, sulla generalizzazione dei risultati o dei teoremi preliminari nonché sul crescente rigore manifestato nella dimostrazione. Con queste premesse, è ovvio che la tradizione dei trattati sugli *Elementi* sia chiamata ad assumere, all'interno della sua opera, un rilievo tanto capitale quanto parziale.

Ciò non toglie che il significato da attribuire a questa tradizione, se vista da un'altra prospettiva e alla luce di altri indizi, meriti tutta la nostra

[60] *Ibid.*, 70.16-18.
[61] *Ibid.*, 64.7-70.18.

considerazione e il nostro rispetto. E qui conviene esordire dalla nozione stessa di «elemento» (στοιχεῖον). I Greci parlavano di elementi secondo diverse accezioni e all'interno di svariati contesti (grammaticale, cosmologico, astronomico, matematico). Tuttavia, anche senza uscire dal dominio della geometria, ci si può imbattere nella grande varietà di significati che il termine può assumere. Da una parte – non è difficile indovinarlo – si chiamavano *Elementi* le raccolte di principî basilari ed elementari relativi a una determinata branca del sapere. Dall'altra, *elementi* sono anche le proposizioni o prove che rivestono un ruolo fondamentale nella scoperta o nell'organizzazione deduttiva di altri risultati[62] Da questo punto di vista, vengono definiti *Elementi* i trattati che espongono con una certa pretesa di sistematicità e una maggiore o minore abilità[63] gli *elementi* – nel senso già indicato – di un dominio preciso della scienza geometrica. Va comunque ricordato che, almeno dai tempi di Menecmo (intorno alla metà del IV secolo a. C.), è possibile distinguere tra un'accezione ampia e una ristretta del termine *elemento*. Nel suo significato piú ampio, qualsiasi proposizione che serva a ricavare o stabilire un'altra proposizione viene considerata un *elemento* di quest'ultima (per esempio: un lemma assunto, un teorema provato, o, in generale, ogni proposizione nota impiegata nell'argomentazione di una nuova conoscenza). Ma, nella sua accezione piú ristretta, hanno lo statuto di *elemento* solo ed esclusivamente quelle proposizioni scelte che servano da principî cardinali e generali all'interno di un determinato campo tematico del sapere: da essi procedono, dunque, tutte le altre proposizioni connesse; grazie a essi si ottiene un sistema deduttivo e integrale di conoscenze fondate. Sono dunque da considerare come *elementi* nel senso meno ampio del termine tutte le definizioni (ὅροι), nozioni comuni (κοιναὶ ἔννοιαι) e tutti i postulati (αἰτήματα) individuati da Euclide. (Del resto, l'impiego del termine ἀρχή in questo contesto può essere inteso, al pari del suo omologo στοιχεῖον, secondo una duplice accezione: può indicare il punto di partenza di una prova o di una sequenza di prove deduttive, o può significare un principio primo, basilare e generale, di un sistema deduttivo o di una scienza dimostrativa). Mi sembra, quindi, che questi due significati del termine *elemento* aprano una prospettiva interessante nell'evoluzione della tradizione.

Supponiamo, infatti, uno schema deduttivo di questo genere:

$$\langle A_1, A_2 \quad \rightarrow \langle P_i \rightarrow P_k \rightarrow \quad \rightarrow Q_n \rangle \rangle$$

in cui le proposizioni del tipo A siano gli assunti basilari e generali, ovvero i principî primi di un campo del sapere; quelle del tipo P siano teoremi o

[62] *Ibid.*, 72.5-7; cfr. anche ARISTOTELE, *Metafisica*, 998a25-26, 1014a35-b2.
[63] PROCLO, *In I Euclidis...*, 73.16-25.

risultati noti e la proposizione di tipo Q una conclusione ottenuta per ultima. La freccia indica l'ordine della deduzione. Poiché P_j, P_k ... agiscono da lemmi o tappe deduttive sulla cui base si ricava Q_n, essi sono da considerare, in un senso ampio e generico, come *elementi*. Ma P_j, P_k sono a loro volta desumibili dai principî A_1, A_2 ..., che nello schema in questione risultano inderivati: questi ultimi sono quindi elementi nel senso stretto, da cui si deducono tutte le altre proposizioni (P_j, P_k ... giú giú fino a Q_n). Se, inoltre, ci soffermiamo sul frammento $\langle P_j \rightarrow P_k \rightarrow \quad \rightarrow Q_n \rangle$, si avrà una specie di «nucleo» deduttivo, un segmento di proposizioni e tappe logiche dirette a dimostrare o risolvere la deduzione Q_n. Introducendo, invece, le proposizioni A_1, A_2 quali principî primi di questa o di qualsiasi altra sequenza deduttiva da esse ricavabili, si passa all'interno di una «teoria» deduttiva, in grado dunque di sussumere il nucleo deduttivo di cui si è appena discusso, o qualsiasi altro segmento propositivo proprio a questo stesso ordine di conoscenze. Gli assunti, quindi, del tipo A – quelli che noi chiamiamo *elementi* in senso stretto – non solo contribuiscono all'ordinamento e alla generalizzazione delle dimostrazioni, ma sorreggono anche, in forza del loro valore assiomatico, l'impalcatura del corrispondente sistema di conoscenze.

Su questa falsariga, è possibile pensare che lo schema interpretativo offerto da Proclo, al di là delle sue valenze metodologiche, rivesta anche un significato storico. Intendo dire che, forse, la tradizione dei trattati di *Elementi* può aver seguito una sua linea evolutiva che va dalla compilazione di *elementi* – nel senso ampio del termine – all'identificazione di determinati «nuclei» deduttivi, fino alla generale sistematizzazione degli *elementi* – in senso stretto –, e quindi fino alla messa a punto di vere e proprie «teorie» deduttive. Certo, Proclo non è particolarmente prodigo di precisazioni a questo riguardo: nel suo «catalogo» si fa solo riferimento ai progressi della geometria, al suo tendere verso una maggiore universalità e una migliore sistemazione delle prove; si limita a ricordare che il trattato di Euclide si basa sugli *elementi* in senso stretto, come d'altronde le altre opere (Στοιχειώσεις) composte in seguito sull'aritmetica e l'astronomia[64]

Possiamo tuttavia collegare altre fila di questo nostro discorso, considerare altri indizi. Iniziamo dal «bandolo» di questa tradizione: Ippocrate di Chio. Ci è tramandato il suo tentativo di risolvere il problema della duplicazione del cubo riducendolo al reperimento di due medie proporzionali[65], e quello della quadratura del cerchio facendo ricorso a un procedi-

[64] *Ibid.*, 73.10-15.
[65] *Ibid.*, 212.24-213.6.

mento tra l'analitico e il riduttivo[66] Questo secondo caso, tramandato dalla citazione di una certa estensione piú antica che si conservi della matematica greca, mostra chiaramente che Ippocrate si era occupato del problema a partire da una specie di «nucleo» deduttivo: aveva infatti scelto determinate proposizioni pertinenti come punti di partenza (ἀρχαί), non in quanto princìpi geometrici primordiali ma in funzione dei presupposti e delle condizioni appropriate a risolvere quello specifico problema. Questo ci indurrebbe a pensare che la compilazione di Ippocrate presentasse gli *elementi* nella loro accezione piú ampia, cioè come proposizioni o risultati capitali all'interno di nuclei predefiniti per l'indagine dei problemi in causa. Simili per configurazione dovevano essere gli *Elementi* di Leone, destinati soprattutto alla definizione e alla ricerca di «diorismi»[67]. Del trattato di Teudio sappiamo solo che era convenientemente strutturato e teso a una maggiore universalità. Ancor meno si conosce di Ermotimo: non ci è dato neanche congetturare di che genere fossero i suoi *elementi*, e quali le sue scoperte. Ciò che sappiamo è che egli rappresentò un avanzamento nella linea di Eudosso. Teudio, a sua volta, è molto vicino a Eudosso ed entrambi appartengono alla cerchia di Platone. Meglio documentati sembrerebbero i contributi di Eudosso alla creazione di basi generali riguardo alla proporzione. Persino Platone può avere una sua importanza in questo contesto, non tanto come ispiratore o riformatore della geometria del suo tempo (si ignora infatti se, ed eventualmente in qual misura, il filosofo ebbe questo ruolo), quanto come testimone dei cambiamenti in corso. La sua testimonianza sull'attitudine dei geometri suoi contemporanei, sul modo in cui assumono certi princìpi primi, basilari e autosufficienti di deduzione, è quanto mai significativa: «[essi] li ritengono noti e non si chiedono se sia necessario renderne conto a sé o agli altri, come se fossero lampanti per tutti; quindi, partendo da essi, pervengono per tappe conseguenti a concludere e a dimostrare l'oggetto della loro indagine»[68]

A giudicare da quanto ci riferisce Platone e dalla natura dei problemi proposti (il pari e il dispari, le figure e i tre tipi di angoli), gli assunti in causa possono benissimo essere considerati come definizioni o (sup)posizioni basilari. D'altro canto, sia Aristotele[69] che Menecmo[70] si soffermano sulla controparte *sintetica* dell'analisi, sulla sua applicazione alla deduzione normalizzata di proposizioni e dei presupposti sottesi a questa forma di conversione e reversibilità, e in particolare al ruolo «mediatore» delle defini-

[66] SIMPLICIO, *In Aristotelis Physica commentaria*, 60.22-68.32.
[67] PROCLO, *In I Euclidis*..., 66.21.
[68] PLATONE, *Repubblica*, 510c-d; cfr. anche 533c.
[69] Per esempio: *Analitici secondi*, 78a6-13.
[70] PROCLO, *In I Euclidis*..., 253.16-254.5.

zioni. Non solo: la stessa distinzione che si attribuisce a Menecmo e alcune affermazioni di Aristotele[71] riflettono una situazione in cui si tiene conto non solo di *elementi* nel senso ampio del termine, ma anche di *elementi* primordiali nel senso stretto del termine. D'altronde, il programma della scienza dimostrativa contenuto negli *Analitici* – a prescindere dal valore «sintomatico» che possiamo attribuire alla loro configurazione – menziona diversi casi di principî geometrici primordiali (tra cui l'impiego matematico della denominazione di ἀξιώματα) e riconosce l'autonomia della geometria in quanto scienza dimostrativa. Non è dunque da escludere che, intorno alla metà del IV secolo a. C., la sistemazione di *elementi*, nella loro accezione rigorosa, avesse raggiunto un grado di maturità tale da riuscire sia a «integrare» coerentemente determinati settori del sapere sia a «regolarizzare» alcune procedure di dimostrazione in campo geometrico, fino ad acquisire – nel III secolo – i caratteri della sua piena identità scientifica. A segnarne l'apogeo furono Euclide con i suoi *Elementi* e l'attività svolta dalla comunità dei matematici alessandrini. Quando Archimede si troverà a rendere conto del «metodo meccanico» per la risoluzione dei problemi, il rigore canonico della ἀπόδειξις γεωμετρική sarà già una solida marca di distinzione[72]

[71] Per esempio: *Metafisica*, 998a25-26.

[72] Sui significati del termine στοιχεῖον cfr.: W. BURKERT, *ΣΤΟΙΧΕΙΟΝ: Eine semasiologische Studie*, in «Philologus», CIII (1959), pp. 167-97. Per quanto riguarda lo sviluppo della dimostrazione matematica, cfr.: H. P. LEE, *Geometrical method and Aristotle's account of first principles*, in «Classical Quarterly», XXIX (1935), pp. 113-24; K. VON FRITZ, *Die APXAI in der griechischen Mathematik* (1955), riedito in ID. (a cura di), *Grundprobleme der Geschichte der antiken Wissenschaft*, Berlin - New York 1971, pp. 335-429; B. L. VAN DER WAERDEN, *La démonstration dans les sciences exactes de l'antiquité*, in «Bulletin Soc. Mathém. Belg.», IV (1957), pp. 8-20; A. SZABÓ, *The transformation of mathematics into deductive science and the beginnings of its foundation on definitions and axioms*, in «Scripta Mathematica», XVII (1964), pp. 27-48 e 113-39; G. CAMBIANO, *Il metodo ipotetico e le origini della sistemazione euclidea della geometria*, in «Rivista di Filosofia», LVII (1967), pp. 115-49; A. SZABÓ, *Anfänge der griechischen Mathematik*, Budapest 1969; W. R. KNORR, *The Evolution of Euclidean Elements*, Dordrecht-Boston 1975; ID., *On the early history of axiomatics: the interaction of mathematics and philosophy in Greek antiquity*, in J. HINTIKKA, D. GRUENDER e E. AGAZZI (a cura di), *Theory Change, Ancient Axiomatics, and Galileo's Methodology*, Dordrecht-Boston 1980, pp. 145-86; M. CAVEING, *La construction du type mathématique de l'idéalité dans la pensée grecque*, Lille 1982; E. BERTI, *L'analisi geometrica della tradizione euclidea e l'analitica di Aristotele*, in G. GIANNANTONI e M. VEGETTI (a cura di), *La scienza ellenistica*, Napoli 1984, pp. 95-127; G. CAMBIANO, *Figura e numero*, *ibid.*, pp. 83-108; W. R. KNORR, *The Ancient Tradition of Geometric Problems*, Boston-Basel-Stuttgart 1986; F. LASSERRE (a cura di), *De Léodamas de Thasos à Philippe d'Oponte*, Napoli 1987; G. CAMBIANO, *La démonstration géométrique*, in M. DETIENNE (a cura di), *Les savoirs de l'écriture en Grèce ancienne*, Lille 1988; G. VLASTOS, *Elenchus and Mathematics: a turning-point in Plato's philosophical development*, in «American Journal of Philology», CIX (1988), pp. 362-96; W. R. KNORR, *The practical element in Ancient Exact Sciences*, in «Synthese», LXXXI (1989), pp. 313-28; M. CAVEING, *Platon, Aristote et les hypothèses des mathématiciens*, in J. F. MATTÉI (a cura di), *La naissance de la raison en Grèce*, Paris 1990, pp. 119-28; V. KARASMANIS, *The hypotheses of Mathematics in Plato's "Repub-*

Prima di finire questa sezione, è opportuno dare uno sguardo alla questione del rigore informale delle prove geometriche. Al di là della costituzione assiomatiforme del loro carattere discorsivo, esse sembrano rispondere a determinati criteri. Per esempio, nella prima proposizione del I libro degli *Elementi* emerge un preciso criterio della dimostrazione diretta le cui tappe sono descritte dallo stesso Proclo[73]: πρότασις, o enunciazione dell'oggetto della dimostrazione; ἔκθεσις, ovvero esposizione di un caso determinato introdotta dalla clausola «sia...» e contrassegnata dall'impiego di lettere o abbreviazioni per le designazioni (con un ruolo simile, ma non identico, alle nostre «variabili»); διορισμός, cioè specificazione dell'oggetto della dimostrazione in rapporto al caso esposto e preceduta dai termini «dico che...»; κατασκευή, o disposizione delle impostazioni o relazioni adeguate allo svolgimento della dimostrazione; ἀπόδειξις, vero e proprio procedimento dimostrativo; συμπέρασμα, ovvero conclusione caratterizzata da una particella conclusiva di valore cogente. Piú importante di questa sequenza specifica, non sempre rigorosamente seguita – come riconosce d'altronde lo stesso Proclo –, è la logica, tacita e informale, delle operazioni di esemplificazione (di solito grafica) e di generalizzazione implicate da questo tipo di dimostrazione[74].

A questo rigore informale, peraltro, non mancano antecedenti nel corso del IV secolo: anche in questo caso si è portati a pensare a un processo di normalizzazione della dimostrazione matematica. Già Aristotele, infatti, attesta l'impiego di lettere come «variabili» informali in geometria[75] e mostra la sua consuetudine con l'uso corrispondente dei diagrammi nelle inferenze geometriche[76] Non solo: nelle dimostrazioni aristoteliche di come i sillogismi imperfetti vadano ridotti a perfetti emergono già alcune caratteristiche e alcune formule specifiche di questo modello informale dimostrativo[77] Ma si danno anche altri esempi piú vicini e significativi. Il piú antico opuscolo matematico a noi pervenuto, *La sfera in movimento* di Autolico, ci permette di osservare il grado di normalizzazione a cui era giunta la pratica deduttiva matematica fin dal IV secolo. Il suo vocabolario comprende, infatti, alcune formule tipiche, per esempio quando si allude a una prova simile a quella appena compiuta («allo stesso modo potremmo

lic" and his contribution to the axiomatization of Geometry, in P. NICOLAPOULOS (a cura di), *Greek Studies in the Philosophy and History of Science*, Dordrecht-Boston 1990, pp. 121-35; I. MUELLER, *On the notion of a mathematical starting point in Plato, Aristotle and Euclid*, in A. C. BOWEN (a cura di), *Science and Philosophy in Classical Greece*, New York - London 1991, pp. 59-97.

[73] PROCLO, *In I Euclidis...*, 203.1 sgg.

[74] Cfr., per esempio, *ibid.*, 207.15-18.

[75] ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, 1132b5-9.

[76] ID., *Analitici secondi*, 77a1-2.

[77] Cfr. ID., *Analitici primi*, 1.5-6 *passim*, e lo studio dei sillogismi modali nei capitoli 9-11.

dimostrare...» [ὁμοίως δὲ δείξομεν...]) o nella *reductio ad absurdum* («sia pure che non, sempre fosse possibile ma questo è assurdo» [μὴ γάρ, ἀλλ' εἰ δυνατόν ... ὅπερ ἐστὶν ἄτοπον]). Le sue dimostrazioni, tra l'altro, sembrano seguire una sequenza precisa: proposizione da dimostrare; esemplificazione e specificazione di un caso particolare (con clausole e lettere – «variabili» simili a quelle di Euclide); svolgimento del problema e prova deduttiva; conclusione introdotta dalla particella consecutiva ἄρα, con valore di cogenza. Da questo punto di vista, dunque, le dimostrazioni di Autolico nel campo della geometria applicata non differiscono troppo da quelle consacrate negli *Elementi* di Euclide. Del resto, il rigore informale dell'esemplificazione e della generalizzazione messe in pratica dagli *Elementi* riemergerà piú tardi, a varie riprese e in contesti diversi, nella dimostrazione matematica piú comune. Cosí, non mancheranno le occasioni in cui si farà appello alle virtú intuitive della dimostrazione geometrica classica di fronte agli «eccessi» di un rigore piú astratto o piú formale, soprattutto quando si tratti di facilitare la conoscenza e la comprensione di determinati fondamenti della prassi matematica. Mi riferisco, per esempio, ai dibattiti sul predominio scolastico dell'algebra e dell'analisi, verso la metà del XIX secolo, o a quelli sulla teoria degli insiemi verso la metà del XX: in entrambi i casi, i partigiani della tradizione informale hanno fatto leva sul potere intuitivo delle dimostrazioni classiche di ascendenza euclidea per opporsi alle ragioni piú teoriche o sistematiche avanzate dai loro avversari, gli innovatori di qualsiasi scuola, fossero essi puristi o formalisti. I Greci, tuttavia, non avevano l'abitudine di contrapporre le virtú didattiche a quelle sistematiche, a differenza di quanto si fa attualmente, tanto meno nella composizione di trattati come gli *Elementi*.

6. *Gli «Elementi», il «more geometrico» e l'assiomatizzazione.*

Gli *Elementi* di Euclide presentano tre aspetti di importanza capitale per quanto riguarda lo sviluppo della matematica greca posteriore: 1) la sedimentazione di livelli relativamente autonomi e specializzati di conoscenze basilari; 2) l'organizzazione di questi livelli di conoscenze come organismi deduttivi (basati su assiomi) di proposizioni dimostrate; 3) l'impiego di una scrittura in formule adatta a plasmare, all'interno di questa organizzazione, determinati tipi di prove o determinate teorie sistematiche (si pensi alla geometria piana e sferica, alla teoria generale delle proporzioni o alla teoria aritmetica), senza tener conto degli altri suoi meriti piú disciplinari.

Non meraviglia dunque che l'opera euclidea abbia rappresentato per i matematici di età ellenistica un vero e proprio repertorio di conoscenze ba-

silari dimostrate. Quando, infatti, essi devono rimandare a un risultato o a un lemma elementare, si accontentano ordinariamente della loro presenza negli *Elementi*, senza considerare peraltro necessario soffermarsi su ulteriori dimostrazioni. Il trattato di Euclide assurge al rango di autorità: qualsiasi asserzione venga fatta in suo nome diventa *ipso facto* legittima – poche altre opere sugli *elementi* hanno rivestito una tale importanza: per esempio, il trattato di Aristeo sulle figure coniche. Da questo suo statuto speciale sono però derivate conseguenze di straordinario rilievo. Gli *Elementi* euclidei, infatti, spingono ai margini della storia le altre teorie operative e concettuali che l'illustre geometra aveva ignorato o scartato nella selezione e rielaborazione dei suoi principî. Inoltre, essi favoriscono la geometrizzazione della matematica alessandrina e dei suoi vasti campi di applicazione – dall'astronomia e dalla fisica dei corpi statici alla geografia. È vero che alcuni di questi filoni risalivano a una storia e a una tradizione anteriori e potranno, a loro volta, seguire vie alquanto indipendenti rispetto a quelle degli *Elementi* (per esempio quella che sembra unire Archimede e Eudosso). Ciò non toglie, in ultima istanza, che le tendenze teoriche e metodologiche ispirate agli *Elementi* siano divenute, per molti osservatori posteriori, i tratti connaturati della grande tradizione matematica greca.

Non va infine dimenticato che gli *Elementi* euclidei costituiscono anche un valido paradigma metodologico: vi si trovano infatti fissate le esigenze caratteristiche di una scienza dimostrativa, dalla sistemazione deduttiva di un insieme di conoscenze alla relativa esplicitazione dei loro assunti principali, fino al rigore informale richiesto per la dimostrazione matematica. Essi rappresentano – come d'altronde suggerisce lo stesso Proclo, in linea con l'ortodossia della matematica alessandrina – un canone di perfezione scientifica. In quanto modello di esposizione razionale di un insieme di conoscenze, gli *Elementi* fecero sentire la loro influenza su diversi campi della matematica: non solo in campo geometrico – si pensi a opere monografiche come il trattato *Sulla sfera e il cilindro* di Archimede, o come quello *Sulle figure coniche* di Apollonio –, ma anche nella statica e idrostatica archimedea e nell'ottica tolemaica. In seguito, ne risultarono influenzati altri campi della ricerca, quali la fisiologia[78] o la cosmologia[79] Questo riconoscimento del rigore sistematico e deduttivo della geometria non comportò, certo, il raffinamento sostanziale dell'informalità euclidea nelle discipline attinenti alla matematica, né tantomeno il «riscatto» scientifico delle discipline che avevano subito il fascino degli *Elementi*. Al massimo si trattò, per quanto riguarda queste ultime, della formulazione di linee di-

[78] GALENO, *L'ottimo medico è anche filosofo*, 3; ID., *Scripta minora*, 2.6.10 sgg.
[79] PROCLO, *In Platonis Timaeum commentarii*, 1.226.26 sgg., 236.15 sgg., 258.12 sgg.

rettrici e di aspettative. È però altrettanto certo che bisogna attendere il XVII secolo per trovare un programma metodologico ispirato al modello del *more geometrico*[80]

D'altra parte, se gli *Elementi* rappresentarono un paradigma teorico e metodologico, è anche vero che in essi non si scorse mai la rivelazione di un dogma esclusivo e onnicomprensivo. A questo riguardo, non è neanche necessario rivolgersi alle critiche o alle reticenze «esterne» di scettici ed epicurei: basti ricordare che i matematici alessandrini non risparmiarono dibattiti e discussioni su alcuni degli assunti e presupposti distintivi dell'opera euclidea, e che persino un editore come Teone (IV secolo d. C.) o un commentatore come Proclo (V secolo d. C.) non seppero sottrarsi alla tentazione di completare o emendare, al momento opportuno, gli *Elementi*. D'altronde, il peso di questa tradizione «scolastica» non solo non impedí la nascita o la messa a fuoco di altri modi e altri criteri di far matematica – prova ne sia la metrica di Erone o le singolari teorie aritmetiche di Diofanto –, ma non riuscí neppure a evitare la ricomparsa di metodi alternativi, quali la numerologia simbolica o la sistemazione metafisica derivazionista praticate in ambienti neopitagorici e neoplatonici.

La fortuna successiva del paradigma espresso dagli *Elementi* sarà condizionata dalla trasmissione e recezione del testo, dai diversi interessi (non esclusivamente metodologici) che spingono verso l'attuazione programmatica del *more geometrico*, e, infine, dalle circostanze della progressiva scolarizzazione. È purtroppo impossibile riassumere in questa sede questa storia lunga e intricata, aperta ai piú diversi esiti nel corso del XIX secolo: parlo dello sviluppo della critica filologica che si impone, nell'edizione del testo, sull'anteriore critica «razionale»; dello sviluppo della geometria euclidea che, pur conservando dell'originale qualcosa in piú della teoria delle parallele, finisce poi per entrare in «collisione» su questo punto con le geo-

[80] Sulle conquiste e il significato dell'assiomatizzazione nel campo della matematica degli antichi Greci in generale, e di Euclide in particolare, cfr.: D. LACOMBE, *L'axiomatisation des mathématiques au IIIe siècle a. C.*, in «Thalès», III (1950), pp. 37-58; I. MUELLER, *Euclid's "Elements" and the axiomatic method*, in «The British Journal for the Philosophy of Science», XX (1969), pp. 289-309; A. SEIDENBERG, *Did Euclid's "Elements" book I develop geometry axiomatically?*, in «Archive for History of Exact Sciences», XIV (1975), pp. 263-95; E. STENIUS, *Foundations of Mathematics: Ancient Greek and Modern*, in «Dialectica», XXXII (1978), pp. 8-20; P. SUPPES, *Limitations of the axiomatic method in ancient Greek mathematical sciences*, in HINTIKKA, GRUENDER e AGAZZI (a cura di), *Theory Change* cit., pp. 197-213; I. MUELLER, *Philosophy of Mathematics and Deductive Structure in Elements*, Cambridge Mass. - London 1981; L. VEGA, *Euclides axiomaticus*, in *Structures in Mathematical Theories* (*Reports of ISSMT*), San Sebastián 1990, pp. 311-16; W. R. KNORR, *What Euclid Meant: On the Use of Evidence in Studying Ancient Mathematics*, in BOWEN (a cura di), *Science* cit., pp. 119-63. Sulle conseguenze negative che l'adozione di questo modello teorico poté determinare nella scienza ellenistica, cfr. LLOYD, *Demystifying Mentalities* cit., pp. 73-104.

metrie non euclidee; della fine dell'egemonia euclidea nell'insegnamento matematico elementare e della sua sostituzione con il calcolo e l'algebra. Da qui la constatazione che il linguaggio geometrico degli *Elementi* è divenuto oggi lingua morta.

Questa storia di apparente declino non è l'unica che si possa ricostituire di un testo cosí importante come gli *Elementi*, non solo dal punto di vista scientifico ma anche culturale. È opportuno ricordare – anche se il tema ci porterebbe troppo lontano dai nostri intenti – che la geometria euclidea ispirò una nuova visione dello spazio estetico (pittorico, architettonico, scenico) durante il Rinascimento e che, soprattutto, essa formò una parte di quel linguaggio matematico in cui alcuni dei fondatori della scienza moderna credettero di leggere le chiavi interpretative dell'universo. Senza contare, poi, quell'aspetto particolare della sua fortuna che non può assolutamente essere trascurato in questo contesto: la sua influenza metodologica sull'*esprit de la géométrie* o *more geometrico*. Cosa, infatti, ci si deve attendere da una ragione tenuta ad operare da sé, «naturalmente», secondo i principî deduttivi degli *Elementi*?

«Per le numerose generazioni che si sono nutrite dei suoi insegnamenti, Euclide probabilmente appare meno come un professore di geometria che di logica», ha osservato L. Brunschvicg. Qualcosa del genere, infatti, si è verificato in alcuni momenti e in alcuni tratti della tradizione storica del pensiero occidentale. Un primo esempio, anche se da prendere con le opportune cautele, è rappresentato dalla sistemazione deduttiva che presiede al trattato *De arte seu articulis catholicae fidei* di Nicola d'Amiens (tra il XII e il XIII secolo), in cui si dichiara di fare appello a un metodo comune e imparziale di generare convinzioni razionali. Piú tardi, nel periodo di transizione dalla cultura medievale a quella postmedievale, emergono altri sintomi di un'influenza della prassi geometrica di dimostrazione – per esempio, nel confronto tra i modelli aristotelico e geometrico in relazione alla *demonstratio potissima*, non solo conclusiva ma anche intrinsecamente esplicativa. Ma la rivendicazione piú nota di un *more geometrico* è quella promossa dai diversi programmi razionalisti del XVII secolo (basti ricordare Cartesio e Leibniz): la manifestazione piú limpida di queste tendenze è rappresentata da due trattati di Pascal, *De l'esprit de la géométrie* e *De l'art de persuader*, composti verosimilmente tra il 1657 e il 1658. Non sarà però nei programmi o nei sistemi filosofici, ma nell'applicazione dei metodi matematici a determinati campi dell'indagine naturalistica, che verranno verificati e messi in pratica alcuni dei criteri di sistemazione e di dimostrazione deduttiva piú tipici della tradizione greca. Non va infine dimenticato che A. De Morgan, ancora alla metà del XIX secolo, asseriva non esserci sistema geometrico degno di tale nome che si scostasse sostanzialmente dai

principî basilari degli *Elementi*: questa dichiarazione, tra l'altro, non è che l'eco di una convinzione piuttosto diffusa. Non c'è dubbio, invece, che l'idea di assiomatizzazione che prende corpo a partire dal XVII secolo differisce abbastanza sensibilmente dal suo presunto modello euclideo. La sistemazione razionale proposta da Leibniz o Pascal, pur dichiarandosi fedele allo spirito geometrico, non era un mero riflesso del paradigma assiomatiforme degli *Elementi*.

Quanto si sa attualmente sugli sviluppi storici del metodo assiomatico – nonché delle nozioni di dimostrazione che ne derivano e dei mutamenti a queste connessi per quanto riguarda i criteri di rigore – ci permette di individuarne le variazioni. Eccone alcuni esempi. La teoria assiomatica «classica» altro non è che un insieme infinito di proposizioni attinenti a un dominio reale del sapere, da cui si ricava un sottinsieme finito di verità primordiali, evidenti di per sé e necessarie (assiomi), da cui derivano tutte le altre proposizioni della teoria – un procedimento caratteristico di derivazione è la sostituzione di termini identici a partire da determinati concetti basilari e originari. Tale è il metodo proposto dai teorici del *more geometrico* nel corso del XVII secolo. La teoria assiomatica «astratta» è un insieme possibilmente infinito di enunciati generali intorno alle relazioni in cui gli oggetti appartenenti a un possibile sistema di riferimento si trovano tra di loro: anche in questo caso si dà un sottinsieme finito di espressioni designate come assiomi, teoricamente inderivate, da cui derivano tutte le altre secondo regole logiche generalmente implicite. Gli assiomi stabiliscono le proprietà strutturali di una classe determinata e sistematica di oggetti e, di consequenza, le condizioni a cui deve rispondere qualsiasi oggetto appartenga a uno dei sistemi in questione. Questo è il metodo enunciato per la prima volta dai *Grundlagen der Geometrie* (1899) di Hilbert, e impiegato in seguito con una certa frequenza per la ricostruzione di teorie o di frammenti teorici in diversi domini del sapere. Ogni teoria assiomatica «formale» si basa sulla rigida formalizzazione del proprio linguaggio teorico e logico, in modo da predefinire sia le condizioni su cui fondare le formule pertinenti sia le regole di trasformazione deduttiva delle formule primitive (assiomi) in qualsiasi altra formula derivabile, sia infine le condizioni di interpretazione semantica o di applicazione a un determinato sistema – o classe di sistemi – di oggetti di riferimento. Questa teoria si rivela utile nello studio metateorico delle proprie teorie deduttive.

Da questo punto di vista, la conformazione assiomatiforme degli *Elementi* di Euclide è lontana anni luce dal rappresentare quel paradigma di perfezione che Proclo, e con lui molti altri esegeti, credevano di scorgervi. Potremmo, certo, perdonarle una certa informalità costitutiva e l'ingenuità di certe inferenze grafiche. Resta tuttavia il fatto che, anche a conside-

rarla alla luce dell'assiomatizzazione «classica», i suoi principî basilari non solo non si rivelano universalmente precisi e necessari, ma non costituiscono neanche un insieme sufficiente di verità primordiali. Se poi la si interpreta nella prospettiva dell'assiomatizzazione astratta, i suoi difetti diventano ancor piú evidenti: non vi si trova nessun concetto generale di spazio geometrico (come nemmeno di molte altre nozioni e relazioni fondamentali quali la «grandezza», il «numero», il «misurare rispetto a» o «l'essere misurato da»); nessuna esplicitazione rigorosa delle condizioni e delle operazioni che determinano gli oggetti possibili all'interno di quest'universo, le loro qualità pertinenti, le loro reciproche relazioni. Euclide non prevede strutture geometriche nel vero senso della parola – come quelle che con il tempo si è imparato a definire «euclidee» –; egli lavora partendo da un complesso patrimonio di nozioni basilari e risultati generali e si occupa prevalentemente di determinati oggetti geometrici da lui privilegiati – triangolo e quadrato, cerchio e sfera, poligoni regolari. Forse è soltanto nella teoria generalizzata della proporzione (libro V) o nell'integrazione operativa di grandezze commensurabili e incommensurabili (libro X) che la «perfezione» teorica e metodologica, simboleggiata dagli *Elementi*, schiude orizzonti piú ampi di astrazione e concettualizzazione.

Per il resto, è evidente che gli *Elementi* tendono, piú che a perfezionare un metodo assiomatico, a ridurre a sistema certe tradizioni di conoscenze basilari dimostrate e a raffinare e insegnare determinate tecniche per la dimostrazione di altre conoscenze, contrassegnate da interrelazioni costruttive o deduttive.

Insomma, è probabile che quello che ci separa dai programmi e dai paradigmi impiegati dagli antichi Greci (Aristotele, Euclide) non siano tanto le differenze di rigore o di metodo dimostrativo, quanto le divergenze nella concezione, negli interessi e negli scopi che danno il loro significato alle prassi deduttive e che orientano il loro impiego a fini dimostrativi, istruttivi e conclusivi. Una differenza sostanziale, avvertibile nei programmi filosofici prima di Aristotele e Platone e, molto piú tardi, in quelli neoplatonici, risiede nello specifico contesto in cui sia la deduzione matematica che la scienza dimostrativa risultano inserite: in un progetto, cioè, di formazione totale dell'intelligenza umana. Le scienze – è questo il fatto di maggiore importanza – non sono viste come mere espressioni di un sapere specializzato o come strumenti di dominio sulla realtà esterna: esse rappresentano le vie che conducono, attraverso la conoscenza, alla vita pienamente vissuta e alla felicità umana. Noi, invece, cosí distaccati da queste esperienze teoriche ingenue e precoci, ci sentiamo troppo lucidi e disillusi per riporre tanta fiducia e tanto entusiasmo in questa missione cosí elevata della conoscenza e per avere un concetto cosí alto di noi stessi.

Tuttavia, malgrado il nostro scetticismo e le nostre cautele, siamo ancora in grado di comprendere e rivivere alcune esperienze intellettuali con la stessa intensità con cui i Greci le vissero. Tale è il caso, credo, della sensazione di necessità razionale che ci pervade nel riconoscere una dimostrazione conclusiva, della percezione di trovarci di fronte a una logica saggia - «un linguaggio che discorre prima della mente», come dice Leibniz - nel momento in cui sviluppiamo un sistema deduttivo. Dovremmo dunque lamentarci se qualche volta i Greci si lasciarono affascinare dalla scoperta dell'universo delle dimostrazioni? Peggio sarebbe non aver mai subito questo fascino. Perché, come confessa Einstein, «per chiunque l'abbia sperimentato per la prima volta è meraviglioso che l'uomo sia riuscito a raggiungere, nel pensiero puro, un grado di certezza e di purezza simile a quello che i Greci, per primi, ci dimostrarono con la loro geometria»[81]

[81] A. EINSTEIN, *Autobiographical Notes*, in P. A. SCHILPP (a cura di), *Albert Einstein, Philosopher-Scientist*, La Salle 1949, p. 11.

PATRICE LORAUX

L'invenzione della natura

A chi verrebbe mai in mente, ai nostri giorni, di scrivere un Περὶ φύσεως e di riallacciare, in questo modo, un antico legame con la tradizione speculativa greca? Dico un Περὶ φύσεως, ma potrei forse dire un *De natura*. Anche se, a ben pensarci, tra i due titoli sussiste comunque uno scarto. Φύσις potrebbe sembrare un arcaismo ricercato, una civetteria lessicale per designare nient'altro che la «natura». D'altronde, la nostra ipotetica opera non si presenterebbe affatto come un trattato d'ontologia. L'autore non vestirebbe comunque i panni del «fisico», anche se ogni forma d'astrofisica è senz'altro rincalzata da considerazioni di natura cosmogonica. Un fisico, però, non conosce l'oggetto «natura», o almeno non è abituato a considerarlo sotto tale denominazione. Se proprio si vuole insistere, un tale trattato Περὶ φύσεως potrebbe rivelarsi una specie di speculazione, forse di tipo esoterico, sul Tutto in movimento, al fine di indagare e penetrare i misteri dell'origine delle cose: in questo modo, ci si conformerebbe all'idea, di antica ascendenza, che la natura si occulta e nasconde i cammini da essa percorsi nella generazione degli esseri. Per proseguire su questa falsariga, si potrebbe attribuire a Eraclito un'intuizione metastorica: «Φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ» (la natura ama nascondersi)[1]

Eppure, l'impresa in questione sarebbe anacronistica. Siamo realistici: un trattato *Della natura* sarebbe piuttosto l'opera di un organismo internazionale di protezione ambientale, e assomiglierebbe molto di piú a un monito in difesa delle specie minacciate di estinzione. Nessun dubbio che anche i biologi parteciperebbero all'iniziativa. Si potrebbe, allo stesso modo, immaginare un'enciclica pontificale: la φύσις sostituita dalla *natura*, in cui si ribadirebbe che la procreazione umana non deve, nel suo regolare svolgimento, infrangere le leggi naturali prescritte da Dio. Ma il nostro trattato potrebbe anche essere il frutto di uno spirito nostalgico, o addirittura infelice, teso a predicare che, contro lo sviluppo di tutte le forme di aggressione tecnologica, la vita «allo stato brado» richiede delle oasi di salvaguardia.

[1] ERACLITO, DK B 123.

Si noterà che, senza essercene avveduti, abbiamo impiegato il termine φύσις, *natura* e natura come se fossero quasi equivalenti. Pure, è giusto interrogarsi se tale equivalenza non sia frutto di semplice precipitazione. Ma si può, ai giorni nostri, parlare «direttamente» della φύσις greca, e soprattutto tradurne il contenuto con l'espressione latina (e nel contempo italiana) di *natura*? Si può forse ritenere che qualcosa della φύσις greca si sia conservato nella «fisica» moderna? Niente è meno certo. Proiettare sul vocabolo greco φύσις tutte le valenze che si associano di solito al termine «natura» potrebbe indurci in un gravissimo errore. O, se si vuole, ci è praticamente impossibile risalire dalla natura alla φύσις, a meno di transigere, in un abbagliamento terminologico inaccettabile, sulle notevoli differenze di significato che contraddistinguono le due espressioni, per ripiegare su quella che si considera una pura e semplice traduzione. Perché «natura» non traduce φύσις, o almeno non senza ambiguità. Non si possono inoltre dimenticare tutti gli ulteriori significati che il latino ha introdotto nella definizione del termine *natura*.

Ma, per tornare al vivo del discorso, che cosa è legittimo intendere oggi con il nome di «natura»? Si tratta forse di qualcosa che si manifesta *hic et nunc*, di persona, nella parvenza degli alberi o, che ne so?, nelle rocce? Questi, però, appartengono piuttosto a quella che definiamo «categoria ambientale»: categoria che i Greci hanno perfettamente ignorato. L'ambiente: cioè il regno dell'industria, che cerca però di mostrare quanto le stia a cuore la salvaguardia dell'habitat naturale, a beneficio degli uomini. Da questo punto di vista, e senza forzare le contrapposizioni, si potrebbe facilmente sostenere che i pareri dei Greci a questo riguardo erano praticamente agli antipodi dei nostri: per loro, infatti, le τέχναι si integravano senza particolare difficoltà nella sfera dell'οἰκεῖν, dell'abitare. Questo rappresenta solo un primo indizio del fatto che tra i termini φύσις e natura non esiste un filo di corrispondenza diretta. Senza parlare, poi, della *natura* dei Latini; e sempre che, è ovvio, non si voglia cadere nell'arcaismo, peraltro voluto, di un'anima bella, per cui le complessità di una parola e di una realtà non sono oggetto di particolare controversia.

Ma «natura», lo ripeto, non traduce φύσις: bisogna dunque prenderne atto, e concludere che non si dà piú una relazione diretta con quella che i Greci denominavano φύσις e che, forse, figurava già ai loro occhi come oggetto di sogno. Heidegger e Benveniste, ognuno a modo proprio, lo confermano: «natura» non traduce compiutamente l'espressione φύσις. Cosí, non ci resta altra strada che prendere spunto da ciò che, oggi, chiamiamo natura, incapaci come siamo di penetrare, con un brusco salto dello spirito, nell'accezione greca di φύσις.

Il termine «natura», infatti, esprime altro rispetto a φύσις. O, meglio,

con il vocabolo «natura» si intende sempre qualcosa di parziale, poiché «questa parola, in ogni stadio e a ogni fase nella storia dell'Occidente, ha riassunto una diversa interpretazione dell'essere nel suo insieme»[2]. Il termine, dunque, ci risulterà sempre incomprensibile, almeno finché si continuerà, tergiversando, a eludere la questione della φύσις. In quanto ὑποκείμενον[3], essa è infatti primordialmente implicata nelle molteplici accezioni della natura. Bisogna, dunque, avere come primo obiettivo di comprendere a fondo quello che i Greci intendevano con φύσις, al fine di poter capire chiaramente tutto ciò che il termine natura comporta nei numerosi abbinamenti di significato in cui esso figura: «natura e grazia», «natura e arte», «natura e storia», «natura e spirito». Certo, «i Romani traducevano φύσις con *natura*: da *nascor*, nascere, provenire da, in greco γεν-; *natura*: quel che emana da sé. Da allora, il termine "natura" è divenuto l'espressione fondamentale con cui si designano alcune delle relazioni capitali che intrattiene l'uomo occidentale con ... l'essere»[4]

D'altra parte, prendere spunto dalla φύσις e mettere da parte le nostre attuali conoscenze sulla natura resta un'esigenza prioritaria. Ma tale principio è molto piú facile da enunciare che da applicare: è necessario, infatti, desistere dal tradurre ingenuamente φύσις con «natura» e acquistare una chiave d'accesso, originale e appropriata allo scopo, per afferrare le valenze del vocabolo greco. Tale chiave d'accesso, inoltre, non potrà categoricamente giovarsi del ricorso alla genealogia tradizionale e specifica alla storia della filosofia. Bisogna quindi scoprire – e con urgenza – questo strumento di comprensione.

Benveniste, che si affida alla metodologia piú rigorosa del filologo, propone un parere affine a quello finora esposto: non è possibile tradurre φύσις con «natura». Φύσις, infatti, designa «l'atto compiuto del costituirsi», «il compimento (già avveratosi) di un divenire», «la natura in quanto concretatasi in tutte le sue proprietà»[5] Benveniste insiste: φύσις denomina un processo teso a implicare e integrare tutti i momenti di quello svolgimento durante il quale le singole cose appaiono e scompaiono. Altro è, invece, il significato di *natura*: l'espressione rimanda al «modo di nascere», visto che le parole latine dotate del suffiso *-ura* indicano «l'azione come un'attività e una situazione propria al soggetto, attività e situazione che rappresentano un modo di essere»[6]. La distinzione è chiara: φύσις è un processo, *na-*

[2] M. HEIDEGGER, *Ce qu'est et comment se détermine la «phusis»*, in «Questions», II (1970), p. 180.

[3] *Ibid.*, p. 181.

[4] *Ibid.*, p. 178.

[5] E. BENVENISTE, *Noms d'agent et noms d'actions en indo-européen*, Paris 1949, pp. 78-79.

[6] *Ibid.*, p. 103.

tura è un modo specifico di apparire. Cosí, «il *De rerum natura* spiega "il modo in cui le cose sono nate"»[7]. Lo svolgimento nel suo insieme (φύσις) implica indubbiamente un'interpretazione dell'oggetto che si spinge al di là del suo semplice modo di «nascere» (*natura*). Non si può dunque passare dalla φύσις alla natura senza badare a queste differenze.

Al fine di fissare i concetti finora espressi e di confermare le ipotesi di Benveniste, si potrebbe invocare un frammento di Anassimandro in cui il filosofo, senza nominare espressamente il termine φύσις, spiega l'enorme processo attraverso cui il divenire si compie nella sua totalità. Citiamo dunque il frammento, prima di sottoporlo ad analisi:

> Ora, le cose devono trovare la loro distruzione (φθοράν) là da dove esse traggono la loro nascita (γένεσις), secondo quanto decreta la necessità (κατὰ τὸ χρεών); poiché esse soggiacciono al castigo e alla vendetta (δίκην καὶ τίσιν) le une delle altre, a causa delle loro ingiustizie (ἀδικίας) e secondo l'ordine del tempo (κατὰ τῆν τοῦ χρόνου τάξιν)[8]

In questo frammento si trovano coinvolti la provenienza, lo sviluppo, la nascita e il deperimento, la necessità di una reciproca costituzione degli esseri, l'uno per opera dell'altro, a causa dell'ingiustizia che il loro semplice esistere comporta e che richiede, dunque, un castigo: le cose, infatti, devono espiare il tempo della loro esistenza. Si sarà senz'altro colpiti dalla complessa articolazione di questo processo – qui inteso come φύσις – soprattutto se si terrà a mente l'analisi che Aristotele consacra all'operatore τὸ ἔκ[9], che predetermina al dettaglio i modi del nascere, e, in questa sua specifica funzione, sembra il piú plausibile equivalente greco di *natura*. Il compito di quest'ultima, infatti, secondo il parere di Benveniste, si limita a stabilire le modalità del nascere. A questo proposito, converrebbe soffermarsi sulla definizione che Aristotele dà della φύσις[10] e del τὸ ἔκ nel V libro della *Metafisica*: vi si troverà, infatti, la conferma – e per mano dello stesso autore – delle differenze che intercorrono tra il compimento di un processo e i modi della generazione. La φύσις, quindi, non è la *natura*.

A dire il vero, qui non è piú neanche questione della *natura* latina, ma delle valenze che noi associamo, attualmente, a questo termine. La natura, in quanto voce, manifestava o piuttosto rivelava l'essenza intima e stabile delle cose. Non è infatti un caso se si parla di voce della natura: quel richia-

[7] *Ibid.*
[8] ANASSIMANDRO, DK B 1.
[9] ARISTOTELE, *Metafisica*, 5.24.1023a-b.
[10] *Ibid.*, 5.4.1014b-1015a.

mo affidabile e rivelatore della verità di ogni essere. La natura era il paesaggio, o se si vuole la fonte a cui attingere tutte le risorse.

Ci troviamo cosí di fronte a un altro scarto di significato, poiché una tale natura è in via di estinzione, puntellata, o meglio sostituita, da un'organizzazione eco-tecno-politica che «produce» da sé i prodotti naturali e in condizioni di notevole rendimento: vero e proprio sistema tecnologico di produzione naturale al cui trionfo la stessa natura sembra non fornire altro che una «resistenza ecologica». Come a dire che, di quella natura, non abbiamo piú una cognizione diretta. In conseguenza di ciò si assiste a una continua deriva che ci allontana sempre di piú dalla φύσις greca, dopo aver smarrito quel faro che ci permetterebbe concretamente di approdare alla sua comprensione: a meno che non ci si giovi della lettura di una tesi sulla φύσις.

Si potrebbe dunque pensare a scrivere una vera e propria monografia su questo tema, in modo da pervenire direttamente a una soluzione del problema. Ma un saggio colto e atemporale sulla φύσις greca, che dimentichi la nostra attuale percezione della categoria di natura, risponderebbe male all'aspettativa di ritrovare il sentiero attraverso cui la φύσις procede intrinsecamente nell'apparire e scomparire spontaneo delle cose soggette al deperimento. A tale scopo, peraltro, non sarà necessario raccogliere tutte le testimonianze greche sulla φύσις: l'indagine, infatti, rischierebbe di protrarsi all'infinito e – quel che sarebbe piú grave – di non approdare a nessuna conclusione. Qui si tratta, invece, di tratteggiare a grandi linee la specificità dell'«èra della φύσις». Noi ignoriamo, però, se e in quale misura questa φύσις non sia già piú la nostra. Da questo punto di vista, ci è lecito dichiarare che la nostra èra non è piú quella della natura, ma quella di un dispositivo tecnologico e universale che svolge, in relazione alle produzioni tradizionali della natura – i Greci le chiamerebbero τὰ φυόμενα –, le funzioni primarie dell'assistenza, della supplenza, della sorveglianza, della salvaguardia e protezione. Ma su questo torneremo fra poco. Quindi, non conosciamo piú la «natura», abbiamo a che fare con l'insieme dei suoi «prodotti», destinati però a divenire nel frattempo artefatti tecnologici in diretta concorrenza con essa. Non possiamo nemmeno piú affermare che «i frutti crescono», poiché persino la loro crescita è frutto di un'assistenza tecnica di notevole portata.

Ci siamo cosí allontanati di almeno due misure dalla φύσις greca. Si tenga dunque conto di questo duplice allontanamento: la φύσις, innanzitutto, non era sostanzialmente piú quella *natura* che, secondo la definizione di Benveniste, operava rigorosamente nel campo delle «modalità del nascere», e la nostra natura, in secondo luogo, non è piú *natura* nel senso latino del termine, ma solo quell'ente che, ancora per poco, si oppone ad essere

inglobato nel vasto processo tecnologico il cui fine è la fabbricazione degli ex prodotti naturali. Noi, malgrado qualche tenace resistenza, coniughiamo già la natura al passato. Potremo raggiungere di nuovo e seriamente la φύσις greca solo a partire da quel regno tecnologico, instaurato fin da adesso, che ambisce tendenzialmente a una piena egemonia: un sistema eco-tecnico-politico in cui – nel quadro di convenzioni internazionali – la tecnologia si adoperi a produrre al miglior prezzo e con il piú alto rendimento quei prodotti «ecologici» per la cui produzione la natura serve ormai da comparsa.

Tra poco non ci resteranno che poche tracce della natura. Ma, se le cose stanno davvero cosí, che significato può mai avere il commento di un frammento di Anassimandro? La domanda è legittima, soprattutto se si assume un diverso atteggiamento di fronte al problema e se si rinuncia a una nostalgia radicalmente retrograda, che può solo portarci a sentirci «spaesati». D'altronde, lo si è mai veramente capito quel frammento in cui si narra del moto attraverso cui le cose mortali emergono e deperiscono, in cui si racconta il loro inesorabile istinto – per l'ingiustizia che ciascuna perpetra ai danni dell'altra – di spodestarsi reciprocamente, in cui si parla di come esse cerchino di sottrarsi quel posto che ognuna pretenderebbe di occupare per un tempo indeterminato, e in cui si ragiona della crudeltà del tempo, che tutte punisce? C'è forse descrizione piú bella del movimento stesso del nascere e del morire?

Ma tale descrizione era facilmente comprensibile ai Greci stessi? In altre parole: è possibile individuare, nella loro storia, un'èra della φύσις che presenti caratteri omogenei? Ci piacerebbe, certo, crederlo, anche se la nostra risposta sarebbe piú che altro dettata dalla precipitazione e fortemente influenzata da quella distanza che ci separa dai Greci. Torna dunque opportuno affidarsi a un'analisi piú sottile: si giungerà in questo modo a capire che, nella comprensione dei grandi teorici che per primi enunciarono i principî fondamentali della φύσις, Aristotele, il padre della fisica filosofica, rappresenta piuttosto un ostacolo. Non c'è, dunque, di che meravigliarsi se, alla fine di questo percorso, si troverà che i Greci conobbero due periodi della φύσις.

Prima però di indugiare sull'ostacolo rappresentato da Aristotele – che, tuttavia, risulta il passaggio obbligato per comprendere la grande Φύσις, onnitemporale e completamente diversa da quella formulata dallo Stagirita nella *Fisica* – sarà opportuno fare il punto della situazione.

Per un orecchio contemporaneo appena piú fine, il termine natura assume due valenze ineguali e in contrasto tra di loro. O, se si preferisce, del vocabolo si danno due accezioni, la prima predominante, la seconda debole. La valenza debole designa quello che ogni essere naturale trasmette del-

la sua volontà di preservare la sua differenza intrinseca. Una voce fioca, che afferma la sua tenacia nel resistere, pur di conservare la sua indipendenza: e, quindi, la voce intima della natura, la voce dell'essenza delle cose, in cui i temi della φωνή e della ψυχή si avvicinano a quello dell'οὐσία. Questo soprattutto in relazione agli esseri viventi. L'eco di questa antica accezione, che si trovava sotto il controllo della metafisica, rimane tuttora percepibile. Percepibile, benché sottomessa alla forza brutale di una legge, o piuttosto alla legislazione in vigore in quel vasto processo, di portata pressoché universale, che assicura la sorveglianza, lo sfruttamento e la salvaguardia delle risorse naturali, e il cui obiettivo è di sostituirsi a una natura ormai esausta grazie ai prodotti di sostituzione tecnicamente derivati.

In questo grande processo contemporaneo di anti-φύσις – e qui ἀντί ha il suo valore di «al posto di» –, attraverso cui un sistema eco-tecnico-politico tende a rimpiazzare la natura, persiste l'eco fievole della *natura* latina: la mesta voce della sostanza di ogni singola creatura viva e soggetta al tempo. Quella voce, senza peraltro essere effettivamente intesa, non domanda altro che il diritto alla salvaguardia di fronte all'industria tecnologica, tendenzialmente egemonica, intenta a gestire, sorvegliare, costringere, sostituire l'essere naturale, eliminandone qualsiasi tratto di interiorità. La manipolazione, la sperimentazione, l'omogenizzazione mirano a produrre sostituti di sintesi che non debbano niente della loro esistenza a un principio naturale. C'è da chiedersi se Empedocle non sia piú vicino di Aristotele alla nostra realtà, quando afferma:

> Non c'è φύσις per nessuno degli esseri
> mortali né fine per la funesta morte,
> ma solo mescolanza e scambio del mescolato:
> questo, però, i mortali chiamano φύσις[11]

Questi versi di Empedocle acquistano oggi singolare rilievo, visto che la bioetica contemporanea rischia seriamente, a sua volta, di non riuscire a dare uno statuto rigoroso al fenomeno del nascere. Quel che i filosofi prearistotelici assegnavano a un processo arcano e primordiale, la «mescolanza e scambio del mescolato»[12] (μῖξις καὶ διάλλαξις), diventa operativo in laboratorio.

[11] EMPEDOCLE, DK B 8; citato, tra gli altri, da ARISTOTELE, *Metafisica*, 5.4.1015a1-3. Aristotele finge di intendere con φύσις la natura, mentre, in questa precisa circostanza, φύσις è ritenuto come equivalente di γένεσις. Primo indizio, questo, che nella φύσις di Aristotele c'è già qualcosa della *natura*.

[12] Διάλλαξις μιγέντων: scambio, in seguito a separazione e rimessa in circolazione di quanto era già stato mescolato una prima volta.

Il nostro rapporto con la natura è seriamente intaccato. La tecnologia minaccia di sostituirsi ad essa: non a caso si può rimediare «tecnicamente» al logorio degli organi – certo naturale, ma accelerato dalla frenesia dell'attivismo sociale. Inoltre, la forza tecnologica compensa la penuria di risorse grazie a uno sfruttamento dissennato. In tali circostanze, la natura resta un orizzonte di nostalgia, evoca un mondo accogliente in cui non si diano rapporti conflittuali e in cui si possano ritrovare il tempo e il ritmo delle stagioni. Ed è proprio in questo richiamo confuso – e seriamente intaccato, come si è appena detto – che bisognerebbe ancora percepire qualcosa della φύσις greca.

Ma, questa volta, sono proprio i Greci che ci presentano un quadro frammentato. Aristotele si è volontariamente posto come la via di accesso privilegiata alle varie speculazioni greche sulla φύσις[13] Non c'è dubbio, infatti, che il filosofo le abbia conservate, raccolte, ordinate – queste varie speculazioni –, ma al fine di tracciare un'archeologia di quella scienza di cui lui stesso era il fondatore, la scienza filosofica dell'essere in movimento, destinata a stabilire i principî capaci di rendere universalmente conto della complessità sostanziale degli esseri soggetti alla generazione e al deperimento. Ora, si ignora se, in questo tentativo, Aristotele non abbia in qualche modo forzato la mano: fatto, questo, che, se svela tutto il vigore del suo pensiero, può aver contribuito a distorcere la nostra visione su Anassimandro o Empedocle. Questi due filosofi, infatti, avevano forse tutt'altra intenzione che quella di inaugurare, in tutta la loro presunta goffaggine, una scienza dei φυσικά. Entrambi, forse, non ambivano a creare una ἐπιστήμη: loro compito era piuttosto di enunciare quel principio sovrano che regola il ritmo dei φυόμενα secondo le nozioni di Inflessibile e Terribile. Ma i φυόμενα non sono i φυσικά.

In questo modo, però, l'interpretazione diretta dei φυσικοί, dei μετεωρολογικοί, crede di poter fare a meno di Aristotele, procedendo senza una strategia precisa: così, dalla φύσις dello Stagirita si risalirebbe, direttamente, alle grandi speculazioni sulla φύσις – quelle di Empedocle e di Eraclito –, senza peraltro sospettare che Aristotele possa proiettare un'ombra deformante, di notevole portata, sulla comprensione della φύσις. In breve: si corre il rischio di ridurre considerevolmente il nostro campo di visione sui significati della φύσις.

Ma com'è possibile ritrovare l'accesso all'invenzione greca della φύσις, soprattutto in un'epoca dedita all'invenzione di un'anti-φύσις? Quest'ul-

[13] Si ricordi che il frammento 1 di Anassimandro ci è stato tramandato dal commento di Simplicio alla *Fisica* aristotelica.

tima è già in via di formazione. Nascere, vivere e morire sono ormai dei processi tecnologici pilotati, gli organi sono aiutati o, in un secondo tempo, sostituiti da protesi artificiali, i trapianti sconvolgono le convinzioni sull'unicità del nostro organismo, la manifestazione violenta dei fenomeni naturali è sotto controllo, le specie e i luoghi minacciati sono protetti da assisi internazionali che garantiscono loro delle «riserve». Tutto questo ci allontana dalla comprensione della φύσις, soprattutto se si insiste a seguire il sentiero aristotelico, secondo cui essa è – nel suo significato primordiale e fondamentale – l'essenza intrinseca delle cose provviste, in sé e per sé, del principio del loro movimento[14]

Per i nostri propositi, però, Aristotele rappresenta un ostacolo: nostro obiettivo, infatti, è ritrovare – a partire dalla nostra comprensione attuale dei fenomeni naturali – l'accesso a quello che i Greci prima di Aristotele avevano considerato come una specie di archi-φύσις, di cui la φύσις aristotelica risulterebbe comunque un aspetto piú ristretto. Oggi, sulla base di un impulso egemonico, sta per configurarsi una anti-φύσις, ed è proprio da questa che dovremmo partire per trovare l'archi-φύσις dei grandi «fisici» prearistotelici. Per compendiare meglio la situazione, si potrebbe dire che per accedere all'archi-φύσις sussistono due ordini di difficoltà, quella connessa alla nostra cultura e quella derivata dall'interpretazione fornita dagli stessi Greci.

Per quel che ci concerne, infatti, stiamo per uscire dall'epoca della *natura* e, messo da parte ogni rammarico, la nostra intimità con essa si allontana sempre di piú, trascinati come siamo dal dinamismo e dalla seduzione di quei manufatti che rivaleggiano con le produzioni naturali. In tale situazione, ci dovrebbe essere probabilmente preclusa per sempre la possibilità di accedere alle grandi riflessioni sull'essenza della φύσις. Ma ecco una prima sorpresa: i predicati da noi associati alle operazioni della tecnologia moderna sulla natura – quali, per esempio, l'assistenza, la supplenza, la sorveglianza e la salvaguardia –, tutte queste attività, dicevo, si ritrovano comprese, universalmente e in maniera precipua, in quella grande Preveggente che chiamiamo archi-φύσις. Tutto sta a non interporre, tra essa e noi, lo schermo dell'esegesi aristotelica. C'è, in tutto ciò, una specie di occasione storica: la perdita senza ritorno della *natura* ci avvicinerebbe alla grande Φύσις, una volta rimosso, com'è ovvio, l'ostacolo di Aristotele.

Quando si tratta della φύσις nel pensiero greco, Aristotele torna alla ribalta: non c'è dunque di che meravigliarsi se, in questa sede, si sia spontaneamente tentati di riesporre tale dottrina. A questo scopo – l'intransigenza è d'obbligo – bisogna, almeno temporaneamente, evitare le secche di

[14] ARISTOTELE, *Fisica*, 2.1.192b20-22.

Aristotele e qualsiasi commento al II libro della *Fisica*. Ma, per la forza stessa delle cose, la *natura* di ascendenza aristotelica subisce, nelle nostre riflessioni, un declino probabilmente irreversibile. Tra poco, ci saranno solo «musei» della natura, ancor piú isolati dal movimento reale di quanto non siano le riserve. Questa è la condizione perché le porte di accesso alla φύσις di Anassimandro si riaprano.

Prima di congedarsi dalla *natura*, sarebbe comunque giusto ricordarne i predicati. Innanzitutto, si impone la menzione di qualche parola in maniera da fissare una terminologia: mi riferisco a tutti quei termini emersi finora, archi-φύσις, φύσις, *natura* – nelle accezioni latina e italiana –, anti-φύσις.

Prendiamo spunto dall'accezione odierna di natura: quanto cresce senza interventi esterni, quanto si distingue dagli artefatti tecnologici di sintesi, tutto quel che è soggetto a un ritorno periodico (l'ἀεί greco), la base indomita dell'essere e spesso il suo temperamento violento, il fondamento indiscusso che si invoca, a titolo d'anteriorità a qualsiasi contratto consuetudinario (e quindi nel quadro del diritto naturale), l'istanza nascosta che insegna e cura, la voce, infine, che dice la verità piú pura. Ecco le valenze attuali del termine «natura», che noi evochiamo nel momento stesso in cui essa scompare. Ci fu un'età classica della natura. Oggi, per una reazione brutale, l'organizzazione tecnica della produzione, l'opposizione a qualsiasi metafisica della sostanza alla quale si approderebbe in ultima istanza, l'omologazione dei ritmi e dei tempi, tutto ciò spinge la natura ad abbandonare il campo. E ciò che tende a sostituirla, noi lo chiamiamo anti-φύσις. D'altronde, la parola «natura» traduce nel contempo due termini, l'uno greco, l'altro latino: cioè, nel primo caso, la natura come ritmo totale intrinseco e, nel secondo, la natura come modo specifico di nascere. In questa distinzione, però, si annida una sorpresa: nel greco c'è già qualcosa dell'espressione latina, poiché la φύσις d'Aristotele contiene anche qualcosa della *natura* concepita dai Romani. Lo Stagirita, dunque, funge da cerniera tra queste due accezioni. Egli, infatti, conclude la stagione della φύσις, sovrana potenza che riunisce e disperde, giudica e sovrintende, intransigente se si oltrepassano i suoi limiti per delitto di ὕβρις: in breve, la natura in quanto archi-φύσις. E sempre Aristotele inaugura, sullo stesso suolo greco, l'età della *natura*, da lui considerata come la qualità piú specifica dell'essere naturale: la sostanza intrinseca e stabile che rende conto dell'apparizione e del deperimento di ogni singola creatura secondo l'ordine del suo sviluppo. Quel che conta, però, è questa paradossale sovrapposizione, per cui la *natura* latina è già, in qualche modo, greca[15] O, per dirla in altri termini,

[15] Quest'ossimoro stempera in modo particolare l'interpretazione che Heidegger (*Ce qu'est*

si dà nel pensiero greco un tipo di φύσις che sbarra la strada alla comprensione di un'altra φύσις, piú fondamentale; una φύσις manifesta che occulta una φύσις messa in disparte. È dunque questa specie di paradosso che è legittimo esaminare: l'esistenza manifesta di taluni esseri naturali, rispetto a cui qualsiasi dimostrazione offrirebbe il fianco al ridicolo[16], rende difficile l'accesso alla φύσις nascosta di Eraclito.

Se ci trovassimo ancora a vivere nell'età classica della natura, nel cuore di quel periodo storico in cui la φύσις designava il carattere intimo di ogni creatura, l'indomita violenza degli elementi, la gerarchia dei regni minerale, vegetale e animale, la materia prima necessaria a qualsiasi lavorazione tecnica, l'arte infine di curare e di guarire, se ci trovassimo, dicevo, a vivere in quel periodo, ci sarebbe senz'altro impossibile indovinare il significato che Anassimandro ed Empedocle conferivano al termine φύσις. Ci dirigeremmo, senza opporre resistenza, su Aristotele per trovarvi la fonte privilegiata di ogni analisi razionale sulla φύσις-*natura*: non potremmo, però, risalire ai suoi predecessori, che giudicheremmo, sulla falsariga dello Stagirita, affetti da balbuzie nella ricerca stessa della φύσις. Crederemmo, dunque, che essi l'abbiano solo intravista, in un'ispirazione pseudopoetica.

La nostra unica ancora di salvezza teorica è il fatto, di per sé paradossale, che l'orizzonte si apre davanti a noi o, piú esattamente, che il nostro è un tempo di transizione: da una parte, capiamo ancora la natura, ma non piú integralmente; dall'altra, intravediamo il regno, presto incontrastato, di una tecnologia della natura che, benché agli antipodi rispetto al pensiero di Anassimandro, si serve delle stesse categorie, subordinando la singola creatura a una logica che la obbliga a comparire dinanzi al tribunale dell'«utilità di tutto il suo ciclo esistenziale». È qui che essa deve rendere conto del suo posto legittimo, della sua necessità, dei suoi profitti, dell'ingiustizia commessa nella pretesa di perdurare invece di acconsentire che qualcun'altra, piú degna, la rimpiazzi. Come se si tendesse a sostituire, a ritmo sostenuto, l'essere naturale consumato dall'uso con protesi piú efficaci, anch'esse sottomesse a una legge della sofisticazione che prevede la destituzione, l'una dopo l'altra, di ciascuna di esse. In poche parole, all'«illimitato» di questo processo tecnologico fa eco l'ἄπειρον, «il principio illimitato di tutte le cose»[17] Con una differenza non trascurabile, che la φύσις prearistotelica è la sovranità per antonomasia, che non deve mai cercare la sua misura, poiché essa è, nel suo fondo, δίκη senza ὕβρις, obbedien-

cit.) dà del II libro della *Fisica*, in cui qualsiasi movimento che «naturalizzerebbe» la φύσις è rifiutato, a vantaggio di una lettura del testo che sottende e riassume tutta la speculazione dei φυσικοί.

[16] ARISTOTELE, *Fisica*, 2.193a1-9.

[17] ANASSIMANDRO, DK B 1.

te a se stessa sotto forma di ἀνάγκη, regolatrice del tempo sulla semplice base della sua scansione interna. L'illimitato tecnologico, invece, riguardo a tutti questi aspetti, è in perpetua falla, presenta una radicale mancanza: certo, anch'esso è sovrano, ma a condizione di cercare la sua misura, la sua giustizia[18], il fondamento della sua necessità e una temporalità che non si riduca a una frenetica perpetuazione priva di argini. Agli occhi di chi non soggiace piú al fascino esclusivo dell'interpretazione aristotelica, fra i due regni dell'illimitato – quello dell'antica φύσις e quello dell'anti-φύσις – non c'è parentela, ma piuttosto una specie di eco.

Poste queste premesse, la tabella di marcia è ormai prestabilita. Non si potrà non procedere lungo un percorso circolare, né diritto né lineare dunque, senza però pensare di ricadere in una reale circolarità.

Le nostre piú salde convinzioni sulla natura vanno in rovina: nascere, procreare, morire, questi avvenimenti hanno perso l'evidenza della loro temporalità. Non è piú possibile puntellarci sull'intuizione interna del movimento biologico per ridare senso alla definizione aristotelica della φύσις[19] Si può, certo, renderle il suo spessore dottrinale, ma la nostra incomprensione tenderà irrimediabilmente ad aggravarsi: ché, infatti, afferriamo con sempre maggior difficoltà la nozione intrinseca della φύσις definita da Aristotele. Non ci sfugge che sarebbe assolutamente inopportuno interrogare, alla luce della definizione aristotelica, la φύσις greca nel suo complesso dal momento che, nel pensiero dello Stagirita, essa si riduce ormai a una quasi-*natura*, e alla nostra comprensione di ciò che è naturale manca un punto di appoggio. Bisogna dunque volgere risolutamente le spalle ad Aristotele, che avrebbe potuto apparirci come l'autorità deputata in materia di φύσις, e che invece si è rivelato, nei fatti, il chiavistello di quella porta dietro a cui si nasconde la φύσις presocratica. A questo proposito si impone una constatazione: non è piú possibile abbordare Aristotele, quando tratta di φύσις, secondo un approccio «vivo», ma solo dottrinalmente. Separarsi da Aristotele significa entrare senza rimorsi nell'èra della sostituzione tendenzialmente totale della natura per opera dell'eco-tecnopolitica; significa allontanarsi di piú e senza timore dal mondo greco, da Aristotele e da qualsiasi altra fonte piú venerabile di lui in materia di φύσις.

Si tratta, insomma, di determinare come si definisca, ai giorni nostri,

[18] Cfr. B. EDELMAN e M. A. HERMITTE (a cura di), *L'homme, la nature et le droit*, Paris 1988.

[19] È opportuno ricordare la definizione piú stretta del termine φύσις: «principio e causa (ἀρχὴ καὶ αἰτία) dell'essere in movimento e dell'essere in riposo di quell'ente in cui essa risiede in sé e per sé e non per accidente» (ARISTOTELE, *Fisica*, 2.192b21-22).

una «politica della natura», espressione perfettamente insensata per le orecchie di un Greco di età classica. Basti un esempio: chi considera ancora la famiglia come una comunità naturale[20] avrà tendenza a recepire lo statuto contemporaneo della procreazione come un affare da tecnologia di laboratorio piuttosto che a considerarlo come un modo di nascere. E, a questo punto, ritornano in mente i versi di Empedocle[21] Si potrebbe concludere che gli esseri «naturali» sono oggi sotto la tutela della tecnica industriale cosí come, nei versi di Empedocle, si presentavano sottomessi ai decreti dell'archi-φύσις.

Si continui dunque nel nostro percorso circolare: arriviamo fino alle estreme conseguenze del compimento dell'epoca della natura. Se non ci arrendiamo al culto del passato, ci sarà possibile descrivere quanto sta succedendo. La nostra è un'epoca di transizione che richiede il chiarimento di quattro termini fondamentali.

Una tendenza ormai generalizzata all'*assistenza*, come se dessimo per certa la debolezza intrinseca della realtà naturale. Si aiuta cosí la natura a compiere le sue funzioni, si selezionano le specie e si eliminano quelle creature che i Greci definivano «mostri», indizi di deviazioni ed esperimenti a rischio operati dalla φύσις.

In linea di massima, la tecnologia dei processi naturali prende il sopravvento, elimina il loro svolgimento originario al fine di maggiori efficacia e rendimento. Molto piú radicale dell'assistenza, la *supplenza* crea, ripara, prolunga, là dove la natura langue estenuata. Ciò che potrebbe determinare la φθορά [distruzione] di un essere, viene tendenzialmente messo fuori gioco: in questo modo si mira a ottenere una resistenza pressoché illimitata degli organi e delle forme. L'anti-φύσις si appresta cosí a inventare figure che la natura non aveva osato immaginare.

Sia pure: la natura è conculcata e cede dovunque il passo. Ma ciò non esclude che un giorno o l'altro possa ritrovare all'improvviso la sua violenza. Mettiamo però la nostra indignazione da parte: l'eco-tecno-politica si adopera a escogitare sistemi di *sorveglianza* la cui funzione è di prevenire le vendette naturali[22] In questo caso, la relazione che si instaura tra le due corrisponde a una lotta infinita. La tecnologia, ritrovata momentaneamente la sua innocenza, si erge contro una natura che si azzarda ancora a dimostrare di non essere definitivamente domata.

[20] ID., *Politica*, I.
[21] Cfr. nota 11.
[22] Si pensi alla τίσις di Anassimandro.

Alla sorveglianza si accompagna paradossalmente una politica di *salvaguardia*: come se ci fosse bisogno, in nome di un «diritto della natura», di riservare a quest'ultima un luogo di sopravvivenza legittimamente selvaggio. Tale attitudine è in contraddizione con lo sfruttamento delle ricchezze e delle risorse che determina la loro rovina. L'ecologia si sforza quindi di ristabilire l'equilibrio tra la trasformazione industriale della natura e il tentativo di preservare delle oasi in cui l'uomo possa ancora vivere.

Portate alle loro estreme conseguenze queste quattro attitudini e avrete definito il sistema destinato a sostituire la natura. Dinanzi a questa prospettiva, Aristotele sarebbe rabbrividito: quel che lui stesso aveva caratterizzato come la sostanza intrinseca, base stabile del moto degli esseri naturali, si trova ad essere inesorabilmente messo da parte e superato, e questo, senza che se ne possa concepire il beneficio. La prima tappa del nostro percorso circolare ci allontana dai Greci: si abbandona, infatti, la φύσις-*natura* e si volgono le spalle ad Aristotele. Il paradosso consiste nel fatto che, là dove lo Stagirita si sentirebbe scavalcato, i suoi grandi predecessori dimostrerebbero di essere meno sorpresi. Certo, la loro archi-φύσις non combacia con la nostra anti-φύσις, ma i parametri di giudizio offertici da quest'ultima ci permettono di avvicinarci meglio a quella che fu la grande φύσις dei Greci. Anch'essa, infatti, provvedeva a tutte le cure relative a ogni singola creatura: vita, apogeo, declino. Si citeranno, a questo proposito, i versi di Empedocle:

> Sappi innanzitutto che ci sono quattro radici di tutte le cose:
> il fulgido Zeus,
> Era che dà la vita, ed Edoneo,
> e Nestis, che irriga di lacrime la fonte mortale[23].

La natura indietreggia: ecco, oggi, la nostra constatazione. E questo sotto la spinta di un processo molto piú forte di lei. Questa «onnipotenza» – agli antipodi da quella che chiamiamo attualmente natura – è senza dubbio visibile e manifesta negli organismi internazionali che «decidono» sulla natura. Questa supremazia patente rappresenta il negativo (in senso fotografico) di quel riparo essenziale che, per i filosofi prearistotelici, ha da sempre rappresentato il rifugio da cui agisce sovranamente la φύσις. Essa, infatti, non appare mai di persona, ma opera: sostenta, produce, conduce, impone persino il limite contro la volontà del singolo essere che vorrebbe persistere, e si fa δίκη di fronte alla gara che tutte le cose ingaggiano tra loro per garantirsi la sopravvivenza. Si dà, quindi, una certa consonanza tra i due estremi, quello rappresentato dalla discrezione arcaica della archi-

[23] EMPEDOCLE, DK B 6.

φύσις e quello della manifestazione, talvolta inopportuna e trionfante, della tecnologia della natura.

Il punto di maggior allontanamento rispetto ai Greci, quello cioè che segna la fine della φύσις, ci riconduce indietro, molto prima di Aristotele: ci spinge dinanzi a una φύσις che non è principio intrinseco di salvaguardia per ogni essere autonomo, ma potenza fondamentale, capace di gestire, nella discrezione della sua decisione, l'equilibrio di quelle creature che, se abbandonate a se stesse, stenterebbero a imporsi una misura.

Il percorso da noi adottato ci riporta ben al di là dell'ἀρχή, principio fondamentale del pensiero aristotelico: ci troviamo all'improvviso nel seno stesso dei rapporti di forza tra i principî fondamentali, come tra la φιλία e il νεῖκος, potenze che uniscono e disperdono, potenze che non basterebbe classificare sotto la categoria di ἀρχή. La potenza è qualcosa in piú rispetto all'ἀρχή. A questa idea non avrebbe mai aderito Aristotele, e forse neanche Heidegger, per cui l'ἀρχή è già, alla base, una potenza. Se avessimo esordito da Aristotele, ci saremmo imbattuti esclusivamente nell'ἀρχή, in quel principio che cerca di ritrovarsi, a fatica, in qualcosa che lo precede[24] Ecco dunque il significato del nostro percorso circolare: abbiamo superato Aristotele, e ora lo raggiungiamo alle spalle.

Il senso di questo percorso è chiaro: la φύσις non è piú l'oggetto di una scienza filosofica – la filosofia secondo Aristotele –, ma di una «politica», cioè di una pratica fondamentale di decisione che, al massimo, riequilibra il rendimento, la distruzione e la salvaguardia dei prodotti naturali. Il tecnico dell'ecologia contemporanea, il biotecnico e, nella stessa misura, l'astrofisico: in breve, tutti coloro che si applicano a stemperare reciprocamente l'οἶκος, la τέχνη e il κοσμοπολιτικόν, si troveranno meno a disagio di fronte al pensiero di Anassimandro ed Empedocle che a quello di Aristotele. Questi, infatti, desiderava fondare una scienza: oggi, invece, si assiste al trionfo della speculazione fondamentale, nel contempo tecnologica e visionaria, che rinvia, per lo spirito che l'anima, agli antichi apoftegmi e alle intuizioni dei protofisici.

Abbiamo dunque fatto una lunghissima deviazione, pur di non interpretare la φύσις nella cornice di un'ἐπιστήμη teorica. Dopo aver preso avvio dalla situazione attuale, in cui si combattono due diverse voci – quella, ancora udibile, della *natura*, e il rumore dei progressi biotecnici –, ci capita di rileggere con un sentimento di curiosa attualità i testi iniziali di quei filosofi che, al pari di poeti, lasciano dispiegarsi in tutta la sua maestosità la φύσις, senza desiderio di sottometterla alla legislazione di una dottrina delle cause e principî primi. E questo almeno fino ad Anassagora, l'ultimo, for-

[24] È l'impresa a cui si dispone Aristotele nel I libro della *Metafisica*.

se, dei fisici-poeti e il primo a concepire sul serio che si dia un νοῦς all'origine dell'ordine delle cose, aprendo cosí la strada, in maniera magari insufficiente, al tentativo aristotelico di una scienza della φύσις.

Al ritiro odierno della *natura* corrisponde stranamente il rifugio discreto da cui operava l'archi-φύσις. Solo Aristotele, nel suo tentativo di contrapporsi a questa visione, ha voluto riavvicinare e rendere manifesta la φύσις. Ci sono, ribadisce il filosofo, esseri naturali il cui principio, che assicura la loro costituzione intrinseca, la conservazione della loro essenza e il carattere irriducibile delle loro proprietà, non può essere separato dalle cose di cui esso è, per l'appunto, principio. La natura, dunque, ci è vicina, ma l'unico intervento autorizzato si limita all'osservazione:

> Per quanto concerne le sostanze deperibili ... come le piante e gli animali, ci troviamo in una situazione migliore per conoscerli [rispetto alle cose divine], poiché viviamo insieme ad esse (διὰ τὸ σύντροφον)[25]
>
> Non bisogna dunque cedere a una ripugnanza infantile e trascurare lo studio del piú piccolo tra questi animali. In tutte le parti della natura si trovano delle meraviglie[26].

La φύσις prearistotelica, nella sua portata senza limiti, rappresentava il processo sovrano che gestiva l'ordine del Tutto. La sua invenzione aveva corrisposto allo sforzo di sganciare, o addirittura liberare, il regno delle trasformazioni naturali dalla tutela degli dèi. Erano loro, infatti, che vigilavano e punivano, che assistevano e conservavano, che distribuivano la vita e la morte: ora, eccoli privati delle loro prerogative. Ormai è la φύσις anonima, una e molteplice insieme, che prende le loro funzioni. Ma questa sua sovranità le era ancora contestata. Gli dèi venivano ancora invocati, Afrodite e Apollo intervenivano sempre, alle potenze restava un'investitura mitico-religiosa. In breve: l'invenzione della φύσις era ancora incompleta.

Ma con Aristotele la cosa è fatta, la φύσις è autonoma, vicina a noi, ma a prezzo di una seria restrizione: il suo unico campo d'azione restano *le modalità* del nascere, del crescere e del perire. È per questo che si è detto, poc'anzi, che nella φύσις aristotelica c'era già una fetta di *natura*.

Dunque, eravamo all'invenzione della φύσις: ma l'espressione può essere intesa in diversi modi. Si trattava innanzitutto di riaprire un varco verso questa potenza in ritirata, il cui accesso risultava, per definizione,

[25] ARISTOTELE, *Sulle parti degli animali*, 1.644b28-29.
[26] *Ibid.*, 1.645a15-17.

difficilmente raggiungibile per via diretta. Quel che, infatti, si nasconde realmente, non ci permette spontaneamente di avvicinarlo: anche perché Aristotele interponeva tra noi ed esso lo schermo di una φύσις incontestabilmente svelata. Ma anche per i Greci si potrebbe parlare di una duplice invenzione, o meglio di un'invenzione scandita in due tempi: la prima *fondamentale* (nel senso stretto del termine), che faceva emergere, da forze mitiche personificate e interventi divini, una potenza operatrice, unica malgrado i suoi conflitti – si pensi alla contrapposizione tra φιλία e νεῖκος – e principio responsabile di tutto; la seconda *scientifica*, che – e fu questo l'esito della speculazione aristotelica – mirava a sottomettere la prima potenza al fuoco dell'analisi, e a ridurla allo statuto di un'ἀρχή immanente alle cose stesse. Ma la sovranità dell'archi-φύσις era troppo grande per essere contenuta nella logica della ricerca di un'ἀρχή. Anche in questo caso il compito di Aristotele sarebbe stato di camuffare questa duplice invenzione della φύσις: il filosofo non rivendica che la definizione di una sola natura, arrogandosi il merito di averla compiutamente rivelata. A questo scopo, lo Stagirita non esita a tentare un colpo di mano: decide, allora, che coloro che, da principio, si erano occupati della φύσις avevano avuto il suo stesso obiettivo. È questo, in fin dei conti, il significato del I libro della *Metafisica*. E quindi, tutti avrebbero avuto la sua stessa idea: stabilire i principî di una scienza dell'essere in movimento. Ma, mentre gli altri balbettavano, incapaci di esaurire la conta dei principî necessari alla generazione, alla crescita, al deperimento e al movimento stesso, lui, Aristotele, riusciva a portare a maturità, cioè alla completezza, la scienza dell'essere mobile. Il fine della sua «archeologia» filosofica è dunque lampante: tutti i suoi predecessori sono implicati a forza in uno stesso progetto, quello di cercare dei principî, componendo, però, dei versi capitali, enigmatici e poetici, di cui ignoravano il valore teorico. Fino al giorno in cui la stessa «cosa» fisica li costrinse a capire il loro ruolo di ricercatori[27] Porre (o comporre) dei principî, infatti, non equivale a ricercarli. E Aristotele ha buon gioco a ricostruire la genealogia quasi lineare di questa ricerca che è tale solo per opera sua, una volta individuati tutti gli aspetti dell'essere fisico che richiedano spiegazione. Ora, né Talete né Anassimandro ricercavano, almeno secondo il significato che Aristotele desidera imporci: essi vegliavano sugli equilibri fondamentali, molto piú attenti alla δίκη che alla ἐπιστήμη. Ogni sentenza da loro stabilita corrispondeva ad altrettanti ceppi al di là dei quali non era consentito ai movimenti di espandersi, pena l'introduzione del caos e della dismisura. Essi volevano dominare il disordine, rispettando sia i diritti dell'illimitato sia quello degli esseri compositi e quindi corrut-

[27] ID., *Metafisica*, 1.3.984a17-19.

tibili. Secondo il loro parere, gli equilibri – la sola posizione che, per i Greci, si giustificasse da sé – si ottenevano solo nel rispetto dei poli antagonisti e tenendo sotto controllo le mistioni e le dislocazioni. La potenza che presiede alle forme naturali non può essere definita in termini di causalità. In poche parole quei filosofi erano uomini della teoria fondamentale, molto piú di quanto non fossero dei ricercatori. Ma Aristotele non ne vuol sapere di tale differenza: per lui, tutte le indagini fisiche vanno iscritte nel quadro di un unico processo, alla cui estremità finale si colloca lui stesso. Ci troveremmo dunque ad avere una sola invenzione della φύσις, che pure fu sempre prearistotelica, quando si tratta invece, una volta che Aristotele abbia smesso di abbacinarci, di una storia divisa in due.

Si ha quindi un'invenzione della φύσις come potenza suprema e tendenzialmente sprovvista di connotazioni divine e c'è l'invenzione di una scienza: si comprende cosí il desiderio di Aristotele, perfettamente legittimo, di dotare quest'ultima di una anzianità capace di conferirle autorità e dignità[28]. Non è quindi detto che, salvo forzare retrospettivamente e genealogicamente i fatti, l'impalcatura aristotelica delle cause sia valida e corretta in quanto accesso alla comprensione della φύσις: quest'ultima, piú che oggetto di spiegazione, è una potenza che esige d'esser lasciata, in disparte, alla sua segreta operatività. Anassimandro, Empedocle, Eraclito hanno inteso, con il termine φύσις, qualcosa di piú potente, di piú sovrano persino, rispetto all'ἀρχή: ἀρχή che appare, ai nostri occhi, come una riduzione in grado di adattarsi a un progetto di scienza. Ma com'è possibile concepire qualcosa di piú potente dell'ἀρχή? Come pensare quel δεινότατον, «piú inquietante dell'inquietante», che Heidegger contempla nello scontro tra la δίκη e la τέχνη[29]? A quel δεινότατον, piú potente della stessa φύσις, diamo oggi il nome di eco-tecno-scienza. Non si tratta ormai, com'era ancora il caso di Aristotele, di stabilire la realtà del moto o l'evidenza degli esseri in movimento. Che ci siano cose che, nel senso piú stretto del termine, nascono e periscono, non è piú regola unanimemente ammessa. Al contrario, com'è il caso di Empedocle, siamo nuovamente in un'epoca in cui nascere e perire non sono altro che nomi inappropriati di cui ci si serve per qualificare processi temibili (τὸ δεινόν) di manipolazione genetica che niente, neanche gli sforzi della deontologia etica, riesce a controllare. Minacciata da un moderno δεινότατον, scatenato da noi stessi, la natura potrebbe ricordarsi dell'antica φύσις, di quell'equilibrio cioè da preservare – in nome,

[28] Tuttavia, Aristotele (*ibid.*, 1.1025b25-1026a5), definisce chiaramente, senza tener alcun conto della genealogia, i fondamenti specifici della scienza, di cui resta, nonostante tutto, l'inventore. Egli afferma che sarebbe assurdo parlare di un'invenzione della φύσις: essa è lí, sotto i nostri occhi, bisogna solo assegnarle i suoi principî.

[29] M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1953, par. 53 [trad. it. Milano 1968].

questa volta, dell'ambiente – tra l'uso tecnologico delle risorse e la possibilità di garantirsi un habitat. La φύσις risorge come orizzonte immaginario di nostalgia, re-integrando in sé diverse componenti: quella del sacro, quella di una dimensione non contaminata dalle imprese industriali e di un luogo in grado di accogliere l'uomo sradicato. Siamo dunque piú in sintonia con la parola di Anassimandro che con la ricerca delle cause che preoccupava tanto Aristotele.

Alle soglie di una rottura con la natura, alle soglie dell'èra di un nuovo δεινότατον, riusciamo finalmente a capire che i Greci inventarono per ben due volte la φύσις, come grande processo naturale e come principio intrinseco di stabilità nel movimento. E la scienza filosofica dell'essere in moto parla meno ai nostri cuori che la grande speculazione che mobilitava tutte le determinazioni del pensabile, pur di render ragione della circolazione delle cose naturali in seno al Tutto come altrettante configurazioni temporanee. I primi fisici inventarono, per opporsi all'intervento diretto degli dèi, un processo che sostituiva le divinità nelle loro operazioni e che toglieva loro le funzioni del generare, dell'assistere, del sorvegliare e del conservare l'insieme degli esseri mortali. L'archi-φύσις doveva rendere caduca l'azione divina. Non parliamo certo di una rottura netta, ma di una specie di concorrenza sospesa tra un principio divino e un altro anonimo. L'archi-φύσις voleva affrancarsi dalla mitologia della φύσις, come d'altronde aveva perfettamente notato Aristotele, pur interpretando tale cesura come un'intenzione ancora inconsapevole.

Per descrivere quel processo che porta alla nascita e sottrae alla vita, bisognava invocare tutte le valenze di una ontologia della φύσις. Quasi tutte le potenze greche sono coinvolte: quelle del Tutto (τὸ πᾶν, τὸ ὅλον), dell'Abisso (Χάος), del Pieno e del Vuoto (τὸ πλῆρες, τὸ κηνόν); l'illimitato e il limite (τὸ ἄπειρον, τὸ πέρας), e ancora l'elemento e il legame (τὸ στοιχεῖον, τὸ δέσμα τῆς φύσεως[30]); il fuoco (τὸ πῦρ) e il soffio (τὸ πνεῦμα); l'amore e l'odio (ἔρως, ἔχθρα); l'amicizia e la lite (φιλία, νεῖκος); l'accordo (ἁρμονία); l'ordine (κόσμος e τάξις); lo scorrere e il perenne (ῥυθμός, ἀεί); la forza (δύναμις); il nutrimento (τροφή); la generazione e la corruzione (γένεσις, φθορά); la fortuna e il caso (τύχη, τὸ αὐτόματον); la necessità (ἀνάγκη); l'intelletto e la legge (νοῦς, νόμος); e infine il principio e la causa (ἀρχή, αἰτία).

Tutte nozioni, queste, al confine tra la personificazione e l'anonimo: definizioni che si combinano e si coimplicano, si scambiano, si richiamano e si escludono, si susseguono in seno a un processo in cui non si osserva altro che lo scambio e il gioco, reciprocamente perpetuati, delle potenze. Su uno sfondo in cui regna una potenziale confusione, prendono consistenza

[30] Si prende in prestito questa definizione da ANTIFONTE, DK B 44.

e si disfano configurazioni piú o meno fugaci. Persiste solo la vita del Tutto, sempre identica. Tale è l'archi-φύσις, e i primi fisici erano chiamati ad essere alla sua altezza. Essi non spiegavano – almeno nel senso in cui Aristotele intendeva –, ma sorvegliavano piuttosto che gli esseri di passaggio obbedissero alla δίκη eterna, regolatrice degli equilibri in seno alle potenze. Anche se, non si sa mai, un'ulteriore potenza, ancor piú nascosta, avrebbe potuto condurre i giochi. L'archi-φύσις rappresentava essenzialmente il Gioco del Tutto in seno a se stesso: non importava, dunque, che lo si chiamasse κόσμος, τύχη o ἀνάγκη, poiché una sorta di equivalenza segreta rapportava tutti questi termini. L'importante era che quel Tutto mettesse a rischio, in modi diversissimi, il suo equilibrio per recuperarlo subito dopo. L'unica cosa che questa archi-φύσις ignorasse, era la perdita. La conservazione del Tutto era legge, gli esseri deperibili transitavano, ma senza che niente fosse compromesso. L'istanza principale risiedeva nell'equilibrio tra il Gioco e la Legge. Ma, dal Gioco alla spiegazione delle cause, quale caduta vertiginosa nell'austerità della scienza! Eppure, è questo il modo in cui bisogna definire la seconda invenzione della φύσις, opera del solo Aristotele.

Ed eccoci di nuovo alle prese con lo Stagirita, ma in un modo completamente diverso. All'inizio, ci era apparso come l'inevitabile scoglio contro cui veniva a imbattersi chiunque cominciasse un'indagine sulla φύσις greca. A questo riguardo, si tendeva spontaneamente a privilegiare lo studio della *Fisica*, in cui la φύσις è descritta come principio immanente che dà ragione del riposo e del moto degli esseri corruttibili; ci si avventurava, a partire da questa interpretazione, a risalire all'indietro il corso della storia e a trasformare, di conseguenza, i predecessori del filosofo in semplici araldi della nuova φύσις, finalmente intesa nella sua accezione scientifica.

Una lunga digressione ci ha riportati ad Aristotele; questa volta, il suo ruolo è altro: egli non rappresenta piú lo snodo principale, percorso in maniera pressoché acritica, che ci era parso all'inizio. Con lui finisce e trova compimento, sotto la forma di un progetto scientifico, quella che era stata inaugurata come speculazione fondamentale sull'essere. La φύσις ha ormai raggiunto la sua piena autonomia, è diventata «laica», perdendo però, nel contempo, l'ampiezza che le derivava dall'essere l'unica legge a cui ogni creatura che venisse alla luce dovesse attenersi. Una maggiore autonomia, dunque, ma a prezzo di un notevole ridimensionamento.

Non c'è alcun dubbio che si diano esseri naturali: la loro nascita, crescita, riproduzione e morte è sotto gli occhi di tutti. La creatura vivente è l'essere naturale per antonomasia, e la φύσις è la sua essenza. L'analisi del τὸ ἔκ, un'analisi di natura sostanzialmente linguistica, rivelerebbe l'essenza della φύσις. Si ha l'impressione che Aristotele sia alla ricerca del piú piccolo

operatore in grado di rendere conto delle modalità del divenire. Da qui, la sua analisi incentrata sulla categoria del «provenire da».

Aristotele si limita all'osso: al bando qualsiasi definizione troppo ambiziosa che presenti un alone di sacro e porga il fianco all'immaginario, come la coppia φιλία-νεῖκος. In questo caso si tratterebbe semplicemente di una spiegazione metaforica, e di conseguenza poco consona e opposta ai fini perseguiti dal filosofo: una spiegazione analogica basata sul principio del piú simile. E il piú simile, per Aristotele, è l'esempio della τέχνη. La φύσις, dunque, come τέχνη intrinseca alle cose naturali. Ma la formulazione inversa è quella piú nota: la τέχνη imita la natura[31] Invertiamo, però, ancora i termini del raffronto: la φύσις è una τέχνη ἔμψυχος: se è chiaro che la τέχνη scompone le operazioni effettuate, in maniera integrata e indissociabile, dalla φύσις in seno all'essere corruttibile di cui essa è il principio, è perché la τέχνη (*ratio cognoscendi*) ci fa comprendere il modo in cui la φύσις (*ratio essendi*) agisce.

La φύσις è ormai diventata un fenomeno alla portata di tutti, il suo modo di procedere è analogicamente affine alle attività umane. Essa è intesa come un processo di fabbricazione autonomo, razionalmente analizzabile grazie alle categorie di materia, forma, motore, destinazione. In una τέχνη si tratta certo di una serie di sequenze distinte, mentre la φύσις adempie, simultaneamente e intrinsecamente, a tutte le funzioni. Ed è solo in apparenza che si può distinguere una φύσις come motore da una φύσις intesa come τέλος. Agli occhi di Aristotele il guadagno è cospicuo: la φύσις non opera piú nel suo nascondiglio, ma è scientificamente imprigionata per essere analogicamente assimilata a un'attività umana. Con Aristotele si conclude la grande stagione della φύσις, quando essa era nientemeno che il ritmo stesso del Tutto. Ormai, essa è la fabbrica della vita e diviene, *ipso facto*, *natura*. Ad Aristotele il merito di aver inventato una φύσις tecnica.

In questo modo, quel che si è guadagnato in chiarezza lo si è perduto in insoddisfazione. Si è, infatti, molto lontani dal «Μελέτα τὸ πᾶν» (occupati del Tutto) di Periandro, anche se non difettano allo Stagirita gli spunti di un lirismo naturalista, come quando ricorda che

> la funzione piú naturale (φυσικώτατον) per un essere perfetto ... è di produrre un altro essere simile a sé per participare, nei limiti del possibile, dell'eternità e della divinità ... e poiché è impossibile aver comunicazione (κοινωνεῖν) con l'eterno e con il divino in maniera continua – nessun essere mortale, infatti, può persistere nella sua identità e unità individuali –, allora è solo nella misura in cui ciascuno può svolgervi il suo ruolo che si dà comunicazione[32]

[31] ARISTOTELE, *Fisica*, 2.194a21-22.
[32] ID., *Sull'anima*, 415a26-415b5.

Ma ciò non toglie che l'interesse scientifico ha rimosso il grande gioco delle potenze che si scambiavano, nell'alternanza, la predominanza sul Tutto. Né l'Amore né l'Odio trovano posto nella *Fisica*, una nuova era della φύσις ha preso avvio, l'Aristotele teorico ritorna sulla ribalta, ma in maniera diversa da quella iniziale, quando godeva del monopolio di qualsiasi discorso attinente alla φύσις. Lo Stagirita, in questo suo porre la parola fine alla grande stagione dei «fisici», conclude un intero periodo storico: si fanno largo l'uomo di scienza e le sue spiegazioni. La φύσις è ormai un processo naturale, di cui si parla in termini di αἰτίαι.

Il circolo percorso sta per chiudersi. Si vorrebbe, a questo punto, evitare il confronto diretto con la *Fisica* di Aristotele: quest'opera si trova ora inserita in una storia piú vasta, il suo posto è tra due sponde. Sta per finire anche l'èra della φύσις-*natura*, emblematicamente associata al nome di Aristotele: al suo posto si insinua un'impresa mondiale volta insieme allo sfruttamento, alla salvaguardia e alla sostituzione dell'essere naturale. La *natura* ha fatto il suo tempo: quella stessa *natura* che, per aver privilegiato la spiegazione del nascere delle cose (*De rerum natura*), aveva respinto nell'alveo di un pensiero considerato ancora mitico lo sforzo che i grandi fisici avevano messo in atto per parlare con le vedute piú ampie possibili della natura. Περὶ φύσεως.

In questo nostro itinerario circolare, lo si sarà notato, non si è accennato a un'èra platonica della φύσις. Eppure, è esistita una fisica platonica, di cui il *Timeo* è considerato la massima e piú compiuta espressione. Che ci sia una fisica di Platone, nessun dubbio. Ma forse non si può parlare di un'èra della φύσις platonica, se con questa espressione si vuole intendere un'èra in cui alla φύσις, in quanto tale, sia demandato il compito generale di sorveglianza, di responsabilità, di conservazione e di protezione delle cose soggette alla nascita e alla morte. La φύσις come un'èra in cui le cose si sostentano da sole!

Ma forse il *Politico* di Platone, con il suo «grande μῦθος»[33] delle età della storia umana, ci permetterebbe di pensare a un'èra platonica della φύσις? Si conosce la legge generale di alternanza che presiede ai cambiamenti fondamentali nell'evoluzione dei governi. Gli dèi ora assistono a questo processo, ora, per la loro assenza, spingono gli uomini a trovare dei sostituti alle loro azioni: nasce allora, cosí si dice, il tempo della τέχνη e della politica. In questo contesto generale e nel susseguirsi di ogni periodo si dà un certo φύεσθαι, ma probabilmente non una φύσις, se con questa si in-

[33] PLATONE, *Politico*, 268d-277c.

tende il principio generale che sovraintende, intrinsecamente, a tutte le modalità del crescere. Quando gli dèi sono sulla terra, esseri viventi tra altri viventi, tutto cresce in abbondanza e spontaneamente, in una specie di contro-natura. La vita procede a ritroso, la terra accoglie nel suo grembo i mortali, il cui sviluppo vitale passa dalla vecchiaia alla giovinezza. Ogni cosa, ritornando al suo principio, ringiovanisce, mentre gli dèi badano al buon svolgimento di questo movimento. La terra non produce, poiché vivere altro non è che ritornare alla fonte. Cosí, non si dà piú φύσις, dal momento che la divinità è divenuta il sostegno originario di ogni creatura. E quando, per decreto del Grande Equilibrio, gli dèi si ritirano, il disordine prende possesso del mondo. Per un po' le cose conservano il loro antico ritmo, ma presto tutto si disfa e il dissolvimento sarebbe totale se le τέχναι, dono degli dèi, non riprendessero il controllo della situazione, supplendo in questo modo all'assistenza divina. Ma, in questa visione teo-cosmopoietica, c'è forse posto per una teoria della φύσις? Tutto, infatti, avviene sempre sotto assistenza, prima quella divina, dopo quella delle τέχναι: mentre invece la φύσις presuppone, come requisito minimo, l'apparire autonomo delle cose corruttibili, capaci di sostentarsi da sé e di perdurare secondo le proprie disponibilità. La φύσις, dunque, si troverebbe «bloccata» all'incrocio tra i due stili di vita, tra il ritiro degli dèi e la prima apparizione delle τέχναι. Su tale questione, però, Platone mantiene un grande riserbo: non sta a lui fare una filosofia di un essere che potrebbe sostentarsi con le proprie forze. La sua ontologia privilegia piuttosto i processi di assistenza e di cura. È un'ontologia dell'ἐπιμέλεια generalizzata. Altrimenti, l'essere non potrebbe sussistere. La φύσις, invece, sia che si tratti di Anassimandro che di Aristotele, esclude ogni forma d'intervento esterno. Niente, ma proprio niente dovrebbe venirle in aiuto, poiché essa è già quel processo non assistito a cui obbediscono la nascita, la crescita e il declino. E allora, quale ruolo potrebbe accordarle Platone? Non certo di primo piano. A questo punto si può dunque azzardare un'interpretazione. All'incrocio tra due momenti storici, dopo la rivoluzione che ha determinato il passaggio da un'èra all'altra, si dà un brevissimo periodo nel corso del quale tutto resta come sospeso in aria: il mondo conserva ancora il ricordo dell'antica rettitudine, anche se i processi si sono ormai rovesciati e il corso delle cose è già divenuto quello che noi conosciamo. Siamo dunque poco prima che tutto si scomponga e che gli dèi ci forniscano sollecitamente l'uso delle τέχναι. Bisogna immaginare questo periodo intermedio tra la protezione divina e l'avvento delle τέχναι come quello della φύσις camuffata. Platone non ce lo conferma: ma, per un certo lasso di tempo, il mondo abbandonato a se stesso imita l'azione divina, «interpolata», per cosí dire, in una successione temporale che non è la sua. Gli affari del mondo procedono da so-

li, senza pieghe e senza sostegno. È il tempo della quasi-natura, destinata a un'effimera sopravvivenza. La τέχνη imita la φύσις, sosteneva Aristotele: si potrebbe parodiare questa formulazione e dire che, per Platone, una quasi-φύσις imita il divino[34], nell'attesa di essere definitivamente sostituita dall'insieme compatto delle τέχναι. Tra l'èra degli dèi e la nascita delle τέχναι, c'è l'ἐξαίφνης di una quasi-φύσις.

Un'invenzione greca della φύσις tra le altre, questa di Platone: senz'altro singolare, e la piú effimera tra quelle conosciute. Ma non è forse compito di un trattato Περὶ φύσεως, imprigionato tra le maglie della demiurgia e la trattazione delle τέχναι, di inventare senza posa le possibili configurazioni della φύσις?

[34] Nel momento in cui i movimenti naturali si invertono, la gestazione, il parto e il nutrimento, a cui le parti del mondo devono ormai provvedere da sole, sono regolati da una legge di imitazione (*ibid.*, 273e11-274b1).

MARTIN WARNKE

Il bello e il naturale. Un incontro letale

1. *Imitazione della natura e imitazione degli antichi.*

Il legame tra bello e natura nell'antica civiltà greca rappresenta una delle idee piú comuni, e nel contempo piú curiose, che le teorie artistiche moderne abbiano potuto concepire. Tale legame, alla stregua di una colonna portante, si è trovato a lungo a sostenere l'intera impalcatura educativa dell'Europa: «la letteratura classica di tutti i tempi parte dal presupposto che i Greci del v secolo a. C. abbiano goduto di un appannaggio esclusivo nella conoscenza della vera natura»[1]

Riesce difficile, oggi, immaginare che la scultura greca e le sue elaborazioni romane abbiano potuto servire da modello come manufatti di un bello naturale: esse appartengono piuttosto alla categoria di quegli oggetti artistici che non esiteremmo certo a definire tra i piú raffinati, ma anche tra i piú artificiosi ed esangui. Le antiche vestigia disseppellite, non fosse che per il materiale liscio e levigato in cui si presentavano alla posterità, apparvero come corpi estranei piú che come forme ispirate alla natura. Un illustre studioso di antichità ebbe a scrivere, intorno al 1630, che la maggior parte delle statue antiche non erano dipinte, per evitare che «i veri lineamenti dell'arte piú pura fossero cammuffati dall'artificio dei colori»[2]. Tutto ciò sta a dimostrare che allora si tendeva a vedere nelle statue piú l'arte che la natura: solo i colori avrebbero potuto rendere alle opere la loro «naturalità», senza di questi le statue non sono altro che le raffinate postille dell'arte.

Tra i teorici dell'arte era prevalsa la convinzione che il bello fosse attingibile solo in stretto rapporto con la natura. Che si trattasse della maestria nella composizione, dell'abilità negli accordi e nelle armonie, o della forza inventiva: nessuno di questi requisiti poteva fondare l'eccellenza dell'artista come lo studio della natura. Bisognava addirittura, in qualche ca-

[1] H. ROSE, *Klassik als künstlerische Denkform des Abendlandes*, München 1937, p. 86.

[2] FRANCISCUS JUNIUS, *De pictura veterum*, Amsterdam 1637, libro II, cap. 8, par. 10, p. 91: «Statuarum tamen nullis colorum pigmentis imbutarum frequentior apud antiquos erat usus; tanquam quae non solum intra privatos parietes, sed etiam sub dio perdurarent, et veros exactissimae artis ductus colorum fuco minime celarent».

so, creare «come» la natura. Ci si poteva interrogare, con Aristotele, se fosse preferibile imitare la natura come essa è, come appare o come dovrebbe essere[3]. Si poteva dichiarare, con Raffaello, che in mancanza di validi modelli naturali si dovesse ricorrere a una «certa idea», che si ha nella mente, e che compensa i difetti dell'esperienza sensitiva[4]. Il legame tra *ars* e *natura* veniva dunque illustrato attraverso l'immagine di un'orsa, che modella con la lingua il suo cucciolo ancora informe per renderlo a sua immagine e somiglianza: in questo modo si voleva dimostrare che la natura ha bisogno dell'intervento umano per acquistare un significato per l'uomo (fig. 1)[5].

Quest'appello alla natura in tutti i casi in cui si dovesse giustificare la creazione artistica fu una conseguenza del principio della mimesi. Grazie a un'attenta imitazione della natura, la pittura eseguiva il compito che, dai tempi di Aristotele, era affidato a tutte le scienze, dalla filosofia alla let-

[3] M. WARNKE, οἷ εἶναι δεῖ· – *ein kunsttheoretischer Splitter*, in *Munuscula discipulorum. Kunsthistorische Studien Hans Kauffmann zum 70. Geburtstag*, Berlin 1968, pp. 379-92.

[4] RAFFAELLO, *Tutti gli scritti*, a cura di E. Camesasca, Milano 1956, pp. 28-30.

[5] Cfr. L. DITTRICH, *Emblematische Weisheit und naturwissenschaftliche Realität*, in *Die Sprache der Bilder*, catalogo della mostra, Braunschweig 1978, p. 21.

Figura 1.
Lebeus Batilius, *Ingenia doctrina et literis formandum*.

teratura, dalla politica alla medicina: quello di garantire ciò che è conforme per natura, soprattutto in relazione alla natura umana[6] Tale compito, per quanto concerne le arti figurative, comportò ferrei precetti in quella che doveva essere l'imitazione della natura: se Cennini ci parla già del «ritrarre dei naturali» come della «piú perfetta guida»[7], Ghiberti, per conto suo, si impegna a «osseruare in esse cercare imitare la natura quanto a me fosse possibile»[8] E Lodovico Dolce aggiunge nel 1557: «Dico adunque la pittura ... non essere altro che imitazione della natura; e colui che piú nelle sue opere le si avicina, è piú perfetto maestro»[9]. Alcuni ritengono che l'arte raggiunga solo imperfettamente il bello naturale, per altri l'impresa di superare la natura risulta plausibile, purché intervenga l'ingegno e la fantasia[10]. Nel 1555 Achille Bocchi illustra la didascalia «ARS DOCTA NATURAM AEMULATUR UT POTEST» con l'immagine dell'arte che prende le misure di un uomo vero, per riprodurlo su di un altorilievo: esercizio e lavoro – tale è la morale – possono condurre al superamento della natura. Cosí, con la ricerca del *verum*, si approda al *bonum* (fig. 2)[11]. Anche se il testo di Bocchi si limita a parlare delle ricerche sulla natura tramite l'arte, l'illustrazione rappresenta l'uomo e la figura in una posa da scultura antica, come se l'ambito dell'imitazione fosse connotato classicisticamente per correlare imitazione della natura e arte antica.

Si è spesso affermato che nel campo della teoria artistica l'istanza di imitazione naturale si sia accompagnata fin dall'inizio con quella dell'imitazione degli antichi[12] La procedura di utilizzare modelli ed *exempla* era prassi poetica e artistica nel Medioevo, cosicché essa risultava piú compa-

[6] N. GRAMACCINI, *Das genaue Abbild der Natur. Riccios Tiere und die Theorie des Naturabgusses seit Cennino Cennini*, in *Natur und Antike in der Renaissance*, Frankfurt am Main 1985-86, pp. 210 sgg. Cfr. anche A. JORGENSEN, *s.v.* «Nachahmung», in *Historisches Wörterbuch Philosophischer Begriffe*, VI, coll. 337-41.

[7] C. CENNINI, *Il libro dell'Arte*, Firenze 1943, cap. 28. Cfr. M. BARASCH, *Theories of Art*, New York-London 1985, pp. 114 sgg.

[8] L. GHIBERTI, *I Commentari*, a cura di J. Schlosser, Berlino 1912, libro II, pp. 48 sg.

[9] L. DOLCE, *Dialogo della Pittura intitolato l'Aretino*, in P. BAROCCHI (a cura di), *Trattati dell'arte del Cinquecento*, I, Bari 1960, p. 152.

[10] Cosí Michelangelo Biondo, in A. ILG (a cura di), *Von der hochedlen Malerei*, Wien 1873, p. 17; Leone Ebreo, in M. JÄGER, *Die Theorie des Schönen in der italienischen Renaissance*, Köln 1990, p. 196; DOLCE, *Dialogo* cit., p. 172; Francesco Bocchi, in JÄGER, *Die Theorie des Schönen* cit., p. 212.

[11] A. BOCCHI, *Symbolicarum quaestionum de universo genere*, a cura di S. Orgel, New York-London 1979, libro II, simb. XXXVI.

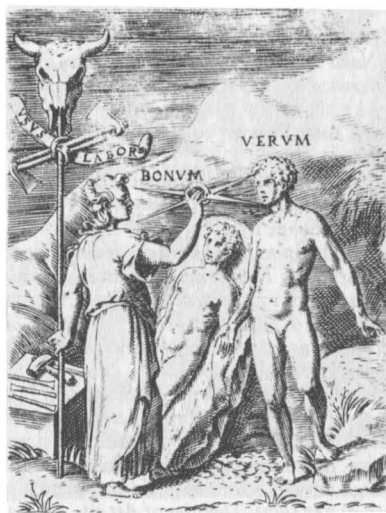
[12] Tale è il parere riportato nel *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, VI, Basel-Stuttgart 1984, p. 339, e ispirato da E. SPINGARN, *A History of Literary Criticism in the Renaissance*, New York 1899, pp. 27 sgg.: «D'altronde, nei modelli dell'antichità si vedevano già realizzate, in ossequio alla tradizione retorica, le imitazioni piú fedeli della realtà naturale: cosí che imitazione della natura e imitazione degli antichi vennero spesso considerate perfettamente equivalenti». Cfr. anche il parere diverso di BARASCH, *Theories of Art* cit., pp. 232 e 248.

tibile con l'imitazione dei modelli antichi che non della natura. Va tuttavia osservato che nella teoria artistica quattrocentesca, e anche oltre, nel Cinquecento, l'imitazione degli antichi in relazione con l'imitazione della natura viene raramente presa in considerazione. Per quanto numerose siano le testimonianze sul valore che gli umanisti davano alle opere antiche, per quanto abbondanti siano i documenti che attestano la storia delle collezioni di antichità, delle riproduzioni grafiche dall'antico e delle sculture ispirate all'antico, per quanto si siano spesi fiumi d'inchiostro sul ruolo dell'assimilazione e dell'imitazione nella pratica artistica del tempo[13], difficil-

[13] I volumi della *Storia dell'arte italiana*, e in modo particolare il III della parte prima, *L'esperienza dell'antico, dell'Europa, della religiosità*, Torino 1979, nonché i tre volumi *Memoria dell'antico nell'arte italiana*, a cura di S. Settis, Torino 1984-86, offrono, sia per l'ampiezza che per

---

Figura 2.
Achille Bocchi, «Ars docta naturam aemulatur ut potest quin vincit: usus dum adsit et durus labor» (1555).

LIB. II.
ARS DOCTA NATVRAM ÆMVLATVR
VT POTEST
QVIN VINCIT: VSVS DVM ADSIT
ET DVRVS LABOR.
Symb. XXXVI.

mente la teoria dell'arte rispecchia questo attaccamento all'arte antica. Certo, Ghiberti elogia l'abilità di quell'orafo di Colonia che cesellava «al pari degli statuarij antichi greci»[14]; certo, Filarete ammette intorno al 1460 che, «poi ch'io cominciai a gustare questi antichi, mi sono venuti in òdio quelli moderni», riconoscendo peraltro «che a Firenze si usava d'edificare a questi modi antichi» e che «el modo antico dello edificare» gli sembrava «piú bello e con miglior ragioni e bellezza che non è il moderno»: ciò non toglie che questi giudizi non furono raccolti ed elevati a sistema all'interno di una trattazione ampia e coerente. Lo stesso Filarete attenua la portata critica delle sue affermazione, quando asserisce «che, chi seguita la pratica antica, è a punto alla similitudine sopradetta, cioè delle lettere tulliane e virgiliane a comparazione di queste antedette»: qui, infatti, l'architetto sembra considerare l'imitazione dell'antico come una pratica derivata dal campo letterario[15]. E sebbene Landino intorno al 1480 definisca Donatello un «grande imitatore degli antichi», e Manetti, piú o meno negli stessi anni, ci riferisca che Brunelleschi «fecie pensiero di ritrouare el modo de murarj eccellenti e di grande artificio deglj antichj e loro proporzioni musichalj»[16], resta il fatto che queste sparse testimonianze sono le uniche che si possano esibire per il Quattrocento[17]: troppo poche per permetterci di interpretarle come caratteristiche dell'epoca. Basti, per esempio, pensare che nei testi teorici piú importanti, sia nei trattati dell'Alberti sulla pittura e sulla scultura che negli scritti di Piero della Francesca, sia nelle carte di Leonardo che nel compendio d'architettura di Francesco di Giorgio[18], sia infine nel saggio di Pomponio Gaurico[19] che nei pensieri di Michelangelo,

l'accuratezza degli interventi, quanto di meglio si possa desiderare da un compendio sulle nostre conoscenze in materia. Per quanto concerne i termini di «assimilazione» e «imitazione», cfr. E. GOMBRICH, *Lo stile all'antica: imitazione e assimilazione*, in ID., *Norma e forma*, Torino 1973.

[14] GHIBERTI, *I Commentari* cit., p. 43.

[15] FILARETE, *Trattato d'architettura*, a cura di A. M. Finoli e L. Grassi, Milano 1972, rispettivamente pp. 380, 482, 229; cfr. anche pp. 227 sg.

[16] A. MANETTI, *The Life of Brunelleschi*, a cura di H. Saalman, London 1970, p. 51; cfr. anche pp. 35 e 53 sg.

[17] E. PANOFSKY, *Renaissance and Renascences in Western Art*, New York-London 1972, pp. 19 sgg., riporta quasi tutte le testimonianze in questione. Il libro di Panofsky presenta diversi spunti polemici, impliciti ma abbastanza marcati, nei confronti del saggio di H. KAUFFMANN, *Über «rinascere», «Rinascita» und einige Stilmerkmale der Quattrocentobaukunst*, in *Concordia Decennalis. Festschrift der Universität Köln zum 10jährigen Bestehen des Deutsch-Italienischen Kulturinstituts Petrarcahaus*, Köln 1941, pp. 123-46, in cui si sosteneva la tesi che, fino ai tempi del Vasari, la metafora della rinascita era intesa nel senso di «rinascita dell'arte, e non dell'antichità».

[18] F. DI GIORGIO MARTINI, *Trattati di architettura, ingegneria e arte militare*, a cura di C. Maltese, Milano 1967. I brani che si riferiscono allo studio dell'antico e di Vitruvio (vol. 1, p. 53; vol. 2, pp. 295 sg.) non fanno menzione di un'imitazione dell'antico.

[19] L'assenza di una qualsiasi allusione all'imitazione degli antichi assume un suo particolare rilievo nel testo di questo umanista, abituato a farcire di grecismi il suo trattato. Nel capito-

non si trova una sola parola che faccia allusione all'imitazione dell'antico. Questo ritegno a discutere degli antichi deve pur avere un suo significato: è, infatti, possibile che gli artisti quattrocenteschi, che lavorarono «all'antica», lo fecero piú con lo scopo di infondere la vita alle loro produzioni[20], che al fine di imitare l'arte greca o romana.

Quel che Dürer riporta nel 1506 sulle critiche che i suoi invidiosi colleghi veneziani fecero a proposito delle sue opere, che cioè «non erano fatte all'antica, e perciò non possedevano alcun pregio»[21], dimostra però quanto la vicinanza alle antichità fosse ormai diventata un vero e proprio criterio nella valutazione degli artisti: criterio che neanche la benevolenza di Giovanni Bellini era riuscita a mitigare, sempre secondo il resoconto di Dürer. Intorno al 1510 Pietro Bembo dichiara, davanti allo spettacolo degli artisti che indagano con zelo sulle antiche rovine di Roma, che «quando a fare essi alcuna nuova opera intendono, mirano in quegli essempi, e di rassomigliarli col loro artificio procacciando», per concludere che essi «sanno e veggono che quelle antiche piú alla perfezion dell'arte s'accostano, che le fatte da indi innanzi»[22]. Bisogna tuttavia immaginare queste testimonianze sullo sfondo dei dibattiti letterari allora in voga sull'imitazione: se cioè si debba imitare Cicerone, Seneca o Tacito, o tutti e tre, o solo ed esclusivamente il migliore tra questi[23]. In questo modo l'imitazione dell'antico e della natura derivava agli artisti e ai teorici da pratiche esterne alla loro attività: venivano analogicamente adottate da altre scienze. Cosí, da un'istanza basata su un'analogia poté derivare anche un principio guida. Nelle *Vite* del Vasari del 1550, l'imitazione dell'antico assume, durante la «terza età» del suo schema storico-evolutivo delle arti, il ruolo di parametro di perfezione: «nel quale venuti su, come io diceva, ingegni piú begli, conoscendo assai bene il buono da 'l cattivo, abbandonando le maniere vecchie, ritornarono ad imitare le antiche, con tutta la industria et ingegno loro»[24]

lo v, Pomponio Gaurico si sofferma brevemente a parlare di imitazione, e consiglia di seguire «naturam ipsam diligenter». Cfr. POMPONIUS GAURICUS, *De Sculptura*, a cura di A. Chastel e R. Klein, Genève 1969, p. 204.

[20] A questo proposito cfr. GOMBRICH, *Lo stile all'antica* cit.

[21] Lettera scritta a Venezia il 7 febbraio 1506 e indirizzata a Willibald Pirckheimer. Cfr. H. RUPPRICH (a cura di), *Dürer Schriftlicher Nachlass*, I, Berlin 1956, p. 43.

[22] P. BEMBO, *Prose della volgar lingua*, libro III, cap. 1, in P. BAROCCHI (a cura di), *Scritti d'arte del Cinquecento*, VII/2, Torino 1979, p. 1535.

[23] A questo proposito cfr., ad esempio, Borghini, *ibid.*, pp. 1539 sgg. Anche B. CASTIGLIONE, *Il libro del Cortegiano*, a cura di E. Bonora, Milano 1972, libro I, cap. 30, p. 33, parla di «imitar gli antichi» solo in relazione alla letteratura. Cfr. anche B. WEINBERG, *A History of Literary Criticism in the Italian Renaissance*, I, Chicago 1961, pp. 100 sgg., 284.

[24] G. VASARI, *Le vite de' piú eccelenti architetti, pittori, et scultori italiani, da Cimabue insino a' tempi nostri. Nell'edizione per i tipi di Lorenzo Torrentino. Firenze 1550*, a cura di L. Bello-

In Vasari, tuttavia, imitazione della natura e imitazione dell'antico risultano equiparate, pur non essendo mai espressamente collegate[25] Si possono però trovare le tracce di un legame stretto tra natura e antico in alcune espressioni di Ghiberti, come là dove dichiara che gli artisti dell'antichità «ridusseron l'arte con quella misura che porge la natura»[26], o nell'aforisma di Alberti secondo cui in Grecia «sia la scultura che le altre arti figurative avevano cominciato a indagare in seno alla natura, cercando di portarla alla luce»[27] In queste testimonianze però si vuole semplicemente affermare che gli artisti dell'antichità lavorarono seguendo come modello la natura. Ancora lontana è quindi l'idea che lo studio dell'antico possa sostituire quello della natura: solo piú tardi si giungerà a ritenere che la scultura antica contenga già in sé la perfezione della natura.

È solo in questa prospettiva che il giudizio espresso da Ludovico Dolce nel 1557 può essere a buon diritto ritenuto «classicista»: secondo l'autore, infatti, il pittore deve «elegger la forma piú perfetta», e questo «imitando parte la natura ... e parte si debbono imitar le belle figure di marmo o bronzo de' maestri antichi», anche al fine di «corregger molti difetti di essa natura ... percioché le cose antiche contengono tutta la perfezzion dell'arte e possono essere esemplari di tutto il bello». Tale preminenza artistica concerne sia i Greci che i Latini: preminenza che entrambi i popoli, secondo Dolce, avevano raggiunto anche nelle lettere[28] Contro queste dichiarazioni di superiorità circolavano già negli stessi anni diverse «caricature», come quella di Guillaume de La Perrière del 1553: Omero vi è raffigurato in cima a un colle, nell'atto di urinare in un catino a forma di fontana, a cui si dissetano degli imitatori zelanti (fig. 3)[29] È però in questi anni che le teorie artistiche cominciano a dettare i principî che regolano l'imitazione.

Il veneziano Giulio Camillo Delminio, nel suo trattato sul teatro del 1579, sostiene che i pittori e gli architetti sono avvantaggiati dallo studio dei modelli antichi, poiché questi offrono loro la natura contingente già sottoposta a un processo di razionalizzazione: «Mentre voglion far una figura, piú tosto si contentano di pigliar la imitazion da una statua antica fatta da alcun grande artefice, che da molti individui fatti dalla natura, ne'

si e A. Rossi, Torino 1986, pp. 99-100. Cfr. P. BAROCCHI, *Il valore dell'antico nella storiografia vasariana*, in *Atti del V Convegno Internazionale di Studi sul Rinascimento*, Firenze 1957, pp. 1-20.

[25] Cfr. J. BIALOSTOCKI, *The Renaissance Concept of Nature and Antiquity*, in ID., *The Message of Images*, Vienna 1988, p. 67.

[26] GHIBERTI, *I Commentari* cit., p. 31.

[27] L. B. ALBERTI, *Dell'architettura*, libro VI, cap. 3.

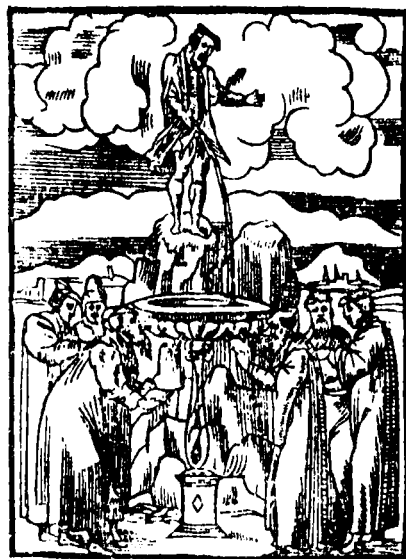
[28] DOLCE, *Dialogo* cit., p. 176.

[29] A. HENKEL e A. SCHÖNE, *Emblemata. Sonderausgabe*, Stuttgart 1978, col. 1162.

quai le bellezze non sono unite, e non è poco quando in ciascun se ne ritrovi una, percioché nella figura antica del perito artefice si veggon già tutte le belle cose unite»[30]. Tali raccomandazioni non bastarono ancora a mettere fuori gioco la natura in quanto principale oggetto di studio per l'arte. Nel 1586, Giovan Battista Armenini si trova a discutere – come peraltro i letterati suoi contemporanei – se l'apprendista pittore debba scegliere molti modelli a cui ispirarsi o solo il migliore tra questi, per concludere che meglio sarebbe studiare quegli esemplari che si avvicinano maggiormente alle statue antiche, da cui, com'è noto, i migliori artisti «scielsero il piú bello dal natural buono»; raccomanda inoltre di eseguire disegni da copie, in cui si trovi sempre «il buono et antico sentiero»[31].

[30] G. C. DELMINIO, *L'idea del theatro*, in BAROCCHI (a cura di), *Scritti d'arte* cit., VII/1, p. 1553; cfr. anche pp. 1556 e 1558.

[31] Armenini, *ibid.*, pp. 1584 sg. Cfr. anche F. HASKELL e N. PENNY, *Taste and the Antique. The Lure of Classical Sculpture 1500-1900*, New Haven-London 1981, p. 16 [trad. it. *L'antico nella storia del gusto. La seduzione della scultura classica. 1500-1900*, Torino 1984]. Di un tale modo di eseguire le copie parla ancora L. B. ALBERTI, *Della pittura*, a cura di H. Janitschek, Vienna 1877, p. 154, ma per sconsigliarlo.

Figura 3.
Guillaume de La Perrière, Caricatura degli imitatori zelanti di Omero (1553).

Nel 1649 il sivigliano Francisco Pacheco, conosciuto anche per esser stato il maestro di Velázquez, emetterà una sentenza divenuta piú tardi formula corrente: tutti gli artisti del Rinascimento, Michelangelo, Raffaello, Dürer e Tiziano, «furono fedeli imitatori delle statue antiche e, ancor piú, della natura». Secondo Pacheco, «non esiste miglior maestro che le vestigia antiche e la natura»: da biasimare sono tutti quelli «che non imitano la maniera degli antichi e la verità della natura»[32]. Da questo punto di vista, l'imitazione dell'antico poteva agevolmente sostituire l'imitazione della natura. Tale questione doveva sollecitare in misura maggiore rispetto ad altri teorici dell'arte le riflessioni di Franciscus Junius. Nel suo imponente trattato *De pictura veterum*, dopo aver esposto la tesi di quanti «pensano che solo gli antichi debbano essere imitati», ritenendo impossibile «trovare in nessun'altra opera d'arte un'espressione artistica piú naturale e una potenza inventiva piú conforme», esige precise garanzie perché non si proceda a imitare le antichità senza una giusta e salda cognizione di giudizio, e questo al fine di non cadere in eventuali errori. Per il resto, insiste sull'iniziativa individuale di ogni singolo artista, pur dichiarandosi d'accordo con Plinio, che «si deve imitare la natura stessa, e non gli artisti»[33] In Bellori si assiste invece a una certa radicalizzazione: lo studio della natura non presenta piú alcuna supremazia rispetto allo studio dell'antico; l'arte antica, anzi, incarna anche il piú nobile e il piú spirituale principio del bello. Il popolo «loda le cose dipinte dal naturale, perché è solito vederne di sí fatte, apprezza li belli colori, e non le belle forme che non intende». Chi è ben consigliato, non può che ritenere indispensabile «lo studio dell'antiche sculture le piú perfette, perché ci guidino alle bellezze emendate della natura». Quest'asserzione è diretta contro quelli «che biasimano lo studio delle statue antiche», nel cui novero Bellori reputa lo stesso Annibale Carracci. A proposito, infatti, di quel brano del Vasari in cui si afferma che né Giovanni Bellini né Tiziano avevano posseduto la bella forma, e «per non avere studio di cose antiche, usavano molto, anzi non altro, che il ritrarre qualunque cosa facevano dal vivo», il pittore bolognese avrebbe commentato: «L'ignorante Vasari non si accorge che l'antichi buoni maestri hanno cavate le cose loro dal vivo»[34] Carracci dunque affermava che anche le forme greche erano state ricavate per imitazione della natura. Bellori cerca «la vera salvezza dell'arte nel giusto mezzo», in

[32] F. PACHECO, *Arte de la Pintura*, a cura di B. Bassegoda y Hugos, Madrid 1990, pp. 414 sg.

[33] FRANCISCUS JUNIUS, *De pictura veterum* cit., libro I, cap. 3, parr. 5-6; libro II, cap. 3, par. 3; libro III, cap. 6, par. 10.

[34] Cfr. G. P. BELLORI, *Le vite de' pittori, scultori e architetti moderni*, a cura di E. Borea, Torino 1976, p. 23, con nota 1.

quel punto d'equilibrio tra naturalismo e idealismo, tra studio della natura e studio dell'antico[35] Nelle sue *Vite*, Bellori ci parla solo occasionalmente di un dipinto di Annibale Carracci, in cui «egli tradusse le bellezze greche»[36], aggiungendo che il pittore era passato «alle piú perfette idee ed all'arte piú emendata de' Greci»[37]; il Caravaggio, invece, avrebbe disprezzato «gli eccellentissimi marmi de gli antichi e le pitture tanto celebri di Rafaelle», proponendosi «la sola natura per oggetto del suo pennello»[38] Da questo momento in poi, si potrebbe pensare che il bello derivi necessariamente solo dalle antiche sculture, e non dalla natura, e che l'imitazione dell'antico possa rendere superflua l'imitazione della natura. Difatti, durante il suo soggiorno a Parigi del 1665, Bernini consiglierà ripetutamente ai giovani artisti – forse in rapporto con le attività dell'Accademia parigina – di disegnare dapprima i migliori calchi delle sculture antiche, e solo in un secondo tempo di dedicarsi allo studio della natura[39], forse – tale è l'interpretazione che ne dava tre anni dopo Charles-Alphonse Dufresnoy – per renderli capaci di individuare «con il gusto degli antichi» il bello della natura[40] La natura dunque può essere osservata attraverso le lenti dell'antichità. Secondo l'asserzione di Gérard de Laïresse del 1701, nel confronto tra l'antico e la natura, quest'ultima rischia sempre di rimanere «a bocca asciutta». Il pittore ci consiglia infatti di mettere a fianco di una statua antica un modello vivente, di disegnare il modello e di confrontare il disegno con la scultura antica: scopo dell'impresa, poter ricercare nel dettaglio le ragioni della preminenza dell'antico sulla natura[41]

Per quanto mai messa completamente al bando, è evidente che la natura perde in autorità nelle riflessioni di alcuni teorici dell'arte: «lo studio dell'antico e lo studio del modello naturale» potevano, in questo modo, divenire «contrapposizioni logiche»[42], poiché l'arte antica aveva già portato la natura alla sua perfezione. Cosí, nel XVIII secolo divenne possibile dare la preminenza alla semplice imitazione dell'antico per ritrovare in esso, ancora conservate, le tracce della natura.

[35] E. PANOFSKY, *Idea*, Berlin 1960², p. 62.

[36] BELLORI, *Le vite* cit., p. 75.

[37] *Ibid.*, p. 90.

[38] *Ibid.*, p. 214. Altrove, il Bellori parla solo di Guido Reni in quanto artista che «studiò molto le statue di Niobe e delle figliole» (p. 529).

[39] HASKELL e PENNY, *Taste and the Antique* cit., p. 37.

[40] Cfr. H. DICKEL, *Deutsche Zeichenbücher des Barock*, Hildesheim 1987, p. 169.

[41] G. DE LAIRESSE, *Grondlegginge ter Teekenkonst*, Amsterdam 1701, citato in DICKEL, *Deutsche Zeichenbücher* cit., p. 185.

[42] PANOFSKY, *Idea* cit., p. 62.

2. *Il bello messo al bando da un mondo corrotto.*

Lo studio della natura e dell'antico non è mai stato fine a se stesso, è stato sempre promosso in funzione del bello.

Ancor piú che nell'antichità, il bello si identifica, nella visione del cristianesimo, con la bellezza della creazione divina[43] La creazione è infatti un'opera artistica compiuta da Dio, in quanto in essa risiede immanente il bello artistico. Solo quando il bello, cosí concepito, sarà pienamente svincolato dai suoi presupposti teologici ed emancipato dalla sua funzione divina, potrà finalmente assurgere al rango di principio estetico. Il bello era infatti considerato come una qualità inerente agli uomini e alle cose. Nei trattati d'arte quattro-cinquecenteschi si ritrova un'interpretazione esclusivamente occasionale e sporadica del bello in quanto carattere specifico o proprietà di un oggetto artistico[44] È tuttavia vero che Alberti per primo aveva formulato «una vera e propria concezione fenomenica della classicità greca»: ai suoi occhi, «la bellezza è una certa concordanza e accordo delle parti rispetto al tutto secondo una precisa misura, proporzione e ordine, cosí come le richiede la *concinnitas*, cioè la piú alta e assoluta legge di natura»[45] Tale definizione, però, non implica ancora una teoria estetica completamente autonoma, poiché il bello dell'Alberti rimane ancorato alla natura reale e da essa deriva il suo ruolo, e questa, a sua volta, si trova comunque a dipendere dalla *concinnitas*, in quanto qualsiasi cosa la natura produca, viene concepita secondo quel principio armonioso: «Quicquid enim in medium proferat natura, id omne ex concinnitatis lege moderatur. Neque studium est maius ullum naturae, quam ut quae produxerit, absolute perfecta sint»[46]. E non dissimile, a questo proposito, è il parere di Vincenzo Danti nel 1567: «Tutte le forme della natura intenzionali in se stesse sono bellissime e proporzionatissime»[47]. All'origine, dunque, l'imitazione della natura ha una sua relazione con la bellezza solo in quanto la natura contiene in sé il bello. Questa concezione ottimistica della

[43] Cfr. TH. LEINKAUF, *s.v.* «Schöne», in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, VIII, Basel 1992, coll. 1351-56.

[44] Cfr. JÄGER, *Die Theorie des Schönen* cit., p. 39. L'autore (p. 41) giunge alla conclusione che nel Cinquecento sia stato foggiato il «concetto specifico di bellezza artistica», come gli verrebbe suggerito dal modo in cui l'aneddoto di Zeusi e le fanciulle di Crotone viene interpretato nel Rinascimento.

[45] L. B. ALBERTI, *De re aedificatoria*, a cura di G. Orlandi, Milano 1966, libro IX, cap. 5, p. 811 sg. Il giudizio sull'Alberti è in PANOFSKY, *Idea* cit., p. 28. In JÄGER, *Die Theorie des Schönen* cit., pp. 46 sg., si trova una discussione su questa spinosa questione.

[46] ALBERTI, *De re aedificatoria* cit., p. 811.

[47] BAROCCHI (a cura di), *Scritti d'arte* cit., VII/1, p. 1570.

natura e la conseguente fiducia in una natura bella e incorrotta rimangono patrimonio costante della nostra civiltà fino alla fine del XVIII secolo, quando vengono rinnovate di nuove linfe teoriche da Rousseau. Il giudizio di Shaftesbury, secondo cui il bello naturale, proprio in quanto bello, consiste in «Symmetry and Order», non è altro che un'opinione ampiamente condivisa. Niente di cui meravigliarsi, dunque, se Baumgarten affida alle belle arti e alla poesia il compito di «testimoniare, in quanto creazioni del bello, la perfezione universale»[48].

Ne deriva quindi che il bello dell'arte altro non è che uno dei molteplici riflessi attraverso cui il bello si può manifestare nelle diverse sfere della realtà. La personificazione della Bellezza che ci viene offerta dall'edizione del 1603 dell'*Iconologia* del Ripa non presenta nessuna caratteristica di un ideale puramente estetico: accanto alla bellezza femminile, si fa allusione, nel loro contesto specificamente locale e temporale, solo alle nobili proporzioni di città, piazze, uomini, «e di tutte le cose soggette all'occhio». Essa nasconde il suo volto sotto un velo di nubi, a significare che lo splendore della bellezza, custodito da Dio, non può essere inteso con le forze dell'intelletto (fig. 4)[49].

I caratteri universali del bello potevano avere implicazioni non solo metafisiche, ma anche morali. Secondo Leone Ebreo (1535) la bellezza sensibile, e quindi anche quella artistica, che i nostri occhi e le nostre orecchie recepiscono è solo «la cognizione che li vulgari hanno de la bellezza»; la «bellezza corporea» non rappresenta altro che l'«ombra de la spirituale»[50] Castelvetro esprime l'opinione che la pittura serve solo a raffigurare la bellezza corporale, mentre soltanto la poesia è in grado di svelare quella spirituale[51] Per possedere il «decoro» necessario, uomini e cose dovevano mostrare un giusto comportamento, avere una corretta disposizione. Tale tipo di bellezza consisteva in qualcosa di piú rispetto all'immagine sensitiva della natura. Cosí, il bello artistico altro non è che una tra le tante espressioni fenomeniche del bello[52]. La bellezza non è un privilegio dell'arte. Molto piú spesso viene intesa come una sublimazione del bello amoroso: per i neoplatonici essa è il bello spirituale, per gli stoici il bello morale, per gli epicurei il bello sensitivo.

[48] A. G. BAUMGARTEN, *s.v.* «Naturschönheit», in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, VI cit., col. 624, con ulteriori testimonianze.

[49] C. RIPA, *Iconologia*, a cura di E. Mandowsky, Hildesheim - New York 1970, p. 41.

[50] LEONE EBREO, *Dialoghi d'amore*, in P. BAROCCHI (a cura di), *Scritti d'arte* cit., VII/1, pp. 1631 sg.

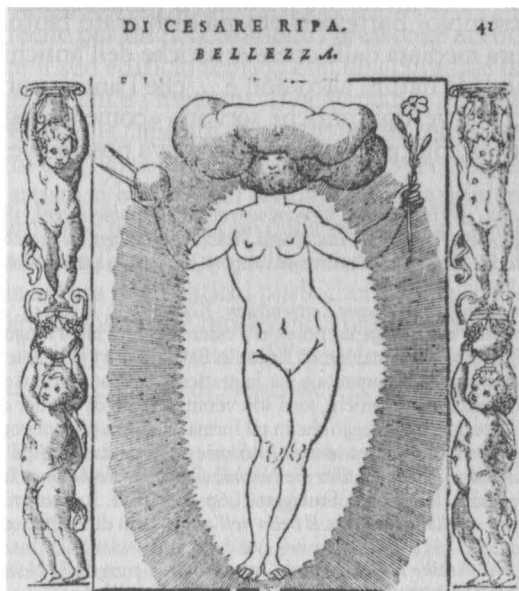
[51] Castelvetro, *ibid.*, p. 1581.

[52] Cfr. Varchi, in JÄGER, *Die Theorie des Schönen* cit., p. 206. Una raccolta di osservazioni sulla bellezza del paesaggio è consultabile *ibid.*, pp. 256-305, e in BAROCCHI (a cura di), *Scritti d'arte* cit., VII/1, pp. 1671 sgg., oltre a brani di Lomazzo (pp. 1691 sgg.) e di Romano Alberti (pp. 1708 sgg.).

La teoria artistica di Winckelmann rompe in misura considerevole con questa interpretazione del bello universale.

Il punto di forza della nuova concezione winckelmanniana sulle civiltà antiche si trova nel rifiuto di individuare il bello in qualsiasi dominio esterno all'arte. La conseguenza principale di questa teoria fu di far piazza pulita di tutta la rete di relazioni universali in cui si articolava la bellezza, di ridurre la sua sfera d'azione esclusivamente al bello artistico e di scorgere quest'ultimo solo nelle manifestazioni della statuaria greca[53]. A determinare questa concezione del bello fu non tanto la profonda sensibilità artistica dell'interprete quanto la convinzione che la natura, in quanto tale, non rendesse possibile e non richiedesse una considerazione estetica: «quella totalità che non è piú compresa negli studi naturali svolti con sem-

[53] W. TATARKIEWICZ, *A History of Six Ideas. An Essay in Aesthetics*, The Hague - Boston - London 1980, p. 133: «ecco perché fu solo allora [nel XVIII secolo] che si cominciò a considerare la bellezza come lo scopo delle arti, come ciò che le collega e le definisce tutte. Prima, infatti, la bellezza era considerata piú come una qualità della natura che dell'arte». Cfr. anche pp. 147-49.

Figura 4.
Cesare Ripa, *Bellezza* (1603).

pre maggior esattezza la si ritrova ora in seno all'arte. Il bello di questa totalità può essere proiettato sull'arte greca»[54].

L'obbligo programmatico di circoscrivere l'imitazione solamente alle opere antiche, divenute ormai l'ultimo rifugio del bello, trova in Winckelmann il suo piú importante araldo. Questa dottrina viene esposta per la prima volta nei *Pensieri sull'imitazione dell'arte greca nella pittura e nella scultura*, pubblicati a Dresda nel 1755, che rappresentano le primizie delle teorie di Winckelmann. Il programma proposto dall'autore non è tuttavia una vera e propria novità: diversi, infatti, ne sono gli antecedenti. «L'affermazione di Winckelmann, secondo cui "l'unica via per divenire grandi e, se possibile, inimitabili, è l'imitazione degli antichi", non comporta nessuna originalità, né nel contenuto né nella forma. L'aforisma è infatti ispirato, quasi alla lettera, a una frase di La Bruyère. L'originalità consiste semmai nel modo in cui la teoria viene svolta e puntellata»[55]. Anche l'affermazione, secondo cui la bella natura si trova non solo inglobata, ma anche nobilitata nella scultura greca, poteva derivare a Winckelmann da molteplici fonti. Quando, per esempio, dichiara che «i conoscitori e gl'imitatori delle opere greche trovano in questi capolavori non solo il piú bell'aspetto della natura, ma anche piú della natura, cioè certe bellezze ideali di essa, che, come insegna un antico commentatore di Platone, sono composte di figure create soltanto nell'intelletto»[56], lo storico dell'arte di Dresda non fa altro che esprimere dei pareri piuttosto comuni. Nel 1751, tanto per fare un esempio, Batteux si era già dichiarato fautore di un'imitazione della natura mediata dalle opere artistiche dell'antichità, perché, com'egli sosteneva, «la natura altro non è che l'antico subentrato al suo posto»[57], cosí che le vestigia antiche servono «come surrogato nell'imitazione della natura». Batteux, tuttavia, riteneva possibile estrarre diretta-

[54] A. RECKERMANN, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, I, col. 388; degno di nota è il saggio di H. BREDEKAMP, *Antikensehnsucht und Maschinenglauben*, in *Forschungen zur Villa Albani*, a cura di H. Beck e P. C. Bol, Berlin 1982, pp. 548 sgg. (ora pubblicato in un volume a sé, Berlin 1993).

[55] C. JUSTI, *Winckelmann und seine Zeitgenossen*, Köln 1956[5], I, p. 444. Abbiamo già avuto occasione di notare come simili esigenze potessero essere evocate piú a lungo anche in altri contesti. Ormai, solo l'amara constatazione di Antonio Balestra (1733) fa emergere l'importanza dello studio dell'antico come fondamentale per la pratica artistica: «Non si vedono piú giovani andar a disegnare, e studiar dagli antichi, anzi son venuti a tanto di derider questo studio come inutile e pernicioso ... perloché preveggo che in tal forma la povera pittura voglia andar in ruina» (citato da N. DACOS, *Arte italiana e arte antica*, in *Storia dell'arte italiana*, III cit., p. 54).

[56] J. J. WINCKELMANN, *Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerei und Bildhauerkunst*, a cura di L. Uhlig, Stuttgart 1969, p. 5 [trad. it. *Pensieri sull'imitazione dell'arte greca nella pittura e nella scultura*, in *Il bello nell'arte*, a cura di F. Pfister, Torino 1943, pp. 12-13].

[57] K. BORINSKI, *Die Antike in Poetik und Kunsttheorie*, a cura di R. Newald, Leipzig 1924, p. 202. Cfr. anche BAUMGARTEN, *s.v.* «Naturschönheit» cit., col. 625.

mente dalla natura, senza il tramite dell'antico, l'essenza del bello. Secondo Borinski, fu proprio questo smaccato ottimismo di Batteux nei confronti della natura a provocare la dura reazione di Winckelmann: per questi, infatti, la natura quale la si scorge abitualmente è corrotta e, in quanto tale, non è degna di essere imitata. Winckelmann giunge addirittura a teorizzare «la degenerazione fisica dell'umanità in confronto alla civiltà greca» e non esita a «imporla contro se stesso e contro il proprio popolo, senza pietà, con un certo sussiego»[58]

Winckelmann risponde in anticipo alle obiezioni che la critica moderna potrebbe muovere alla sua dottrina grazie a un'argomentazione «materialistica». Secondo lui, se le opere d'arte greche sono riuscite a incarnare il bello naturale, ciò è avvenuto perché, effettivamente, la natura appariva ancora nel suo splendore in quei tempi. Sono le condizioni oggettive di allora che permisero ai Greci di avere sotto gli occhi la natura nella sua perfezione: «esercizi ginnastici tempestivamente incominciati» formavano i bei corpi, destinati a irrobustirsi nelle gare; non vi era costrizione di «stretto e oppressivo vestire», nessuna malattia li tormentava: «Qualsiasi festa presso i Greci offriva dunque un'occasione agli artisti per approfondire la conoscenza della bella natura»[59]; del contesto politico, poi, di quella fioritura non si doveva, a quanto pare, «trattare in uno scritto dedicato ad Augusto III»[60].

Secondo Winckelmann, la natura si estrinseca come bella natura nelle opere d'arte greche per un procedimento pressoché automatico. L'interprete costruisce il suo edificio teorico con una cura tale da far spiccare il contrasto tra gli antichi e i moderni. Il bello manca ormai di qualsiasi fondamento, ha perduto la capacità di nutrirsi della reltà obiettiva: cosí non resta ai moderni che l'arte antica, quell'antico specchio della bella realtà passata. «Se l'artista si basa su tali fondamenti e fa guidare la sua mano e il suo sentimento dalle regole greche della bellezza, si trova sulla via che lo condurrà senza fallo all'imitazione della natura. I concetti dell'unità e della perfezione nella natura degli antichi purificheranno le sue idee sull'essenza slegata della natura nostra e le renderanno piú sensibili»[61]. Anche in questa concezione negativa della natura Winckelmann poteva contare su illustri antecedenti. Tale è il caso di Roger de Piles, che consigliava di servirsi

[58] BORINSKI, *Die Antike* cit., p. 204, in cui Borinski compara la teoria di Batteux con quella esposta da Rubens nel suo trattato *De imitatione statuarum*. Sulla teoria dell'imitazione di Batteux cfr. F. X. J. COLEMAN, *The Aesthetic Thought of the French Enlightment*, Pittsburgh 1971, pp. 25, 62 sgg. e 93 sgg.

[59] WINCKELMANN, *Gedanken über die Nachahmung* cit., p. 9 [trad. it. p. 17].

[60] JUSTI, *Winckelmann* cit., p. 451.

[61] WINCKELMANN, *Gedanken über die Nachahmung* cit., p. 14 [trad. it. p. 22].

delle statue antiche, viste le difficoltà che si hanno «a riconquistare quell'*état parfait* della natura». Cosí, «l'artista dovrà, al fine di studiare la natura nella sua purezza, imparare dagli antichi, che con molta fatica e non senza talento ... sono riusciti ad operare una scelta nobilissima della bella natura, lasciandoci in eredità dei modelli da imitare»[62] Mentre Zeusi aveva dovuto convocare cinque belle fanciulle per ricavarne una figura muliebre ideale, l'artista moderno, secondo quanto propone Roger de Piles, può imboccare una strada piú breve: «il vero ideale procede dalla scelta di differenti perfezioni, che non si trovano mai riunite in un unico modello, ma che vengono ricavate da diversi esemplari, e, di preferenza, dall'antico»[63]. Anche Winckelmann ritiene che un artista moderno dovrebbe percorrere lunghissimi sentieri, prima di poter attingere direttamente dalla natura l'essenza del bello. «Per diventare abile piú rapidamente», non vi è altra strada che attenersi ai prototipi della statuaria greca: «a chi vorrà raggiungere la conoscenza del bello perfetto, lo studio della natura sarà per lo meno piú lungo e piú faticoso che non lo sia quello dell'antico». Lo studio dell'antico ci offre «la via piú breve».

Winckelmann accentua l'inaccessibilità e l'inadeguatezza della condizione presente, rendendola di fatto indegna di essere imitata attraverso l'arte. La realtà si è con il tempo svilita, per cui è molto piú difficile per gli artisti accostarsi al bello: «i Greci riuscirono a creare queste immagini ... per mezzo della continua occasione che avevano d'osservare il bello della natura, la quale, invece, a noi non si mostra tutti i giorni, e raramente si mostra come l'artista la vorrebbe»[64]

Nell'edificio teorico di Winckelmann l'arte greca diventa tanto piú oggetto di studio quanto meno frequenti sono le occasioni di percepire empiricamente le perfezioni della natura. Rivolgersi all'antico diventa dunque una conseguenza logica di quella mancanza di esperienze naturali serenamente vissute propria alla civiltà moderna: l'antichità diventa l'ultima testimonianza di una natura incorrotta. In questo modo, Winckelmann prende posizione contro quel programma culturale che riteneva ancora possibile un «ritorno alla natura», pur condividendo con Rousseau la convinzione di trovarsi di fronte a un mondo estraneo, pervertito. Rousseau non prevede per il suo Emilio (1762) la necessità di copiare gli antichi modelli: «mi guarderò bene dal proporgli un maestro di disegno, che gli offra solo esemplari da imitare e copiare e gli permetta solo di disegnare da altri

[62] Cosí riassume BORINSKI, *Die Antike* cit., p. 96.

[63] R. DE PILES, *Cours de peinture par principes*, a cura di Th. Puttfarken, Nîmes 1990, p. 30.

[64] WINCKELMANN, *Gedanken über die Nachahmung* cit., p. 13 [trad. it. p. 22].

disegni. Desidero che non abbia altro maestro che la natura, né altro oggetto di studio che le cose stesse»[65]. A Winckelmann invece la natura appare talmente estranea, talmente irrecuperabile, che solo il ricorso alle opere antiche gli si presenta come accessibile per rendere attuale la vera natura in una forma artistica. Questa antichità, tuttavia, deve caratterizzarsi come prettamente «greca» per poter essere completamente pura, deve «alienarsi»:

> Un mondo estraneo anche in quanto il suolo, da cui quell'arte è germogliata, non è lo stesso del nostro. Un'altra terra e un altro popolo, completamente diversi da noi sia per le condizioni naturali che storiche della loro esistenza; un'isola dei beati, emersa in un'infinita lontananza e avvolta dal suo soffice velo, irraggiungibile, visibile solo a un occhio spirituale nella sua bellezza perfettamente compiuta, accessibile solo attraverso l'alienazione e la rinuncia ai valori apparenti di un presente fallace[66]

3. *La bellezza svanita.*

Che Winckelmann abbia «fondato i nuovi concetti che sono alla base della successiva tradizione storico-artistica su una specie di chimera, su un'immagine onirica della realtà piú che sulla stessa realtà»[67], lo dimostra senza equivoci l'impalcatura stessa delle sue teorie sull'arte greca, priva com'è di un inizio e di una fine. Dal punto di vista teorico, il bello nell'arte greca, proprio in quanto estrinsecazione divina e atemporale, non è soggetto a nessuna spiegazione, «poiché solo ciò che è irrazionale, e non la ragione, possiede secondo Boileau una "storia"»[68]

Ciò nonostante, Winckelmann costruisce la sua visione dell'arte greca come un «sistema», che si identifica non solo con la natura, ma anche con la storia, da cui è condizionato e determinato. Questa contraddizione, per certi versi eclatante, ma che è stata volentieri trascurata come irrilevante, tradisce in realtà un vero e proprio criterio logico: è solo grazie ad esso che il bello winckelmanniano può dispiegare storicamente la sua azione.

Nei suoi *Pensieri sull'imitazione dell'arte greca nella pittura e nella scultura* (1755), Winckelmann concede ai Greci un rapporto intatto con la natura esterna e umana, rapporto che può tradursi immediatamente nel bello estetico delle loro opere artistiche. Le origini di un bello cosí inteso si possono raffigurare all'incirca come le interpretò Chodowiecki in una stampa

[65] Citato in DICKEL, *Deutsche Zeichenbücher* cit., p. 243.
[66] E. HEIDRICH, *Beiträge zur Geschichte und Methode der Kunstgeschichte*, Basel 1917, p. 30.
[67] *Ibid.*, p. 32.
[68] E. CASSIRER, *Grundprobleme der Ästhetik*, Berlin 1989, p. 28.

del 1784 (fig. 5) eseguita per un almanacco il cui soggetto era la *Storia dell'umanità secondo le sue condizioni culturali*. Si tratta dell'ottava fase di un'evoluzione della cultura suddivisa in dodici parti. Tale fase si svolge in Grecia, dopo che la filosofia aveva cominciato a svilupparsi grazie alle riflessioni di pochi uomini: «ma una concordanza di circostanze favorevoli rendeva i sensi inclini al bello e ingenerava negli animi il buon gusto. È questo il momento della bella cultura greca, destinata alla fine a trasformarsi in una sensibilità interamente sublimata dal bello»; i corpi umani raggiungono «quelle proporzioni, che rappresentarono il modello piú nobile della bellezza umana»[69] Chodowiecki rappresenta questa condizione

[69] E. WORMBÄCHER, *Daniel Nikolaus Chodowiecki. Ergänzungsband zum Werkverzeichnis der Druckgraphik*, a cura di J.-H. Bauer, Hannover 1988, p. 114, n. 1122.

Figura 5.
Daniel Chodowiecki, *Progrès des Arts* (incisione del 1784).

storica attraverso la figura di un pittore, seduto di fronte al suo cavalletto, che si lascia ispirare da un'atmosfera in cui vita e arte non appaiono ancora differenziate: accanto e in mezzo alle sculture erette su piedistalli fa la sua apparizione una coppia, controparte attuale e vivente della civiltà che produsse quelle opere d'arte. Traendo spunto dal mondo artistico che respira intorno a lui, l'artista riproduce sulla tela un'immagine muliebre ricavata liberamente dalla natura: non si tratta quindi di un'imitazione, ma di una rielaborazione ispirata a quel bello sensibile in cui il pittore stesso si trova immerso. Certo, Chodowiecki inavvertitamente mette anche in risalto la perfetta artificialità di quel bel mondo: la sedia stile rococò su cui l'artista dipinge, la stanza classicisticamente arredata, l'artificio del pavimento a piastrelle, la presentazione fittizia e sicuramente museografica dell'*Ercole Farnese*, della *Venere di Milo* e dell'*Apollo del Belvedere*. Insomma, il «progresso delle arti», che dovrebbe consistere in un ambiente impregnato di bellezza sensibile, finisce per svolgersi nel teatro di una realtà asettica.

Già in un'altra illustrazione per la *Allgemeine Theorie der schönen Künste* [Teoria generale delle Belle Arti], di Johann Georg Sulzer (1771), Chodowiecki aveva avuto occasione di attribuire alla Bellezza un suo spazio privilegiato (fig. 6): mentre nello sfondo i personaggi vengono rappresentati allo stato naturale, distesi davanti alle loro capanne o intenti alla caccia del cervo, in primo piano la Bellezza viene accolta, onorata e omaggiata da Atena, disposta a sedere, e dalle tre Grazie; anche il sole splendente che appare sulle loro teste mette in evidenza la personificazione della Bellezza[70] Venticinque anni prima Pompeo Girolamo Batoni ne aveva offerto un'altra interpretazione: la Bellezza, gracile e caduca, diventa vittima del Tempo (fig. 7)[71]. A partire da Winckelmann la Bellezza si sbarazza di una cosí triste compagnia e si mostra volentieri al fianco delle Muse e delle Grazie, che la preservano da ogni corruzione del Tempo.

Nella *Storia dell'arte antica* (1764), l'idea che la scultura greca rifletta la natura nella sua perfezione passa in seconda linea, e cede il passo a una riflessione sui fattori politici dell'arte antica, che Winckelmann attinge piú che verosimilmente da alcuni autori inglesi[72]. Il contesto politico rientra, secondo Winckelmann, tra le «circostanze esterne», che agiscono su di noi

[70] *Ibid.*, p. 17, n. 137.

[71] *National Gallery Catalogues. Acquisitions 1953-62*, London s.d., n. 6316, pp. 12 sg. Pubblicato da A. M. CLARK, in «Burlington Magazine», 1959, pp. 232 sgg. Un *pendant* dell'allegoria della Bellezza si trova a San Pietroburgo.

[72] Cfr. J. DOBAI, *Die Kunstliteratur des Klassizismus und der Romantik in England*, I, Bern 1974, pp. 84, 86 (Shaftesbury), 185 sg. (James Thomson, 1735-36), 678 (George Turnbull, 1740). Cfr. anche A. POTTS, *Vie et mort de l'art antique: historicité et beau idéal chez Winckelmann*, in *Winckelmann. La naissance de l'art à l'époque des Lumières*, Paris 1991, pp. 25 sgg.

non meno «dell'aria che respiriamo e delle nostre abitudini. Queste ultime esercitano una tale influenza su di noi, che perfino i nostri corpi e i nostri sensi, creati dalla natura, vengono formati in un modo particolare»[73] Presso i Greci la bellezza era condizionata non solo dalla lingua, dalle attività agonistiche, dal clima, ma anche dal regime politico: «le origini e la ragione principale per cui l'arte greca ha raggiunto i suoi propri caratteri specifici dipendono in parte dall'influsso del cielo, in parte dal contesto e dal regime politico, nonché dalla forma di pensiero a questi connessi. Cosí la stima di cui l'artista godeva in Grecia va egualmente attribuita alle funzioni e agli impieghi dell'arte»[74] Come, sul versante delle condizioni naturali, il clima, lo sport e la lingua produssero «una chiara conoscenza quo-

[73] J. J. WINCKELMANN, *Geschichte der Kunst des Alterthums*, a cura di J. Lessing, Leipzig 1882, p. 32.
[74] *Ibid.*, p. 96.

Figura 6.
Daniel Chodowiecki, *La Bellezza con Atena e le Grazie* (incisione del 1771).

tidiana», cosí, sul versante della situazione politica, poté sorgere la libertà: in quanto «tutrice delle arti», essa rappresenta per Winckelmann «la causa principale della supremazia artistica» dei Greci[75]

> Grazie alla libertà, il pensiero di un intero popolo si levò in alto, come un nobile ramo da un tronco sano. Perché, come l'animo di un uomo abituato a pensare suole levarsi piú in alto, a seconda che si trovi in un'ampia campagna, in un luogo aperto o sulla vetta di un edificio, oppure in una stanza bassa o in qualsiasi spazio ristretto, cosí il modo di pensare dei Greci, abituati alla libertà, differisce molto da quello dei popoli sottomessi. Erodoto ci ha mostrato come la libertà sia stata la base della potenza e dell'alta civiltà a cui assurse Atene...[76]

Le metafore qui impiegate da Winckelmann tendono a dimostrare che un pensiero espresso «dall'alto» è un pensiero libero, mentre se si pensa

[75] *Ibid.*, p. 67.
[76] *Ibid.*, pp. 99 sg.

Figura 7.
Pompeo Girolamo Batoni, *Il Tempo distrugge la Bellezza* (dipinto del 1746).

chiusi in una stanza si è soggetti a creare idee servili. Queste metafore ci indicano anche la distanza necessaria a Winckelmann per potersi distaccare dalla realtà, per poter resistere e imporre il suo concetto di una bellezza greca interamente libera. Per secoli si era discusso del fatto che l'arte riuscisse a sopravvivere solo grazie al mecenatismo dei principi. Voltaire aveva già espresso il suo parere al riguardo: «non basta aver dei Vitruvi, bisogna che gli Augusti li mettano al lavoro»[77] Tale dichiarazione potrebbe essere messa a realistica insegna delle nuove condizioni in cui si sviluppò quella civiltà artistica che si suole definire «borghese». Il problema di fondo affrontato da Winckelmann, fino a che punto cioè le arti potessero proficuamente fiorire in un regime repubblicano, aveva già sollecitato la riflessione degli umanisti durante il Rinascimento. Non priva di rischio si rivelava l'operazione di vincolare il concetto della piú nobile bellezza ai casi di libertà politica: tale tesi richiede il ricorso a distinzioni storicamente temerarie. Bisognava, infatti, che il bello dell'arte greca e la connessa libertà dei Greci avessero una loro esistenza assoluta e quindi nettamente separata dall'arte e dalla politica di Roma. In questo modo, se l'arte, «che trae la sua linfa vitale dalla libertà, necessariamente svilisce e decade quando le condizioni di tale libertà vengono meno nei luoghi in cui era giunta a fioritura»[78], allora, anche la bellezza è condannata a scomparire: nemmeno Adriano era riusciuto a risollevare le sorti dell'arte, dopo che «lo spirito della libertà era fuggito dal mondo»[79]. In tali regimi di servitú, in cui peraltro anche Winckelmann si era trovato, all'arte resta solo il rifugio dell'imitazione: seguire le orme artistiche di quelli che, già nell'antichità, «avevano cercato di uscire dallo sfacelo del loro tempo imitando gli antichi»[80] Ma l'incompatibilità tra il bello antico e la realtà presente rimane fondamentalmente inalterata:

> L'impossibilità di far risorgere o di tradurre quella concezione di purezza e di idealismo che contraddistingue l'arte greca, e che le utopie avevano elevato ai suoi piú nobili fasti, in forme artistiche in cui lo spirito dell'*ancien régime*, immorale e privo di inventiva, continuasse a dominare, si presenta come un dato di fatto di particolare e intrinseca rilevanza. Una nuova arte non può nascere che in un nuovo stato[81]

Winckelmann difende l'interconnessione tra bello assoluto e libertà non solo di fronte alle pretese di un mecenatismo di regime: l'autore si sca-

[77] VOLTAIRE, *Siècle de Louis XIV*, II, Paris 1925, p. 86 [trad. it. Torino 1971, p. 399].

[78] WINCKELMANN, *Geschichte der Kunst* cit., p. 248.

[79] *Ibid.*, p. 284.

[80] *Ibid.*, p. 292. Per quanto riguarda il contesto biografico e politico, cfr. H. KOCH, *J. J. Winckelmann. Sprache und Kunstwerk*, Berlin 1957, pp. 87 sgg.

[81] HEIDRICH, *Beiträge* cit., p. 35.

glia anche contro la nota argomentazione etnologica secondo cui a ciascun popolo corrisponde un diverso ideale di bellezza. Winckelmann li conosce, questi «scettici che dubitano della giustezza del concetto di bellezza», basandosi sul principio che «la nostra idea del bello deve essere molto diversa da quella dei popoli piú lontani sulla base della diversa conformazione dei loro volti»[82]. A queste considerazioni relativistiche Winckelmann oppone una diversa «relativizzazione», in cui un ideale estetico assoluto, quale la bellezza, convive con un ideale politico assoluto, quale la libertà. La convergenza di queste due varianti relative in un unico assoluto rendono il bello immune da qualsiasi deperimento temporale.

Il pregio delle teorie di Winckelmann non consiste, in ultima istanza – contrariamente al suo concetto di bellezza, che richiedeva dei chiarimenti ben conclusi e levigati –, nelle costrizioni, nelle incoerenze e nelle forzature che vengono alla luce: nient'altro che lo scotto richiesto dalle sue concezioni. Secondo Winckelmann, la bellezza appartiene ai «grandi misteri della natura». Di essa, infatti, non si ha nessuna cognizione chiara, poiché «ci mancano le regole e il canone stesso che sono alla base del bello». Winckelmann, però, è deciso a ritrovarli, per quanto difficile si presenti l'impresa: «se tale cognizione avesse l'evidenza di un'equazione geometrica, il giudizio degli uomini sul bello non sarebbe cosí vario, e molto piú semplice sarebbe convincere della vera bellezza»[83]. Per poter persuadere, Winckelmann si sforza di fornire una spiegazione geometrica della bellezza.

Winckelmann, però, non colloca il bello in una dimensione idealistica e neoplatonica; per lui la bellezza si ritrova in quella fase intermedia della serenità in cui il movimento scompare: «la serenità è quella condizione dello spirito che piú si confà alla bellezza, come al mare»[84] Nel suo isolamento, la bellezza gli appare «come un'idea concepita senza l'aiuto dei sensi», che «sorge come un pensiero e che sembra aspirata con un soffio d'alito»[85] O ancora piú idealisticamente: «La bellezza deve essere come l'acqua piú pura scaturita dalla sorgente, che, quanto meno gusto ha, tanto piú è considerata salubre, poiché scorre libera da scorie»[86]

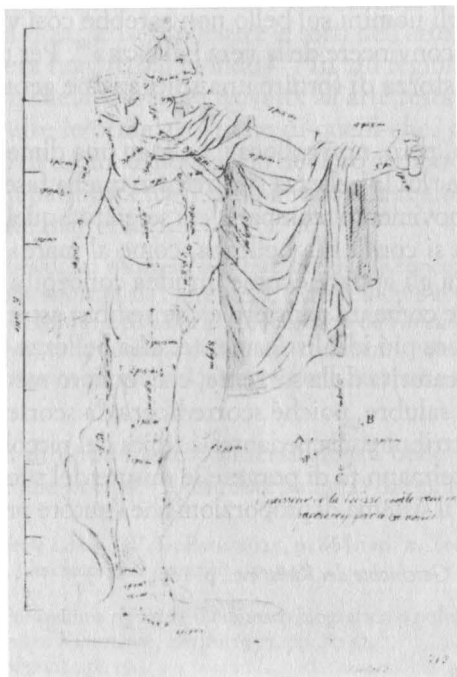
Si può forse attribuire alla pedanteria tipica del piccolo borghese il tentativo che Winckelmann fa di porgere le misure del suo canone estetico; ciò non toglie che il sistema di proporzioni che l'autore prescrive, con l'aiu-

[82] WINCKELMANN, *Geschichte der Kunst* cit., p. 107.
[83] *Ibid.*, p. 105.
[84] *Ibid.*, p. 122.
[85] *Ibid.*, p. 161.
[86] *Ibid.*, pp. 110 sg.

to di Anton Raphael Mengs, ai «principianti del disegno» per la resa del volto, deriva come una conseguenza diretta dai suoi principî teorici:

> Si traccia una verticale, che risulti divisa in cinque parti eguali: un quinto è riservato ai capelli, il resto viene ancora equamente suddiviso in tre parti. Si fa passare per il punto terminale del primo segmento un'orizzontale, che formi con la verticale una croce: la sua larghezza deve corrispondere ai due terzi della lunghezza del volto. Dalle estremità di questa orizzontale partono due linee curve che si congiungono ai punti estremi della suddetta verticale, formando gli apici dell'ovale del viso. Una delle tre parti in cui è suddiviso il volto secondo la lunghezza viene di nuovo segmentata in dodici parti uguali: tre di queste parti, o meglio un quarto del terzo del viso viene tracciato da entrambe le parti del punto in cui si incrociano le due linee principali. Queste due parti rappresentano lo spazio riservato agli occhi...[87]

[87] *Ibid.*, pp. 166 sg.

Figura 8.
Alexander Trippel, Studio delle proporzioni sull'*Apollo del Belvedere* (1778).

Tale tipo di bellezza, geometricamente ricavata, corrisponde, anche nell'età dell'Illuminismo, alla bellezza divina e trasfigurata. Alexander Trippel, che già dal 1778, e quindi ancor prima di Canova, aveva cercato di applicare gli insegnamenti di Winckelmann alla scultura, ha in mente il canone winckelmanniano dell'*Apollo del Belvedere*, la cui affascinante virilità sarebbe rivestita, sempre secondo Winckelmann, di un'eterna primavera: la statua viene scandagliata in lungo e in largo, attentamente misurata, e viene trasposta dal «regno delle bellezze incorporee» a divenire meccanico parametro del bello (fig. 8)[88] Niente di strano se, a questo punto, la bellezza della scultura greca viene messa a disposizione di solerti pratiche accademiche, di esaltazioni rivoluzionarie e napoleoniche: se diventa persino fonte di volgare reddito commerciale. Per quanto una tale concezione del bello potesse ancora avere un futuro davanti a sé, già nel 1777 Johann Heinrich Merck ne aveva decretato la fine pietosa e ne aveva prospettato l'alternativa: «quei signori, che si affannano a fare di tutte le loro opere dei *Laocoonti* e degli *Apollo del Belvedere*, ignorano che in una

[88] *Ibid.*, pp. 273 sg. Sul disegno di Trippel conservato al Museum zu Allerheiligen di Sciaffusa, cfr. *J. H. Dannecker*, catalogo della mostra, Stuttgart 1987, p. 31.

Figura 9.
Otto Greiner, *Omaggio alla Bellezza* (matita colorata, c. 1890).

scena di genere fiamminga si riscontra una maggiore precisione del disegno, una piú accurata osservazione della natura e una adesione fisionomica piú fedele che nei nasi e nelle orecchie incollati dai nuovi rigattieri di anticaglie»[89]

Winckelmann aveva voluto salvare il bello naturale, riservandolo esclusivamente alle statue greche. In questo modo, però, la bellezza è ridotta al rango di bello artistico, completamente distaccata dalla natura e dalla storia.

Da allora, la bellezza diviene una condizione ideale, come la raffigura intorno al 1890 Otto Greiner: un'epifania immaginata su rive lontane, oggetto di struggimento verso cui tendiamo da un mare di costrizioni e paure (fig. 9)[90]. La modernità artistica ha voluto fare a meno di questa bellezza, raggiungibile solo con il tributo dell'adorazione.

[89] H. BRÄUNING-OKTAVIO, *Christian Gottlob Heynes Vorlesungen über die Kunst der Antike und ihr Einfluss*, Darmstadt 1971, p. 80.

[90] J. VOGEL, *Otto Greiner*, Bielefeld-Leipzig 1925, fig. 14. Il disegno, di cui è ignota l'attuale collocazione, era una volta conservato alla Galerie Thomas Knorr.

FROMA I. ZEITLIN

Eros

Eros è un dio; e lo è l'aurea Afrodite. I miti della loro origine variano al pari dei loro rapporti di parentela; ma la loro natura di divinità è un riconoscimento del potere travolgente della passione, e ci rammenta, inoltre, che il desiderio carnale, al pari di tutte le forze divine, non ha età ed è imperituro. Come la cultura greca ribadisce piú volte, Eros è un'emozione, un'immagine, una figura, un'idea, una forza soprannaturale che ha effetto sia sul corpo sia sulla mente: obnubila l'intelletto, causa il rilassamento delle membra. Con la sua radiosa bellezza che stordisce i sensi, Eros è promessa di piacere, ma viene perlopiú percepito come benedizione solo parziale, se non addirittura afflizione. Fa ardere l'anima, infuria su chi ama come una bufera in montagna, lo rende malato sino a farlo uscir di senno, lo trafigge nel piú profondo. Salvo alcune illustri eccezioni nel mondo degli dèi, nessuno è immune dall'influsso erotico, né animali né uomini, né mortali né immortali. Ignorare l'eros o cercare di sottrarsi ai suoi effetti è promessa di catastrofe: gli dèi si mostrano piú spesso vendicativi e punitori che provvidenziali; fanno rispettare la legge universale dell'esistenza umana; rivendicano i diritti di natura e necessità. Nel caso di Eros e Afrodite, la relazione con la natura è ancor piú stretta in quanto il desiderio sessuale è essenziale alla creazione, fondamentale per la riproduzione di qualsiasi essere vivente. Dinamica, mobile, elusiva e sempre rinnovata, l'energia erotica attraversa tutte le zone dell'esistenza. Sia per esaltare questo carattere imperativo, sia per affermare la necessaria sottomissione ad esso, Eros viene definito τύραννος; il suo imperio, al pari di quello di Afrodite, si esercita sul cosmo intero: terra, mare, cielo. In piú di un'occasione egli si lamenta di come il suo potere sia insufficientemente riconosciuto in confronto ai culti e al prestigio delle divinità sovrane olimpiche. Si tratta di una nota ricorrente: dal periodo arcaico, attraverso le età classica ed ellenistica, sino alla fine dell'antichità, Eros resta una continua ossessione che

* L'immaginario erotico e la sua rappresentazione sono motivi ricorrenti nell'arte greca dal periodo arcaico al tardoantico. Le illustrazioni qui proposte intendono semplicemente mettere in risalto alcuni dei temi sviluppati in questo saggio, centrati sul periodo arcaico e classico.

permea il tessuto culturale con registri e modalità espressive diverse. Nel mito e nel culto, in arte e in letteratura, nella poesia drammatica come nella filosofia, nelle prime composizioni epiche come nei tardi romanzi del periodo greco-romano, i Greci condussero un'ininterrotta opera di esplorazione nel campo della fisiologia e della psicologia del desiderio. Tramite gli infiniti e multiformi incontri con l'eros che costellano le opere narrative, le rappresentazioni drammatiche, le liriche di carattere soggettivo, le arti figurative, la speculazione teorica, questa cultura ha fatto valere il suo potere su di noi, ha esercitato la sua tirannia sull'immaginario occidentale.

L'interesse persistente e la notevole quantità dei dati culturali potrebbero essere sufficienti a creare e sostenere questa tirannia. Ma nella capacità complessiva di rappresentare l'esperienza come una forma convincen-

---

Figura 1.
Afrodite di Cnido, copia da un originale di Prassitele del IV secolo a. C.

te di realtà, nel suo serbatoio di possenti immagini archetipiche che ambiscono a esprimere una verità privilegiata sulla natura umana, il patrimonio lasciato in eredità dalla Grecia invoca la prestigiosa autorità dell'antichità classica per persuadere i posteri della validità universale della vita istintuale intesa quale commistione di piaceri e pericoli. In quanto modelli permanenti di imitazione ed elaborazione in ambito artistico e letterario, in quanto autorevoli attestazioni di impulsi psichici profondi o propagatrici di categorie mentali, le rappresentazioni greche dell'eros accreditano (e proiettano) l'esistenza di un potere superiore nell'intento di affermare il regime universale, l'eterna realtà e l'impenetrabile mistero del desiderio sessuale. Proprio perché questo prestigio culturale fece della Grecia, attraverso i secoli, la matrice e il parametro di una saggezza profonda e originale, l'interesse ellenico per l'identità e l'operato dell'eros è servito talvolta a controbilanciare gli esiti repressivi della cultura occidentale e dei suoi sistemi di credenze religiose e politiche orientati in senso opposto. In epoche diverse il passato pagano diventò il luogo di un'immaginaria libertà e genuinità libidica, sia nell'ambito di un libero adattamento di satiri, menadi

Figura 2.
Satiri in atto di darsi al sesso orale e anale. Il vino, simbolizzato dai grappoli d'uva, elimina le inibizioni; non vengono risparmiate nemmeno le sfingi ornamentali.

e dèi dall'aspetto caprino che s'intrattengono beatamente in ambiente pastorale, sia in quanto repertorio di risposte di tipo emotivo che consentono di scoprire e convalidare l'esistenza di uno scenario universale nel quale si svilupperebbe la vita psichica inconscia, impersonata, per esempio, da ben note figure mitiche quali Edipo e Narciso.

1. *Problemi e metodi.*

Ritornare ai Greci non è in alcun caso impresa neutrale, puro e semplice studio di una cultura o di un periodo storico tra gli altri. Questa affermazione di principio è tuttora valida, anche se nel clima della ricerca contemporanea il mistero ha ceduto il campo alla demistificazione, gli universali alle specificità storiche, e si tende a vedere le esigenze naturali come costruzioni culturali, istituzioni sociali, pratiche discontinue che cambiano e si differenziano nel tempo. In conformità con l'odierno approccio antropologico allo studio in generale del mondo greco antico, l'area piú investigata è senza dubbio quella di Eros in quanto insieme storicamente e culturalmente condizionato di regole, idee, immagini, fantasie, norme, pratiche. Attualmente si tende a mettere l'accento sulle differenze piuttosto che sulle affinità percepite o sulla continuità d'influenza. I Greci non sono «noi», anzi sono precisamente «gli altri», e soprattutto Eros può servire da prova decisiva che ciascuna cultura definisce il proprio ventaglio di significati di «natura», le sue specifiche e mutevoli rappresentazioni del corpo umano, le sue percezioni del sesso e del genere e, in primo luogo, la sua «psicologia» storica.

Desidererei ampliare la portata di queste osservazioni. Come ha affermato J. Henderson: «Che gli stessi due sessi siano presenti in tutte le società è una questione biologica; ma l'onnipresenza della sessualità è una questione culturale. La sessualità è l'insieme di reazioni, interpretazioni, definizioni, proibizioni, norme, creato e mantenuto da una determinata cultura in relazione al fatto che esistono due sessi biologici»[1] Inoltre, se si prendono in considerazione le categorie di maschio e femmina al di là del semplice fatto anatomico e fisiologico, se si ritiene che queste categorie non coincidano sinonimicamente con i comportamenti associati a ciascuna di esse – in altre parole che il maschile e il femminile non si definiscono in base alla biologia bensí in base alle caratterizzazioni, ai ruoli e agli obblighi socialmente prescritti –, allora ci si predispone a capire con maggior chia-

[1] J. HENDERSON, *Greek Attitudes Toward Sex*, in M. GRANT e R. KITZINGER (a cura di), *Civilization of the Ancient Mediterranean*, 2 voll., New York 1988, II, p. 1250.

rezza in qual modo e misura l'ideologia sessuale permea e informa aree piú ampie della società. La sessualità non è soltanto una faccenda privata tra individui. Al di là delle esplicite regole sociali che presiedono alle modalità di corteggiamento, alle unioni sessuali sanzionate o meno, alle norme e ai costumi matrimoniali, alla riproduzione, all'eredità, all'iniziazione all'età adulta, o ai riti collettivi prescritti per la celebrazione della sessualità, l'ambito erotico può valere come modello, simbolo e metafora per ulteriori e diverse forme di interazione sociale. Tramite estensioni, analogie, giochi di specchi dell'esperienza erotica la sessualità fornisce un «linguaggio» dalle molteplici sonorità, suscettibile di diffondersi in maniera continuativa in tutti gli ambiti delle attività e delle relazioni umane. Con maggior precisione, si può dire che si tratta di «uno dei linguaggi che servono a definire, descrivere, interpretare e, pertanto, regolare lo svolgimento di qualsiasi altro genere di affari»[2] L'espressione erotica permea dunque profondamente le istituzioni sociali, economiche, politiche e religiose di qualsiasi società. E certamente cosí fu nel caso della Grecia antica, col suo pantheon di divinità distinte in base al sesso e sessualmente attive, con le sue strutture mitiche e simboliche ampiamente sviluppate, con la sua tendenza generalizzata a creare sistemi di pensiero e di valore rigidamente codificati.

Se lo studio della sessualità occupa un posto particolare nell'ambito della ricerca storica in quanto punto di intersezione tra pubblico e privato, sociale e psicologico, istituzionale e soggettivo, questo insieme di condizioni deve valere a sua volta per le modalità di conduzione di questo studio. Pertanto, quando si tratta di esplorare il territorio erotico dell'antica Grecia, la recente accentuazione della differenza culturale non è detto che sia cosí oggettiva come potrebbe apparire a prima vista. Ogni età pone inevitabilmente le questioni piú consone alle proprie esigenze e ai propri interessi; pertanto, se il sesso, la sessualità e il comportamento sessuale sono diventati oggetto di indagine attraverso tutti i periodi storici, non è improbabile che la ragione di ciò sia da ricercare nel clima sociale della nostra epoca. Dato il nostro interesse per la libera scelta personale e la tolleranza nei confronti di un ampio ventaglio di stili di vita in una società maggiormente permissiva, le barriere della censura sono cadute. Liberato dai tabú verbali e visivi che osteggiavano la pubblica trattazione di faccende cosí intime, l'argomento sessualità è diventato parte importante del nostro discorso quotidiano e alimenta appassionate controversie. Il tentativo di identificare, definire e comprendere le imprese di Eros in una certa società è pertanto inevitabilmente condizionato dall'esperienza e dal punto di vista

[2] D. HALPERIN, J. J. WINKLER e F. I. ZEITLIN (a cura di), *Before Sexuality: The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*, Princeton 1990, introduzione, p. 4.

personali in misura assai maggiore di qualsiasi altro campo di indagine. Il nostro particolare status di soggetti entra *inevitabilmente* in gioco, consapevolmente o inconsapevolmente. Si può raccogliere e analizzare lo stesso tipo di dati, ma l'occhio dell'osservatore può essere portato a porre l'accento su una particolarità piuttosto che su un'altra, essere sollecitato da differenti aspetti e dettagli e, soprattutto, può adottare, modificare o rifiutare una griglia interpretativa prevalente o uno stile di discorso a seconda della sua posizione (sociale, culturale, sessuale, politica) nell'ambito dell'attuale surriscaldato dibattito su sesso e genere, natura, corpo, società. Pertanto, se oggi ci volgiamo a guardare la cultura greca in una prospettiva improntata alla differenza piú che all'identificazione, dobbiamo anche prendere atto che è in gioco qualcosa di piú del semplice approfondimento della conoscenza del mondo antico e della stessa esigenza di fornire un contributo a un piú ampio progetto di storia universale della sessualità che non riconosce piú nella «natura» una guida indiscussa né il proprio parametro di «verità».

Chi parla in nome di chi e con che voce? Un approccio antropologico che affronti la sessualità nell'ambito dell'inclinazione marcatamente androcentrica della società antica senza prenderne in seria considerazione le implicazioni di carattere gerarchico corre il rischio di riproporre in termini identici la società che intende esplorare. Oppure, nel nome dell'«obiettività», potrebbe cadere in quella forma di pensiero binario che impone una simmetria ingannevole alle categorie dell'esperienza maschile e femminile, trattando per esempio la nota equazione «il matrimonio è per le donne, la guerra per gli uomimi» come termini equivalenti uno all'altro. D'altra parte, non è casuale che alcuni contributi di prim'ordine all'approfondimento teorico della questione della sessualità, come del resto alla determinazione delle sue concrete vicende storiche, siano stati il frutto delle voci meno dominanti nella nostra società: ovvero di coloro piú rigidamente definiti, secondo l'uso corrente, in base alla loro «sessualità» (donne e omosessuali maschi) e, pertanto, piú direttamente interessati all'identità e alla differenza sessuale. Sostanziali sono i vantaggi che la nostra comprensione del problema ha potuto trarre grazie a questi punti di vista; ma altrettanto sostanziali sono i danni che possono derivare dalle false interpretazioni dovute a una prospettiva troppo angusta o eccessivamente permeata di ideologia. Per esempio, una linea interpretativa «ortodossa» corrente, che conferisce massima importanza alle categorie di partner «attivo» e «passivo» tanto da farne un elemento centrale delle idee degli antichi in termini di ruoli sessuali, indipendentemente dal sesso, conduce alcune teoriche femministe a insistere sulla vittimizzazione e sull'oppressione femminile a scapito di una considerazione piú equilibrata e piú articolata delle relazioni tra i sessi.

La stessa linea interpretativa, enfatizzando lo status e la gerarchia rispetto ai ruoli maschile e femminile, conduce teorici omosessuali a conferire scarso peso alle differenze tra i sessi al fine di accreditare una parità tra relazioni eterosessuali e omosessuali, a costo di sottovalutare ruolo e importanza della famiglia, della procreazione e, aggiungerei, dell'ampio repertorio delle fantasie maschili. Le femministe possono esser tentate di far rientrare l'inferiorità di status femminile vigente nell'antica Grecia nell'ambito di altre culture patriarcali in quanto indice di «uniformità» nella storia della subordinazione delle donne agli uomini e agli interessi maschili. I teorici omossessuali, dal canto loro, facendo leva sulla pederastia e su alcune pratiche bisessuali, saranno indotti ad attribuire una «differenza» radicale alle norme sociali e alle prospettive vigenti nell'antica Grecia. Queste mie considerazioni sono ovviamente molto riduttive e mirano esclusivamente a delimitare a grandi linee un ambito che, com'era lecito attendersi, si contraddistingue sia per la ricchezza e la continuità dei dibattiti, sia per la notevole varietà di opinioni e approcci.

Grosso modo, nell'attuale dibattito sulla sessualità nel mondo greco si confrontano tre principali filoni di indagine: Freud, Foucault e femminismo/i. Sebbene si possa dire che Freud e Foucault si diano la mano nella loro concezione maschiocentrica del mondo e dell'essere umano, le divergenze tra di loro sono degne di nota e significative: psicologia di carattere universale contro contingenza storica; tecniche di repressione, proiezione e sublimazione contro tecniche di potere, controllo e conoscenza. Il punto di vista femminista giunge forse come un terzo incomodo a complicare il gioco: a destabilizzare quanto s'è preteso asserire su questo essere erotico, la «donna», l'«altro»; a mettere alla prova alcune possibili spiegazioni dei punti di vista maschili sulla sessualità femminile; a esplorare, infine, tensioni, contraddizioni e sconfinamenti che sottraggono credibilità ai pronunciamenti tranquillizzanti delle dottrine ufficiali, sia antiche sia moderne.

Se Freud (e i suoi seguaci, in special modo Lacan) sembra troppo condizionato dagli assunti culturali moderni in tema di persona e delle sue (di lui e di lei) aspettative riguardo alla scelta individuale e all'appagamento emotivo, il problema della sessualità considerato esclusivamente in termini di strutture istituzionali e di determinanti sociologiche quali età, classe, sesso e status sembra d'altra parte collocarsi in un insieme di coordinate non meno inattendibile e inadeguato al fine di prendere in considerazione le idee dei Greci in tema di eros. Freud (e il pensiero psicanalitico in generale) non si riduce al complesso di Edipo, cosí come le definizioni greche delle funzioni femminili non si riducono a quelle elencate nella famosa affermazione di Demostene: «Abbiamo le etere per darci piacere, le concubine che tutti i giorni si prendono cura del nostro corpo, le mogli per darci

la prole legittima»[3]. Senza l'appoggio di qualche riferimento di carattere psicologico sarebbe difficile render giustizia alla complessità delle rappresentazioni greche dell'eros, ai conflitti e alle ansie che ne accompagnano la manifestazione, alla proliferazione delle disavventure sessuali nel mito e nella letteratura.

Anche Foucault non è esente da critiche; ma il suo approfondimento dell'idea che «gli usi del piacere» assumono carattere centrale nel progetto di costruzione dell'identità di maschio e la sua insistenza sulla necessità di integrare la dimensione erotica in quelle piú vaste del regime politico, dell'economia e della filosofia (e viceversa) sono tanto perspicaci quanto meritori[4] A dire il vero, Foucault si limita a un repertorio piuttosto ristretto di testi (piú precisamente: Senofonte, *Corpus hippocraticum*, Platone e Aristotele) e, sebbene accenni di passaggio a voci diverse e anche dissonanti, la sua prospettiva univocamente ispirata a un punto di vista esclusivamente maschile lo fa talvolta incorrere in sviste e deformazioni significative. Page DuBois ha giustamente obiettato che Foucault «rimane prigioniero dell'universo configuarato da Platone, nel quale il sé unico, maschile, razionale e disciplinato coincide col soggetto storico. Egli dà per acquisito e pertanto "legittima" proprio ciò che dovrebbe essere spiegato ... L'opera di Foucault è un esempio lampante di quei pregiudizi storici e sessuali» che possono e debbono essere sottoposti a investigazione[5] In confronto ad altre culture, la preoccupazione per quanto riguarda lo status e la definizione del sé maschile, unitamente al marcato interesse per le strategie atte a conquistare (e mantenere) il potere – sugli altri come su se stessi –, rientrano nelle tematiche piú caratteristiche (e persistenti) della concezione greca dell'eros che vanno assai oltre l'interesse «ristretto» loro dedicato da Foucault. Siamo infatti in presenza di una società che, a partire da Omero, favorisce e propaganda la competizione tra uomini, in guerra, nell'atletica, nel dibattito politico e persino nella produzione artistica, nell'intento di raggiungere gli standard della realizzazione maschile in un contesto che esige di essere continuamente rinnovato e, pertanto, non trova mai effettiva soddisfazione. Il sé maschile deve rischiare perché è continuamente a rischio, e viene giudicato in base al livello di autonomia e di in-

[3] DEMOSTENE, *Orazioni*, 59.122.

[4] Cfr. in particolare M. FOUCAULT, *L'usage des plaisirs*, Paris 1984; ID., *Le souci de soi*, Paris 1985 [trad. it. *Storia della sessualità*, II. *L'uso dei piaceri*; III. *La cura di sé*, Milano 1991]. Non va dimenticato che, a sua volta, Foucault deve molto agli studiosi dell'epoca classica che l'hanno preceduto.

[5] P. DUBOIS, *Sowing the Body: Psychoanalysis and Ancient Representations of Women*, Chicago 1988, p. 2 [trad. it. *Il corpo come metafora. Rappresentazioni della donna nella Grecia antica*, Roma-Bari 1990, p. XIII].

tegrità fisica che sa mantenere, alla sua capacità di difendersi dalle minacce del ridicolo, della vergogna e, sopra ogni cosa, dell'effeminamento. Gli assalti dell'eros mettono in discussione i contorni di questo sé, che vuole e non vuole, che è insieme soggetto e oggetto di un desiderio che si ritiene proveniente da una fonte esterna di tipo coercitivo, sia nel caso assuma le fattezze di Eros, sia in quello in cui l'attrazione irresistibile venga esercitata dalla persona amata. A ben guardare un certo paradosso è inerente a queste rappresentazioni della psicologia/fisiologia del piacere. Infatti, se l'aggressione fallica significa anche sottomissione al controllo di un altro, chi ama è nello stesso tempo attivo e passivo, si ritrova in posizione insieme di forza e di debolezza. Sulla base di questo canone, il desiderio non è qualcosa di reciproco neppure, si direbbe, in fase di appagamento.

Il mito di Narciso è tipicamente greco nelle sue implicazioni. Essendosi rifiutato di sottostare alle costrizioni del desiderio, Narciso s'innamora, per punizione, della sua immagine riflessa. L'offesa e il castigo servono da monito al giovane che l'amore di sé è un sogno impossibile, ma il fatto stesso di costituire un sogno indica che si tratta di una tentazione del sé maschile che può sperimentare l'intensità del desiderio pur rimanendo autosufficiente. Questo motivo viene ampliato dall'insegnamento socratico nei dialoghi di Platone (in particolare nel *Simposio*), dove si afferma che il fine di chi ama è ritrovare nell'amato un riflesso nel quale vedere se stesso e trascendere questa dualità, non solo nell'intento di realizzare il vero amore del Bello, ma anche nella fantasia di essere gravido e generare se stesso.

2. *Le fonti e i loro limiti.*

Malgrado l'abbondanza di dati sulla cultura greca dall'epoca arcaica sino alla tarda antichità, il genere di documentazione disponibile pone restrizioni inevitabili alla nostra conoscenza. In pratica siamo sprovvisti di strumenti per valutare la discrepanza tra teoria e pratica, tra ciò che si dichiarava in pubblico e ciò che si faceva (e si pensava) in privato. Non disponiamo di molte altre fonti oltre la documentazione scritta e figurata, perlopiú prodotta da e per l'élite culturale. La stessa informazione su cortigiane e prostitute è deplorevolmente scarsa. E se le oscenità della commedia, i libri di sogni, il folclore, gli amuleti della magia amorosa ci consentono di gettare uno sguardo fugace sugli atteggiamenti sessuali che riguardavano anche le altre classi sociali, l'assenza di voci femminili resta pressoché totale. Un'assenza che conferma la riduzione al silenzio del ruolo sociale della donna nell'ambito di una cultura caratterizzata da un'asimmetria spiccata tra ruoli maschile e femminile e relativo livello di partecipa-

zione alla vita culturale. Non va pertanto dimenticato che le donne che «udiamo» e «vediamo» nella tradizione letteraria e pittorica non sono persone ma figure, poiché la loro immagine è filtrata attraverso le convenzioni della rappresentazione artistica e le norme del comportamento sociale. Queste osservazioni scontate non significano ovviamente l'impossibilità di farci un'idea sulle modalità di acculturazione delle donne, né autorizzano ad escludere, in quanto prive di ogni validità, queste percezioni maschili della sessualità femminile. Resta tuttavia il fatto che, in assenza di documentazione di prima mano su vita privata, costumi, atteggiamenti e forme di espressione delle donne, non si può parlare con cognizione di causa del modo in cui esse intesero le proprie esperienze erotiche diversamente e separatamente dall'uomo.

Saffo costituisce ovviamente un'eccezione notevole. Ma in certo qual modo la sua pressoché totale singolarità nella storia della letteratura greca è un dato storico sfavorevole: non conosciamo, nella sua interezza, il corpus della sua produzione poetica e, inoltre, non ci è dato conoscere con la necessaria precisione le condizioni sociali della Lesbo del VII secolo. I superstiti e stimolanti frammenti della sua poesia piena di sensualità fanno pensare a un approccio a Eros sin troppo aderente alla concezione piú stereotipata e schematica dell'eterno «femminino» nella sua coloritura piú romantica e personalizzata, cui s'aggiunge, a sostegno e conferma, l'idea che le passioni di Eros costituiscono la fonte principale della creatività femminile. Questi frammenti hanno altresí favorito lo sviluppo di un vasto impegno interpretativo volto a determinare una volta per tutte il tipo di relazioni tra Saffo e le altre donne: relazioni che andrebbero da quella dell'insegnante di giovani fanciulle nel periodo prematrimoniale a quella di partner omoerotica *tout court*, con numerose varianti intermedie. Ma neppure la prospettiva antropologica che considera l'apprendistato musicale delle fanciulle una preparazione alla futura vita di mogli e di madri riesce a dar conto dell'unicità di Saffo[6] e a evitarne la collocazione distorta nella storia dell'erotismo, come del resto in quella letteraria, da parte di critici dimentichi che i poemi di Saffo erano apprezzati anche dagli uomini e abitualmente cantati nei simposi per la soddisfazione erotica ed estetica dei maschi.

A parte Saffo (e i frammenti di poche altre poetesse), noi perlopiú «conosciamo quanto espresso pubblicamente e dato per scontato da alcuni uomini». Com'è stato detto, le donne rimangono «un mito pubblico e una potente realtà sociale». Numerosi testi lasciano intendere che i mariti te-

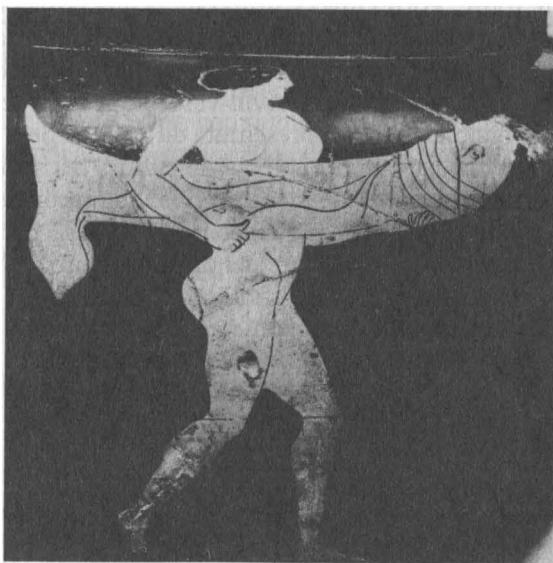
[6] Cfr. l'opera innovativa di C. CALAME, *Les chœurs des jeunes filles en Grèce archaïque*, 2 voll., Rome 1977.

mevano e sospettavano un'influenza corruttrice sulle loro mogli da parte di altre donne, soprattutto quando si riunivano in disparte dai maschi. Sin dal periodo arcaico numerose testimonianze confermano che i mariti ritenevano i conversari femminili nell'intimità della casa occasione di pettegolezzo e di morboso chiacchiericcio in materia sessuale. Poiché gli uomini non perdono occasione per attribuire alle loro donne un pericoloso eccesso di sessualità che richiede stretto controllo onde limitarne il possibile abuso, la mancanza di voci femminili in proposito è a maggior ragione piú profonda. Ma proprio tale assenza di voci femminili nelle fonti disponibili potrebbe essere l'elemento rivelatore di un sistema che tendeva a equiparare castità a silenzio, contando però nello stesso tempo sulla segretezza cospirativa delle donne per celare una verità non detta e «indicibile». Questo insieme di idee trova espressione comica nelle *Tesmoforiazuse* di Aristofane, dove le donne (ovvero attori maschi travestiti da donna) accusano Euripide per aver diffuso i loro segreti nelle sue rappresentazioni sceniche di eroine dal comportamento sessuale scandaloso. Euripide è accusato di calunniare le donne rispettabili coi suoi osceni racconti di pessimi comportamenti femminili, ma questa denuncia viene notevolmente sminuita dal contesto comico in cui si colloca, che qui, come altrove, si compiace di riproporre i tipici stereotipi degli eccessi della libidine femminile.

Non ho certo intenzione di cercar di ricostruire in forma piú o meno immaginaria le voci perdute delle donne al fine di bilanciare in qualche modo le nostre fonti. Vorrei invece utilizzare la mia posizione di «altra» rispetto al soggetto maschile dominante al fine di ampliare la prospettiva attraverso cui guardare e valutare gli atteggiamenti sessuali dei Greci nei periodi di formazione dell'età arcaica (VIII-VI secolo a. C.) e dell'età classica del V e IV secolo (ampiamente rappresentata da Atene). Se è corretta l'intuizione della sostanziale «alterità» di questa cultura nei suoi usi dell'eros al fine di costruire e mantenere le identità sociali in un contesto civico, allora conviene respingere l'idea che l'unico risultato di scenari immaginari e del discorso erotico possa consistere nel rafforzamento delle norme prescrittive e della realtà gerarchica nei suoi molteplici aspetti[7]. La proliferazione di racconti relativi alle Amazzoni deve significare molto di piú dell'assunto per cui il sovvertimento operato da queste donne di abitudini sociali e sessuali dei Greci – dalla guerra, al matrimonio, alla riproduzione – funga da semplice articolazione del complesso di norme dominante tramite

[7] Ricorda molto opportunamente D. COHEN, *Law, Sexuality, and Society*, Cambridge 1991, pp. 201-2: «La cultura non è un'unità omogenea ... Gli atteggiamenti contrastanti al pari delle norme e delle pratiche conflittuali ... sono espressione del dissenso, delle contraddizioni e delle ansie che plasmano il modello caotico proprio di una cultura complessa».

Figura 3. Una giovane donna si appresta a riporre un uccello fallico in mezzo agli altri contenuti in un cesto (c. 500 a. C.).

Figura 4. Una giovane donna maneggia un enorme fallo (c. 470 a. C.). Si notino gli occhi del fallo, un motivo popolare che poteva riferirsi a cerimonie a noi sconosciute oppure avere semplicemente una connotazione umoristica.

la loro trasgressione. La teleologia serve a qualcosa, ma la conclusione è solo una parte dell'intera storia. Anche il percorso conta, se vogliamo valutare sia le continue minacce alla dominazione maschile sia i sogni di accrescerla. La distanza che separa soggetti sociali non eguali non definisce unicamente regole e limiti della loro interazione, ma richiama anche l'idea della resistenza, della competizione, del rovesciamento e del sovvertimento da parte di entrambi i protagonisti.

3. *Norme e contronorme.*

Il sistema sociale greco si fondava sul principio di un mondo diviso che prevedeva drastiche distinzioni tra i sessi, assegnando a maschio e femmina ruoli, spazi, sfere di influenza rigorosamente definiti. Istituzionalmente l'eros veniva utilizzato nel processo di acculturazione dei giovani di entrambi i sessi onde prepararli all'esercizio delle rispettive funzioni: i maschi alla funzione di futuri cittadini attivi nello spazio pubblico, sia politico sia militare; le femmine a quella di spose e madri, legittimamente sottoposte al giogo del matrimonio, nell'ambito privato della casa. Di regola le fonti a nostra disposizione non pongono un accento particolare su quello che noi chiameremmo amore coniugale. Afrodite è un bene rischioso per la donna: prima del matrimonio, la fanciulla è una vergine vulnerabile che teme le proposte indesiderate; dopo, in qualità di moglie (e successivamente di madre), può essere facile preda di illecita passione. Questo tipo di preoccupazione per la sessualità femminile in un'antica cultura mediterranea è un dato piuttosto familiare, per noi, nella lunga storia delle società patriarcali, in cui vige la superiorità del marito, società che prevedono il trasferimento della donna dalla casa del padre a quella dello sposo prescrivendole una rigorosa castità (dato il sospetto della sua ipersessualità), al fine di garantirsi tanto la sua fedeltà quanto la legittimità della linea paterna. Ma l'asserita inferiorità della donna non fa altro che accrescere l'insicurezza dell'uomo, la sua convinzione che tutte le donne siano fin troppo abili nella pratica dell'astuzia e dell'inganno, specie in materia di tradimento sessuale. La logica che attribuisce alla donna una scarsa capacità di controllo degli appetiti carnali, onde giustificarne il controllo da parte dell'uomo, conferisce paradossalmente alla donna una maggiore autorità sull'uomo, specie nell'ambito di una cultura condizionata dall'etica dell'onore e della vergogna. La minaccia che, col suo comportamento sessuale, la donna possa ricoprire di vergogna la famiglia del marito funge da costrizione ideologica del suo stesso comportamento; ma fornisce alla moglie una leva grazie alla quale riequilibrare la bilancia del potere e spinge il marito a te-

nere in maggior conto la sua presenza e i suoi diritti nel timore di una vendetta. Le affermazioni del dominio del maschio sono pertanto ben lungi dal garantire sicurezza, non solo perché questa sicurezza è messa in forse, dall'interno, dall'abilità ingannatoria della donna e dalla possibilità di vendetta che le si offre, ma anche perché può essere di fatto messa in discussione da un aperto confronto tra interesse maschile e femminile. Non pochi miti (e certamente la tragedia) mettono in scena la battaglia tra i sessi, e se l'uomo finisce inevitabilmente per riportare la vittoria, ciò non avviene grazie alla sua forza bruta bensí in seguito a negoziato e compromesso. La legge del taglione è indubbiamente vigente nel pensiero e nella pratica greca, tanto che la vendetta rientra nell'esercizio della giustizia, ma essa si applica anche al principio di compensazione (o compromesso) che riduce, almeno in certa misura, il potere virtualmente illimitato del piú forte sul piú debole, e rende pertanto scarsamente attendibile qualsiasi semplicistica riduzione della differenza sessuale alle categorie di uomo attivo e donna passiva.

A mio avviso, l'elemento distintivo di questa cultura mediterranea è l'istituzione della pederastia, ossia una relazione erotica precisamente con-

Figura 5.
Comportamento pederastico rituale: un uomo tocca i genitali di un giovane che reca in mano una ghirlanda.

Figura 6. Un uomo offre un gallo a un ragazzo che lo respinge.

Figura 7. Un ragazzo si appresta a copulare analmente con un giovane.

figurata tra uomini e fanciulli, e la «carica» emotiva contenuta nella pubblica affermazione del valore di questo genere di relazione. Sebbene gli elementi piú sostanziali in proposito ci vengano da un periodo storico determinato (tardo arcaico - classico) e concernano la città di Atene[8], la persistenza di tale pratica in periodi molto posteriori (ancorché con divergenti valutazioni del suo significato e persino della sua auspicabilità) induce a ipotizzare un atteggiamento assai diverso nei confronti delle relazioni omosessuali maschili e, di conseguenza, una definizione della sessualità impostata su coordinate diverse rispetto a quella basata unicamente sulle differenze anatomiche tra maschio e femmina.

Quale che sia stato l'uso dell'istituzione della pederastia nel processo educativo inteso a rendere i fanciulli emuli delle virtú maschili dei loro

[8] Non bisogna peraltro dimenticare il caso di Sparta, per certi aspetti ancora piú eclatante. In quanto stato militaristico, Sparta faceva della pederastia un elemento integrante dell'addestramento dei giovani guerrieri. Tuttavia, a causa dell'importanza accordata alla vita collettiva e al conseguente diverso rapporto tra vita pubblica e privata, ivi compresi i diversi costumi matrimoniali e la diversa funzione della donna, Sparta è un caso abbastanza atipico e richiede un'analisi specifica.

Figura 8.
Un uomo e un ragazzo si dispongono a una copulazione intercrurale.

amanti piú maturi, l'esistenza della pederestia ha di per sé profonde ripercussioni tanto sulle relazioni tra maschio e femmina quanto sulla valutazione della sessualità femminile. Ritengo non casuale che l'elevato grado di ansietà che percepisco nell'atteggiamento greco nei confronti della sessualità femminile - ansietà, che, per quanto riguarda in particolare il rapporto col corpo femminile, si configura come terrore dell'effeminamento - possa collegarsi, subendone il condizionamento, all'alternativa dell'ethos pederastico, che fa del giovane corpo maschile imberbe il proprio ideale. Appare pertanto comprensibile che solo col declinare, dal periodo ellenistico in poi, di questo sistema pubblicamente riconosciuto e approvato in quanto parte integrante della vita del cittadino emerga la valorizzazione della sessualità coniugale e della rilevanza delle relazioni affettive tra uomo e donna in quanto compartecipi dello stesso ideale.

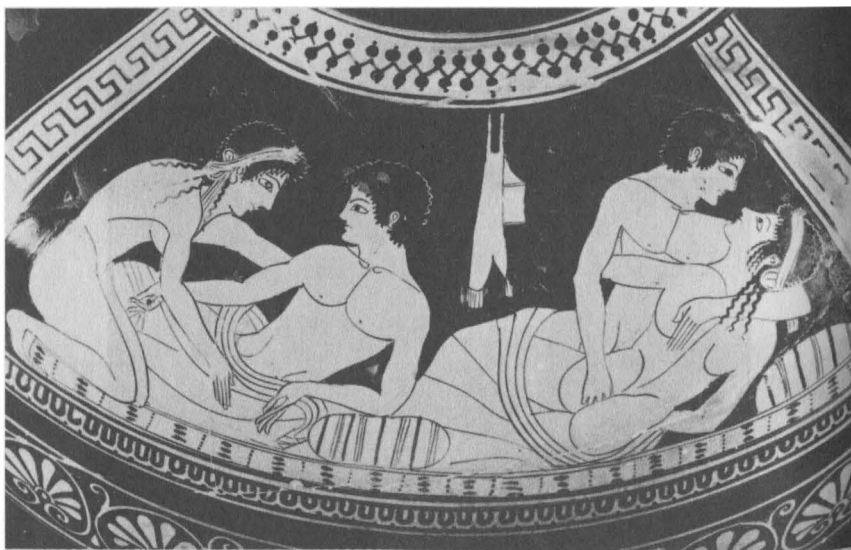
Queste osservazioni sono ovviamente troppo schematiche per dar con-

Figura 9.

Preliminari erotici tra un uomo e una donna. Coppa attica a figure rosse, proveniente dall'Etruria, firmata da Gerone e attribuita a Macrone (c. 490-480 a. C.).

to in termini antropologici soddisfacenti del ventaglio di atteggiamenti e comportamenti dei Greci, peraltro esplorati altrove[9] Ma allo scopo precipuo di liberarci dalla tirannia di una prospettiva funzionalista secondo la quale i dati culturali disponibili indicherebbero un intento di affermazione del conformismo sociale, vorrei elencare qui di seguito, per quanto alla rinfusa, alcuni punti da utilizzare come base di partenza:

[9] Cfr. tra gli altri: HENDERSON, *Greek Attitudes* cit.; CALAME, *Les chœurs* cit.; ID., *I Greci e l'eros: simboli, pratiche e luoghi*, Roma-Bari 1992; A. CARONS, *Eros the Bittersweet*, Princeton 1985; F. I. ZEITLIN, *Configurations of Rape in Greek Myth*, in S. TOMASELLI e R. PORTER (a cura di), *Rape: An Historical and Cultural Enquiry*, Oxford 1986; HALPERIN, WINKLER e ZEITLIN (a cura di), *Before Sexuality* cit.; M. A. KATZ, *Sexuality and the Body in Ancient Greece*, in «Métis», IV (1989), pp. 155-79; K. J. DOVER, *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, Berkeley 1974, in particolare pp. 205-16 [trad. it. Brescia 1983]; ID., *Greek Homosexuality*, New York 1978 [trad. it. Torino 1985]; M. DETIENNE, *Les jardins d'Adonis*, Paris 1972 [trad. it. Torino 1975]; ID., *Dionysos mis à mort*, Paris 1977; J.-P. VERNANT, *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris 1974 [trad. it. Torino 1981]; P. BORGEAUD, *Recherches sur le dieu Pan*, Genève 1979; N. LORAUX, *Les enfants d'Athéna*, Paris 1981; ID., *Les expériences de Tirésias*, Paris 1989; D. HALPERIN, *One Hundred Years of Homosexuality*, New York 1990; J. J. WINKLER, *The Constraints of Desire*, New York 1990; F. I. ZEITLIN, *Playing the Other: Gender and Society in Classical Greek Literaure*, Chicago 1995.

Figura 10.
Simposio erotico (c. 510 a. C.).

- Eros è chiamato τύραννος...
- il desiderio erotico è vissuto come un attacco al sé e ai suoi confini, indipendentemente dal piacere sessuale che può derivarne, e il suo risultato si può configurare come fusione o frammentazione...
- l'eros è follia, ferita, malattia, fuoco...
- i protocolli erotici favoriscono una relazione tra partner diseguali per status ed età, indipendentemente dal sesso dell'amato...
- pertanto il corteggiamento è perlopiú rappresentato sotto forma di inseguimento e fuga...
- l'amore è un passatempo che viene descritto col lessico della caccia o della domatura dei cavalli, con tanto di immagini di rete, lacci e trappole, oppure di morso, briglie e redini...
- di conseguenza, il discorso erotico elide espressioni di reciproco desiderio e di mutuo appagamento...
- il concetto di «giustizia erotica» è esigente all'eccesso, per cui esige che l'amato corrisponda al desiderio di chi lo ama o che sia condannato a patire lo stesso rifiuto quando si troverà in situazione analoga...
- la sessualità femminile è percepita come smodata e minacciosa, tanto da far ardere l'uomo con una fiamma che lo porta a invecchiare prematuramente...
- la donna è creata come punizione dell'uomo, come una creatura fraudolenta in risposta al furto del fuoco, inoltre strumento della definitiva divisione tra uomini e dèi...
- l'immolazione delle vergini (come Polissena e Ifigenia) è una tematica di rilievo...
- al contrario, le vergini oltraggiate (Danaidi) sgozzano lo sposo nella prima notte di nozze, contravvenendo al dettame secondo cui gli uomini spargono il sangue mentre le donne sanguinano...
- l'amore per i fanciulli ha valore alternativo nella città-stato...
- Zeus rapisce Ganimede e ne fa il proprio coppiere eternamente giovane che mesce inestinguibili fiotti di liquido prezioso...
- viceversa, quando la dea Eos (Aurora) si porta a letto il giovane Titone, dimentica di chiedere per lui il dono dell'eterna giovinezza oltre quello dell'immortalità...
- il racconto socratico del mito della nascita di Eros ne fa il figlio di Penia (povertà) e Poro (espediente), concepito al banchetto per festeggiare la nascita di Afrodite mediante il furto da parte di sua madre della sostanza di suo padre...
- questo mito è un'ulteriore variante della concezione diffusa secondo

cui il corpo femminile si ispira al modello dell'intemperanza e della mancanza...

- nelle teorie biologiche di Aristotele, la femmina fornisce la materia, invece il maschio la forma e lo spirito...
- nella narrazione esiodea della teogonia, la dea Afrodite è generata dal seme del fallo reciso appartenente alla divinità primordiale maschile Urano (Cielo), consorte di Gaia (Terra)...
- le sue gocce di sangue cadute a terra generano le Erinni, agenti del castigo...
- l'immaginazione mitica inventa molte altre strategie ingegnose per la nascita e la riproduzione, ivi comprese le ben note avventure ostetriche di Zeus grazie alle quali riesce a far nascere Atena dalla testa e Dioniso dalla coscia...
- volendo vendicarsi della sottrazione delle funzioni materne, la moglie di Zeus, Era, fa valere la propria capacità femminile di partenogenesi ma genera quattro mostri...
- Issione tenta violenza a Era ingravidando al suo posto Nefele, nuvola foggiata da Zeus a sembianza di Era...
- questa unione genera la razza dei libidinosi e ibridi centauri e vale a Issione l'eterna condanna di essere incatenato a una ruota infuocata...
- la giusta punizione non prevede tregua dal tormento del desiderio...
- la ricerca dell'erotismo non trova in definitiva altro che fantasmi, sogni vani, illusione...
- le nuvole possono essere fecondate...
- come sostengono alcune versioni, la vera Elena non andò mai a Troia...
- Eros e Thanatos non sono estranei uno all'altro...

Come si può vedere, questo elenco allusivo è estremamente selettivo e intenzionalmente composito. La scelta che ne sta alla base mira a focalizzare la nostra indagine su un complesso di atteggiamenti erotici e fantasie che, per un verso, sfuggono a una spiegazione di carattere puramente sociale e, per un altro, fanno calare un'oscurità totale sui piaceri del desiderio. Si può a ragione obiettare che questa scelta è parziale, in quanto conserva l'amaro e dimentica il dolce. D'accordo che il desiderio è una bufera scatenata che imperversa sull'innamorato indifeso, d'accordo che Borea, il vento tempestoso del nord, si porta via la fanciulla desiderata; ma non si possono dimenticare gli Zefiri, le delicate brezze, i giardini, i prati, i profumi e gli aromi di frutti e fiori, la lucentezza dorata dell'attrazione sessuale, il fascino sottile e imperioso di χάρις (grazia) che emana dall'oggetto del

desiderio. E poi ci sono compagne e compagni di Afrodite - Pothos (brama), Himeros (desiderio), Oaristus (colloquio amoroso), Eros - a compensare la sua associazione di segno negativo con Apate (inganno) e Dolos (frode); e, soprattutto, c'è la bellezza. Nel racconto del mito sopra menzionato Socrate si rifà al concepimento di Eros in occasione della festa per la nascita di Afrodite, che è «particolarmente bella», per spiegare perché lo stesso Eros sia «amante della bellezza». In linea piú generale, manca dal nostro elenco l'estetica dell'eros che incanta chiunque alla vista del bello e mette in relazione questo incantamento (θέλξις) col fascino della poesia, della musica, dell'arte. Senza dubbio tutti questi elementi sono presenti in numerose rappresentazioni dei piú delicati piaceri dell'eros, nelle fonti letterarie come in quelle iconografiche. Nella poesia lirica, chi ama può parlare con spirito e delicatezza di un Eros giocoso; le pitture vascolari mo-

Figura 11.
Statua in marmo di Afrodite, copia di una scultura ellenistica di Doidalsas (I secolo a. C.). La statua è famosa soprattutto perché raffigura la dea in una sensuale posizione accovacciata.

strano Afrodite accompagnata dalle personificazioni di Himeros (desiderio) e Pothos (brama); il canto corale ne può parlare come di una figura che esercita un delicato influsso in compagnia delle Muse. Però, come a Pandora – creata da Efesto per ordine di Zeus quale punizione del furto del fuoco da parte di Prometeo, come si può leggere nella *Teogonia* e nelle *Opere e i giorni* di Esiodo –, la bellezza dell'attrazione sessuale si rivela, nella maggior parte dei casi, una trappola e una delusione piú che pura gioia. La «forma di vergine amabile e bella» che assomiglia alle dee immortali e indossa i vestiti scintillanti e la corona della sposa è presentata come una «sventura (πῆμα) per l'uomo mortale». Afrodite infonde la grazia (χάρις) sul suo capo, ma vi aggiunge «la tormentosa brama e le languide pene d'amore»; Ermes, poi, la dota di mente di cagna e natura fraudolenta. Cosí, nonostante le Grazie (Χάριτες) e Persuasione (Πειθώ) la cingano di auree collane, e le Ore (Ὧραι) la incoronino con fiori primaverili, Pandora (e per il suo tramite i piaceri dell'eros) è presentata sin dall'inizio come un dono ingannevole degli dèi che reca all'uomo pena e rovina [10], una creatura seducente che può ardere un uomo e farlo invecchiare prima del tempo [11]

Ci si può chiedere se la situazione fu sempre tale da giustificare questa sottolineatura degli aspetti negativi dell'eros in quanto minaccia dei confini del sé, sia nell'ambito della sessualità che della riproduzione, o se non si debba invece accogliere il punto di vista piuttosto diffuso che attribuisce a Omero una visione dell'eterosessualità relativamente aproblematica («come è normale, o sire, fra uomini e donne» [12]), in consonanza con la sua formazione aristocratica e in contrapposizione alla «società sessualmente repressiva dell'Atene della fine del periodo arcaico e degli inizi dell'epoca democratica, con la sua segregazione delle donne e le sue leggi rigorose sul diritto di cittadinanza», come fa opportunamente osservare J. Henderson [13]. La risposta può essere insieme affermativa e negativa, in rapporto al contesto e all'atteggiamento in questione. La relazione pederastica è indubbiamente assente dall'epica omerica, e solamente autori posteriori hanno visto questo tipo di legame nell'amicizia cameratesca tra Achille e Patroclo sul campo di battaglia troiano. L'idea che un combattente, sia esso colui che ama o colui che è amato, si batta piú coraggiosamente in presenza dell'altro e provi una profonda vergogna se non lo fa – come è particolarmente evidente, anche se non esclusivo, del sistema mi-

[10] ESIODO, *Le opere e i giorni*, 59-82.
[11] *Ibid.*, 705.
[12] *Iliade*, 9.276.
[13] HENDERSON, *Greek Attitudes* cit., p. 1256.

litare spartano (nonostante gli aspetti apparentemente antichi, addirittura tribali, di tale sistema) – non è apertamente promossa e celebrata se non in seguito.

D'altra parte, la successiva enfasi posta sull'eros non si riduce alla compensatoria «esagerazione ed esaltazione della sessualità»[14] nel contesto di festività pubbliche quali le celebrazioni in onore di Dioniso, con la loro espressione dell'oscenità in forma comica e gli uomini travestiti da satiri itifallici. Henderson sostiene inoltre che le stesse limitazioni di carattere repressivo «posero la sessualità al centro del dibattito etico, specialmente nelle "scuole" socratiche; e fecero apprezzare le rappresentazioni sceniche che mostravano individui rovinati (nella tragedia), o che si svincolano (nella commedia), dai principî ideali della parentela, della cittadinanza, della complementarità di πόλις e οἶκος, al pari dei comportamenti prescritti a uomini e donne»[15]. Produzioni culturali alle quali possiamo aggiungere l'esplicita iconografia sessuale delle pitture vascolari del tardo periodo arcaico e la successiva proliferazione di Eroti e immagini di Afrodite nelle raffigurazioni di scene di vita privata. Ma se non sussiste alcun dubbio sulla crescente preoccupazione riguardo la natura dell'eros e l'espressione della sessualità nella città-stato rispetto a quanto avveniva nell'età arcaica, l'ipotesi di Henderson sembra troppo limitata per poter rendere conto delle differenze che sottolinea. Il suo modello costruito sull'inibizione e la costrizione si adatta infatti piú alla commedia che agli altri casi in cui l'eros compare sí, ma posto al servizio di varie cause quali i conflitti familiari, le proposte sessuali indesiderate, il difficile passaggio all'età adulta. In questa tematica di carattere piú ampio sembra prevalere una notevole preoccupazione circa lo status dell'individuo in rapporto alla società che si manifesta in numerose sfere della vita, compresa quella del comportamento erotico che, com'è stato sottolineato da Foucault, influisce in maniera non secondaria su progettazione e problemi di definizione del sé in un'epoca piú recente.

4. *Un'illusione omerica?*

In ogni caso, nonostante le sostanziali differenze tra questi ultimi sviluppi in contesto civico e ciò che possiamo arguire riguardo alla società aristocratica nella quale si colloca l'epica omerica, non è lecito trascurare le notevoli continuità in materia di atteggiamenti sessuali. Infatti, se consi-

[14] *Ibid.*
[15] *Ibid.*

deriamo la questione piú da vicino, possiamo constatare la presenza sin dall'inizio delle tipiche ansie connesse alla sessualità e alle sue ripercussioni sul sé. Sotto tale aspetto, la poesia omerica ha valore di modello in quanto fornisce il quadro di insieme dei valori eroici che definiscono termini e oggetto della competizione maschile. Può essere interessante notare che, nell'epica, la competizione che consente agli uomini di compiere le piú grandi imprese in termini di valori maschili (e conquistarsi eterna fama) sorge inizialmente come contesa per il possesso di una donna (Elena nell'*Iliade*, Penelope nell'*Odissea*). Il fatto che la vittoria finisca per essere riportata dal marito offeso che reclama la propria moglie legittima fa pensare all'uso della trasgressione delle norme sociali a fini di convalidamento delle stesse; mentre il fatto che altri uomini desiderino la sua donna può far scattare l'autostima del maschio accrescendo il valore dell'oggetto del desiderio. Ma il dato di fondo della questione è la reale (Elena) o possibile (Penelope) infedeltà femminile e indica che l'uomo deve temere di perdere il controllo

Figura 12.

Cratere attico, attribuito al Pittore di Menelao, raffigurante Menelao che lascia cadere la spada di fronte a Elena (c. 450 a. C.). Afrodite, raffigurata dietro Elena, la protegge, mentre il piccolo Eros esemplifica visivamente il potere dell'amore.

su una moglie che, discostandosi dalla retta via, può trovare un compagno piú affascinante[16]

Benché l'*Odissea* abbia carattere di eccezionalità nell'ambito della produzione letteraria greca (almeno sino alla comparsa, parecchi secoli piú tardi, del romanzo in prosa) nel promuovere e sostenere quello che si avvicina al nostro concetto di amore coniugale tra uomo e donna, il poema non ignora affatto le minacce dell'eros al mantenimento dell'identità maschile, e addirittura alla sua sopravvivenza. A fronte di Penelope c'è l'esempio opposto di Clitennestra, che, in assenza di Agamennone, si prende un amante e prepara una brutta accoglienza al marito di ritorno da Troia. Nel mezzo si colloca Elena, che, malgrado il ritorno nella casa del marito e al ruolo convenzionale di moglie sottomessa, rimane espressione della figura ambivalente e divina del desiderio, che continua a esercitare il suo fascino seduttivo, senza peraltro incorrere nella censura che l'aveva colpita per i suoi precedenti misfatti. Nello svolgimento dell'azione epica Odisseo viene ostacolato, nel suo ritorno, dall'erotismo femminile, rischiando di essere fatto prigioniero, di essere privato della sua virilità, di essere inghiottito dalle acque. Circe, la maga incantatrice, avrebbe attirato Odisseo nel proprio letto con dolci seduzioni unicamente per privarlo della sua identità maschile, se questi non fosse stato preavvertito da Ermes e consigliato di avanzare con la spada sguainata. Questa minaccia iniziale apre la strada a un incantamento erotico che rischia di far dimenticare a Odisseo il ritorno a casa, se il suo equipaggio non gli rammentasse l'esigenza di salpare nuovamente per far rotta verso la patria. Il soggiorno di Odisseo nell'isola di Circe dura un solo anno; ma presso la ninfa Calipso egli resta per ben sette anni. Nella totale solitudine con Calipso (καλύπτω = copro, nascondo) Odisseo è isolato dal mondo esterno, sottoposto alle continue richieste sessuali da parte della dea, dopo che il suo desiderio è venuto meno. Queste femmine innamorate, unitamente alle loro corrispettive mortali incarnate nelle figure di Clitennestra ed Elena, aleggiano in qualche modo sulla valutazione di Penelope, sia da parte dei suoi pretendenti sia da quella del suo non ancora riconosciuto marito. Penelope può cercare di ingannarlo nella famosa scena in cui si ritrovano per provare l'identità di Odisseo, ma lo stratagemma di fingere che il loro letto sia stato spostato (e pertanto il

[16] Il motivo della competizione tra maschi per la donna, che sta alla base del poema, è esemplificato nel libro I dal conflitto tra Agamennone e Achille. In base alla pretesa della propria superiore regalità in campo greco, Agamennone s'impadronisce della donna (Briseide) destinata ad Achille nella spartizione del bottino, a titolo di compenso della sottràzione del proprio bottino (Criseide), che per volere di Apollo deve essere restituita al padre sacerdote del dio. Questa pretesa di superiorità fondata sulla regalità manda su tutte le furie Achille, che la percepisce come un attaccco al proprio status, superiore, di eroe; donde il conflitto.

segreto matrimoniale rivelato, o addirittura condiviso con un altro uomo) fa dell'agnizione qualcosa di simile a un processo per tradimento[17] Ma anche Penelope è messa alla prova: infatti, se non avesse ideato uno stratagemma per provare l'identità di Odisseo, avrebbe rischiato di rimanere presto vittima di un altro, per quanto piú abile, impostore. Unicamente il letto, costruito da Odisseo con le sue mani tanti anni prima e di tipo molto particolare in quanto ben piantato nel suolo (σῆμα ἔμπεδον), può fornire il σῆμα ἔμπεδον (segno sicuro) dello stato del desiderio della donna, altrimenti inconoscibile[18]

Non bisogna dimenticare che Odisseo è un eroe atipico. Infatti, se mantiene intatto il suo onore maschile facendo strage dei pretendenti come in una battaglia omerica, presenta nel contempo alcuni tratti femminili quali l'astuzia e la capacità di tessere inganni e dissimulare. Inoltre, trascorre troppo tempo in compagnia di donne e dipende eccessivamente dal potere di una donna per dare o ricevere aiuto e, infine, riconoscere ed essere riconosciuto. D'altra parte, poiché il ricongiungimento porta a ritrovare i piaceri del talamo, l'*Odissea* propugna l'idea dell'uguaglianza di sentimenti (ὁμοφροσύνη) tra uomo e donna, che implica la soddisfazione di un reciproco desiderio che, per tutti i pericoli del suo mancato soddisfacimento, per tutte le ombre di sospetto e tutti i timori di tradimento, costituisce un modello, e anzi l'unico modello duraturo di equilibrio coniugale. Ma l'esempio di Penelope non è sufficiente a controbilanciare quello negativo di Clitennestra, che macchia indelebilmente la specie femminile. Come afferma l'ombra di Agamennone dal mondo degl'Inferi, nell'ultimo libro dell'*Odissea*, la sua adultera moglie «darà mala fama a tutte le donne, anche a chi agisca bene»[19]

5. *Il potere di Afrodite.*

Dopo queste osservazioni di carattere generale vorrei ora concentrare l'attenzione su alcuni testi significativi appartenenti a momenti storici e generi letterari diversi: dall'epica all'inno, dalla tragedia alla filosofia. Per l'epoca arcaica e classica mi servirò dapprima del filo conduttore della figura di Afrodite, e passerò a Eros nell'ultima importante opera presa in esame. Eros e Afrodite possono essere utilizzati in modo intercambiabile

[17] M. KATZ, *Penelope's Renown: Meaning and Indeterminacy in the "Odyssey"*, Princeton 1991, p. 164.
[18] Cfr. F. I. ZEITLIN, *Figuring Fidelity in Homer's "Odyssey"*, in ID., *Playing the Other* cit.
[19] *Odissea*, 24.201 sg.

in rapporto alla sessualità, al desiderio sessuale e al piacere sessuale, sia singolarmente sia in coppia. Tuttavia, Eros si riferisce piú specificamente all'istinto del desiderio amoroso, mentre Afrodite è implicata nell'intero campo di azioni comprese tra l'esercizio del fascino sessuale e la concreta pratica dell'atto sessuale. L'attrattiva erotica è un «dono» di Afrofite e le sue «imprese» sono la consumazione del desiderio. Τὰ ἀφροδίσια (le cose di Afrodite) riguardano l'intero ventaglio erotico dei comportamenti sessuali. Lo status di Eros varia in relazione alle tradizioni teogonica, mistica o filosofica, e in relazione alla sua età, in quanto è talvolta indicato come il piú giovane, talaltra come il piú vecchio degli dèi, e talaltra ancora come l'uno e l'altro contemporaneamente; tuttavia egli viene perlopiú presentato come subordinato ad Afrodite, della quale può essere il servitore o il figliolo. In un sistema di valori che tiene conto del sesso, è importante che uno sia maschio e l'altra femmina, com'è significativo che la femmina domini sul maschio. In quanto membro ufficiale del pantheon greco, Afro-

Figura 13.
Fronte del Trono Ludovisi con la nascita di Afrodite (c. 450 a. C.).

dite gode di tutti i privilegi che competono al rango divino e, al pari degli altri dèi, esercita un temibile potere, in base al quale esige di essere onorata e venerata, e punisce chi cerca di contrastare o sottrarsi alla sua influenza. A differenza delle altre divinità, però, Afrodite è attiva anche nel mondo degli dèi, nel quale la sessualità rappresenta la potenza maschile ma anche, paradossalmente, una limitazione, in quanto sottomette alla tirannia del desiderio erotico. Il fatto che Afrodite eserciti la sua influenza su tutte le sfere dell'esistenza è una conferma del carettere cosmico e universale della forza dell'eros. Ma se il desiderio si caratterizza come una forza irresisti-

Figura 14.

Gruppo in marmo con Afrodite, Pan ed Eros (c. 100 a. C.). La dea si prepara a difendersi dal lascivo Pan con un sandalo, mentre Eros si aggrappa scherzosamente a un corno di Pan. Tipica raffigurazione ellenistica di Afrodite nella sua nudità.

bile che agisce sul corpo e sull'anima di chi ama, la sua personificazione in una figura femminile accresce l'ambivalenza che aleggia sulla sessualità, dai tortuosi cammini della seduzione alle dinamiche dell'effettiva prestazione.

Considereremo in primo luogo due esempi risalenti al periodo arcaico e tratti rispettivamente dall'epica (la scena di seduzione di Zeus da parte di Era nel libro XIV dell'*Iliade*) e da un inno cultuale (l'omerico *Inno ad Afrodite*). Entrambi i testi fanno riferimento all'intervento di Afrodite in ambiente divino e fissano importanti paradigmi per quanto riguarda psicologia e rappresentazione del desiderio sessuale. Dopo di che prenderemo in considerazione due filoni culturali importanti nell'Atene dell'epoca classica: la tragedia (l'*Ippolito* di Euripide) e la filosofia (il *Simposio* di Platone). Questi due testi parlano degli effetti dell'azione dell'eros nel mondo degli uomini, anche se con risultati assai divergenti. Conluderemo quindi con un breve sguardo d'insieme riprendendo il tema «i Greci e noi».

Figura 15.
Apollo si offre a una Musa.

6. *Epica: libro XIV dell'«Iliade» (l'inganno a Zeus).*

La lunga scena della seduzione di Zeus da parte di Era nel libro XIV dell'*Iliade*[20] costituisce la base di molte tematiche sin qui incontrate e relative alle modalità secondo le quali i Greci configuravano il desiderio erotico e la consumazione dell'atto sessuale. Con la sua caratteristica di esteriorizzare stati d'animo e sentimenti, e di tradurre la dimensione psicologica in rappresentazione concreta, la poesia omerica serve da prezioso fondamento (e guida) per la comprensione degli atteggiamenti mentali, delle sensazioni e delle associazioni simboliche dei Greci. Schematicità e tipicità delle scene, siano di battaglia o di seduzione, o di altre attività, configurano inoltre un universo prevedibile e stabile di relazioni sociali organizzate intorno a sequenze abituali e dinamiche di azioni e reazioni. Occorre pertanto prendere in considerazione sia la dimensione sociale sia quella psicologica se si vuole cogliere appieno il significato di questo episodio che ha per titolo «L'inganno a Zeus» (Διὸς ἀπάτη). Sul piano psicologico, le componenti essenziali dell'attrattiva sessuale femminile si concretizzano in un indumento magico, probabilmente una fascia ricamata (ἱμὰς κεστός) fornita da Afrodite, mentre la trasformazione fisica del paesaggio naturale nel luogo in cui la coppia divina fa l'amore suscita l'effetto di sensuale rapimento e pone l'accento sull'aspetto sacro dell'amore. Per quanto riguarda il piano sociale, le motivazioni di Era, le varie mosse che garantiscono il successo del suo stratagemma e la costruzione della scena forniscono un'importante testimonianza della situazione piuttosto critica dell'eros nelle relazioni coniugali. I due aspetti non debbono essere considerati separatamente. Il dato importante è la tensione tra l'idealizzazione dell'attrattiva sessuale femminile (e dell'atto sessuale stesso) e la cornice narrativa nella quale questi elementi sono inseriti.

A questo punto dell'*Iliade* Era decide di imprimere alla guerra una svolta favorevole ai Greci, in opposizione ai piani di Zeus:

> ... cercando
> come potesse ingannare la mente di Zeus egíoco:
> questo infine le parve nell'animo il piano migliore
> andare sull'Ida, dopo aver bene ornato se stessa,
> se mai Zeus bramasse d'abbandonarsi in amore
> contro il suo corpo, e un sonno caldo e tranquillo
> potesse versargli sopra le palpebre e nei pensieri prudenti[21]

[20] *Iliade*, 14.152-360.
[21] *Ibid.*, 14.159-65.

Questo subdolo piano richiede una preparazione complessa che comporta un'ulteriore serie di sotterfugi. In primo luogo, dopo essersi chiusa nella sua stanza da letto, si fa bella, lavandosi il corpo, profumandosi d'ambrosia, pettinandosi le chiome. Quindi indossa una meravigliosa veste, una cintura e gioielli preziosi, e si copre il capo con un velo «nuovo e bello ... candido come un sole»[22]. In una situazione diversa, questa procedura canonica sarebbe stata sufficiente a garantire il richiamo seducente del fascino femminile. La vestizione ha un significato magico: la donna indossa le vesti per l'amore; il cavaliere indossa l'armatura per la guerra. Ma Era non si ferma qui e riceve in prestito da Afrodite un particolare capo d'abbigliamento: questa insolita «fascia ricamata» (ἱμὰς κεστός) rappresenta gli incanti (θελκτήρια) che attirano l'amante e che oggettivano la malia del sesso: φιλότης (amore), ἵμερος (desiderio) e ὀαριστὺς πάρφασις (carezzevole persuasione), che «ruba il senno anche ai saggi». Lo strumento non può non funzionare; infatti Afrodite assicura Era: «non lascerai a mezzo ciò che brami nel cuore».

Alla vista di Era, ἔρως avvolge la mente scaltra di Zeus, che la desidera «come allora che d'amore la prima volta s'unirono entrando nel letto, dei cari parenti all'oscuro». Era fa la ritrosa, ma Zeus insiste e afferma: «Mai cosí desiderio di dea o di donna mortale mi vinse, spandendosi dappertutto nel petto, non quando bramai...», e a questo punto segue un elenco dettagliato dei suoi precedenti amori in ordine ascendente: dapprima le donne che gli generarono progenie mortale, poi quelle che gli diedero figli immortali, infine le dee. Il nome di Era ritorna nelle parole di Zeus secondo il modello noto delle composizioni circolari: ora egli la brama piú di quanto l'abbia mai bramata in passato, e addirittura piú della prima volta. Ma Era continua a esitare, fingendo quella resistenza femminile che solo la seducente persuasione di Zeus potrà superare: «sulle cime dell'Ida ... tutto è in piena luce»; il sesso appartiene alla segretezza del talamo. Ma per fortuna Zeus «che raccoglie le nubi» non è privo di risorse, e spande tutt'intorno una nube d'oro. Era si concede; Zeus la stringe tra le braccia

> e sotto di loro la terra divina produsse erba tenera,
> e loto rugiadoso e croco e giacinto
> morbido e folto...
> su questa si stesero, si coprirono di una nuvola
> bella, d'oro: gocciava rugiada lucente[23]

I commentatori hanno visto in questo passo la rappresentazione del matrimonio sacro (ἱερὸς γάμος) della coppia divina, la cui unione rende

[22] *Ibid.*, 14.185.
[23] *Ibid.*, 14.347-51.

fruttifica la terra e trasforma una montagna pietrosa in una distesa di fiori primaverili. Questo paesaggio d'amore non è privo di paralleli nella cultura greca; è stata tuttavia avanzata l'ipotesi che si tratti di un motivo preso a prestito dal Vicino Oriente. L'ἱμὰς κεστός è invece unico nella tradizione greca, sicché la sua provenienza orientale appare pressoché certa. Al di là di ciò, la sostanza di questa scena è decisamente consona alle concezioni greche per quanto riguarda la dinamica dell'eros tra uomo e donna, e conferma tutti i sospetti degli uomini nei confronti delle abilità adescatrici delle loro mogli, le quali, c'è il fondato sospetto, non si limitano a utilizzarle per portare a letto i legittimi mariti, ma possono servirsi del sesso per altri fini.

L'inganno caratterizza il comportamento di Era sin dall'inizio, e si protrae per l'intera scena a mano a mano che la dea porta a termine il suo piano con l'aiuto di altre divinità. Quando scorge Zeus sulla cima piú alta dell'Ida, Era lo trova terribile (στυγερός[24]). Per assicurarsi la collaborazione di Afrodite si inventa che Oceano e Teti avrebbero avuto un «litigio infinito» e pertanto sarebbero «lontani dall'amore e dal letto»; grazie al magico incanto di Afrodite (e al proprio fascino) Era spera che «persuadendo il loro cuore con parole ... salgano al letto a unirsi d'amore»[25] Col suo intervento personale, e dotata dell'incanto seducente di Afrodite, può fare in modo che altre coppie si uniscano sessualmente. La storia della sua missione d'amore presso Oceano e Teti la ripete a Zeus per scusarsi di non potersi trattenere e andare a letto con lui. Il contrasto tra pretesto e realtà non potrebbe essere piú stridente, e assume persino il tono del cinismo. Ma questo falso racconto potrebbe essere piú vero di quanto si possa pensare. E il piano di seduzione di Era è veramente pura aberrazione? Contrariamente al dettame «fate l'amore, non la guerra», Era si serve qui dell'amore affinché altri possano fare la guerra. L'unione sessuale non dovrebbe piuttosto servire a porre rimedio invece che a scatenare la discordia coniugale? Dopo tutto, Era è la guardiana cultuale del matrimonio ed è venerata proprio per questa sua funzione; non dovrebbe pertanto esserci nulla di strano nel fatto che si proponga di riconciliare una coppia in difficoltà. Se riuscirà nell'impresa, come dice la stessa Era, «cara io sarò detta per sempre e veneranda da loro». Era è anche in grado di combinare matrimoni: infatti promette in sposa al Sonno (Hypnos) una delle giovani Grazie – quella di cui da sempre è innamorato – in cambio del suo intervento per addormentare Zeus[26]

[24] *Ibid.*, 14.158.
[25] *Ibid.*, 14.200-10.
[26] *Ibid.*, 14.267-69.

Come spiegare poi la discrepanza tra il benefico intervento di Era nel caso degli altrui matrimoni e lo stato delle sue critiche relazioni matrimoniali con Zeus? Nel culto essi sono congiuntamente i patroni del matrimonio; ma nel mito sono spesso in discordia e, come in questo episodio, lottano tra loro per il potere e il predominio. Era non è una docile casalinga né una sposa innamorata, e interferisce negli affari politici, competenza esclusiva degli uomini. Zeus intrattiene legami sentimentali con altre donne ed Era si vendica perseguitando queste donne e i figli illegittimi di Zeus. Anche in questo caso cerca di alimentare il desiderio di Zeus con gli strumenti propri della seduzione, ma il suo vero e intimo desiderio è ostile a Zeus. Zeus manifesta il proprio desiderio a Era inserendola nell'ambito delle sue conquiste sessuali, e questo breve elenco funge da testimonianza oggettiva della sua potenza fecondatrice e della sovranità maschile. Ma in questo contesto, come peraltro già osservato da antichi commentatori, l'enumerazione delle proprie infedeltà al fine di convincere la moglie ad accondiscendere al proprio desiderio sessuale appare un grossolano errore e una mancanza di tatto. La tecnica retorica consistente nell'evidenziare l'urgenza del presente desiderio mediante la rammemorazione dei passati rapporti sessuali sembra piú che altro sottolineare la distanza sentimentale che separa la coppia. E potrebbe persino giustificare, seppure indirettamente, l'inganno di Era come forma di ritorsione, un *quid pro quo*. In questa contrapposizione tra l'ideale sacro di un atto sessuale istitutivo (o restauratore) e le circostanze che lo generano, l'epica omerica mette in scena gli effetti delle opposte tensioni che entrano in gioco nelle strategie della seduzione, del desiderio, dei rapporti sessuali. Era ha una specifica motivazione – politica – per voler «ingannare la mente di Zeus» e costringerlo, mediante il sesso e il sonno, a realizzare il proprio volere. Era cerca di alimentare il desiderio di Zeus nei propri confronti, ma per quanto la riguarda non lo desidera affatto. Il sotterfugio al quale ricorre è un caso particolare della piú generale capacità ingannatrice di Afrodite, che seduce l'uomo mediante il fascino della donna e lo rende vulnerabile sia all'imperioso richiamo del desiderio, sia alla mollezza che deriva dall'incoscienza in cui precipita il sonno. Nel caso di Zeus, re degli dèi, che esercita la sua sovranità con occhio vigile e attento consiglio, la sfida rappresentata dalla capitolazione erotica assume dimensioni piú ampie, cosmiche.

7. *L'inno omerico ad Afrodite.*

L'*Inno ad Afrodite* si confronta direttamente col problema costituito da questo status gerarchico. Narra del piano di Zeus di affermare il proprio

potere sulla dea rendendola succube dello stesso desiderio da lei instillato in altri, ma dal quale, almeno sino ad allora, Afrodite era rimasta indenne. In quanto poema chiaramente inteso a onorare Afrodite e, al pari di altri inni dedicati a singole divinità, a celebrare e definire sfere di influenza e modalità di intervento nelle faccende umane, la curiosa ambiguità insita nei presupposti del racconto scuote la rassicurante contrapposizione tra lode e biasimo, trionfo e disfatta[27] Esaltando e insieme ridimensionando il potere di Afrodite, l'inno ci offre la piú brillante e sottile esplorazione di incertezze e conflitti che caratterizzano la psicologia erotica dei Greci.

Il termine piú comunemente utilizzato per designare il rapporto sessuale è μῖξις, ovvero la «mescolanza» dei due partner (o del loro seme) nell'atto d'amore. Tale concetto non può considerarsi neutrale nell'ambito di una cultura che attribuisce un elevato valore all'integrità del corpo dell'individuo e stabilisce confini precisi tra i diversi domini. Tra questi confini c'è quello che separa maschio e femmina. Un principio ancor piú esteso in base al quale si organizza l'intero cosmo riguarda la linea di demarcazione

[27] Per ulteriori particolari cfr. A. BERGREN, *The Homeric Hymn to Aphrodite: Tradition and Rhetoric, Praise and Blame*, in «Classical Antiquity», VIII (1989), pp. 1-41.

Figura 16.
Giovane donna che cavalca l'uccello fallico (raffigurato, al solito, con gli occhi), emblema forte e comico del pene eretto (c. 520-500 a. C.).

tra bestie ed esseri umani, e tra esseri umani e dèi. Il desiderio sessuale non si limita a stimolare la μῖξις tra maschio e femmina nell'ambito delle specie rispettive, ma si afferma anche come forza che viola i confini tra dèi e mortali inducendoli all'accoppiamento. In altri contesti, la mescolanza di seme umano e divino è contrassegno di ascendenza aristocratica e conseguente pretesa di egemonia, ma in questo inno tale capacità viene trasformata da Zeus in pericolosa trasgressione: della gerarchia, del decoro, dell'autostima del maschio. È anche possibile che l'intento finale dell'inno sia ribadire i citati confini separando nettamente il mondo dell'eternità da quello dell'invecchiamento e della morte. Tuttavia, indagando il carattere problematico delle relazioni tra dèi e mortali per il tramite della sessualità che può intercorrere tra loro, il poema rivela anche che, in certa misura, la divinizzazione del desiderio erotico si accompagna all'umanizzazione del divino. Nell'ambito di una concezione antropomorfica della divinità, la distinzione ontologica non è quasi mai chiara e netta come la credenza ufficiale pretenderebbe.

L'inno si apre con la celebrazione dell'imperio universale della dea su tutte le creature viventi in qualsiasi sfera dell'esistenza – cielo, terra, mare – e giunge ad affermare che nessuno, né dio beato né mortale, può sottrarvisi. La prova inequivocabile di tale principio, e insieme il massimo apprezzamento di questo imperio, è il potere che Afrodite esercita su Zeus:

> Il senno persino sconvolse di Zeus tonante.
> È sopra tutti Zeus possente, e fra tutti onorato;
> eppur, qualora volle, la scaltra sua mente illudendo,
> agevolmente mischiare lo fece con donne mortali.
> D'Era lo rese oblioso, ch'è pure sua sorella e sua sposa...

La sessualità degli dèi diventerà in seguito un problema teologico, ma qui è inserita nella cornice della lotta per il potere nell'ambito del pantheon greco. Afrodite ha sfidato l'egemonia di Zeus, ed egli le rende pan per focaccia. Zeus infatti infonde «brama soave nel cuore della stessa Afrodite» e la fa «vaga d'un amplesso mortale»[29]. Afrodite si fa beffa di tutte le convenzioni sociali e non si limita a favorire incontri squilibrati tra partner di rango diverso; fa di peggio, incoraggiando l'adulterio. Inoltre pubblicizza il suo pessimo operato, menando vanto tra tutti gli dèi

> ch'essa i Celesti aveva congiunti con donne mortali,
> che avevan figli mortali concetti agli Dèi sempiterni
> che avea le Dee congiunte con gli uomini nati a morire[30]

[28] *Inno ad Afrodite*, 35-39.
[29] *Ibid.*, 45-46.
[30] *Ibid.*, 49-51.

In questa prospettiva le divinità maschili sembrano uscirne peggio di quelle femminili: la progenie che si lasciano alle spalle rimane un segno tangibile (e permanente) della loro sconsideratezza. Nell'*Iliade*, come abbiamo visto, era Zeus a rammentare i suoi amori precedenti elencandoli per nome; qui i termini della questione sono mutati: tocca ad Afrodite subire la stessa umiliazione che in precedenza aveva procurato agli altri dèi, ed essere costretta ad ammetterlo. Alzandosi dal letto di Anchise gli confessa che questo suo comportamento sarà per lei motivo di vergogna presso gli dèi; quegli stessi dèi che sinora la temevano per le sue trame e le sue rivelazioni sul loro comportamento sessuale. Adesso altri verrà a conoscenza che anche Afrodite ha perso il senno per desiderio d'un mortale, del quale, come se non bastasse, è incinta. Almeno su quest'ultima cosa potrebbe mantenere il segreto, purché non lo riveli lo stesso Anchise; ecco allora la minaccia della dea, se egli rivelerà il segreto della madre di suo figlio:

> ... se per vanità tu racconti
> che unita fu con te Afrodite da la bella ghirlanda,
> te colpirà sdegnato col fumido folgore Zeus[31].

Il rovesciamento dei ruoli è totale: sono gli uomini ad avere il sopravvento, in entrambi i mondi. Il suo amante maschio e mortale può tradire il segreto; d'altra parte Afrodite dipende dal potere di Zeus per salvaguardare il proprio onore. È stata avanzata l'ipotesi che la sconfitta di Afrodite significhi la fine degli imbarazzanti legami tra dèi e mortali; pertanto Afrodite continuerebbe a stimolare il desiderio ma unicamente tra gli appartenenti alla stessa specie. Il testo non si presta a simili perentorie conclusioni. L'intero ventaglio della sessualità continua a competere ad Afrodite e può manifestarsi prepotentemente in qualsiasi momento. Ma anche se gli dèi continuano a giacersi coi mortali, se non altro si eviterà lo scandalo della pubblicizzazione. Ciò che la dea sembra aver perduto, adesso che anche lei ha un segreto da nascondere, è il diritto all'autostima, l'orgoglio con cui celebrava i successi dei suoi incantamenti. Ma per colmo d'ironia il segreto sarà, anzi dovrà essere, rivelato. Questo è il compito del poeta-veneratore che, raccontando dello scandalo dell'umiliante disfatta di Afrodite, non può accogliere la richiesta della segretezza a motivo dell'esigenza di dar voce al proprio elogio.

L'opera è strutturata come un inno celebrativo del potere erotico della dea, del quale Zeus si appropria rivolgendolo nello stesso tempo contro di lei a livello divino; ma l'incontro tra Afrodite e il suo amante mortale illustra il potere di lei sugli uomini. A. Bergren ha affermato che il poema

[31] *Ibid.*, 281-83.

«cerca di trasformare la tensione tra due cosmi, uno controllato da Afrodite, l'altro da Zeus, in una gerarchia stabile in cui i maschi immortali "domano" il principio della sessualità sotto forma di femmina immortale, la quale, a sua volta, "doma" il maschio mortale»[32]. Ma la faccenda non è cosí semplice. C'è infatti un'ulteriore tensione nello status di Afrodite, contemporaneamente femmina e dea, che pone il problema del mortale e dell'immortale in una luce diversa. Gli dèi maschi possono possedere le donne mortali trasformandosi in nuvola o pioggia d'oro, assumendo fattezze di satiro o cigno, o mantenendo il loro aspetto. Una divinità femminile non può invece soddisfare direttamente il proprio desiderio: il protocollo del corteggiamento richiede che l'altro, il maschio, la desideri. Per la femmina, essere desiderabile significa in pratica essere una fanciulla giovane e bella alla soglia dell'età matrimoniale, una ragazza che ancora non conosce il sesso. Ed è desiderata perché questo è il momento in cui è maggiormente dotata dei «doni di Afrodite», che la dea le ha appunto profuso. Nella retorica del rapporto sessuale, l'attrattiva che si sprigiona dalla bella mortale deriva dal momentaneo irraggiarsi d'uno slancio divino che la rende «simile agli dèi». Questo è l'usuale apprezzamento rivolto alla bellezza umana, che colpisce chi la contempla con la forza d'una divina epifania. Dopo l'amore, Afrodite rivela la propria identità ad Anchise come una vera e propria epifania. Ma questa non è che una rivelazione dell'ulteriore carattere ingannatorio dei suoi sotterfugi seduttivi, dato che inizialmente Afrodite inganna Anchise negando la propria divinità al fine di placarne i timori («No che non sono una dea: perché mi assomigli alle immortali?»[33]). Questa confusione implica che, se le mortali piú belle possono assomigliare alle dee, d'altra parte le dee piú belle possono assomigliare alle donne mortali. Nella lettura che ne fornisce Bergren, l'incertezza insita in questa possibilità è di tipo epistemologico e si concretizza nella domanda: «Come distinguere il vero dall'imitazione del vero?» Domanda che non ammette risposta chiara e netta perché, come sappiamo dalla *Teogonia* di Esiodo, la prima donna, Pandora, aveva «forma di vergine amabile e bella pari alle dee immortali», e fu creata per ordine di Zeus quale dono ingannatore onde punire i mortali per il furto del fuoco da parte di Prometeo[34] Il problema dell'imitazione, tuttavia, non riguarda solo la forma femminile. Quando Zeus instilla nel cuore di Afrodite il desiderio di Anchise, il giovane, come viene detto esplicitamente, «sembrava nel corpo un immor-

[32] BERGREN, *The Homeric Hymn to Aphrodite* cit., p. 7.
[33] *Inno ad Afrodite*, 109.
[34] BERGREN, *The Homeric Hymn to Aphrodite* cit., p. 2; cfr. anche pp. 11-13.

tale»; la dea lo scorge e se ne innamora, vittima nello stesso tempo della volontà di Zeus e delle fattezze divine di Anchise.

Queste rapide osservazioni non bastano a dar conto della complessa circolarità del testo in questione e delle sue stridenti contraddizioni. Mi limiterò pertanto ad aggiungere un paio di osservazioni. Con la sua tattica, Zeus riequilibra il potere tra i sessi nella gerarchia cosmica, e lo fa mettendo la dea nella stessa situazione in cui lei aveva in precedenza messo gli dèi maschi. Ma la ritorsione non può portare a una totale identificazione delle due posizioni, perché i maschi fecondano mentre le femmine procreano. Gli dèi maschi abbandonano la propria progenie, come peraltro fa anche Afrodite quando lascia che altri allevi il figlioletto Enea, essere mortale.

Figura 17.
Zeus rapisce Ganimede. Statua in terracotta (c. 470 a. C.).

Ma la gravidanza basta a istituire una differenza fondamentale e irriducibile tra i sessi: differenza che possiamo individuare analizzando il significato dei miti relativi ad altri due giovani troiani che Afrodite racconta ad Anchise dopo avergli rivelato la propria divinità. Il primo mito è quello di Ganimede e Zeus, il secondo quello di Eos (Aurora) e Titone.

> Giove, che tutto sa, Ganimede rapí, chioma bionda,
> preso di sua bellezza, perché tra gli immortali vivesse,
> e nella casa di Giove il nettare agli dèi mescesse,
> meraviglia a vedere, da tutti gli dèi onorato [35]

Il secondo mito narra del modo in cui Eos rapí Titone, che era di stirpe mortale, ma assomigliava agli immortali. Eos si recò da Zeus a chiedere

[35] *Inno ad Afrodite*, 202-5.

Figura 18.

Zeus e Ganimede (c. 470 a. C.). Zeus, con lo scettro nella mano destra, trattiene Ganimede per una spalla. Si notino il cerchio che impugna Ganimede, simbolo di giochi giovanili, e la sua mano levata in segno di sorpresa e protesta. Sul lato B è rappresentata una scena di vita coniugale fra Era e Zeus.

l'immortalità per il suo amante mortale, affinché potesse vivere eternamente insieme a lei. Zeus accolse la richiesta della dea, che però, nella sua sconsideratezza, si dimenticò di chiedergli anche l'eterna giovinezza per l'amante. Titone riuscí a soddisfare il piacere della dea sinché non prese lentamente a invecchiare, e quando Eos smise di desiderarlo lo tenne presso di sé, nutrendolo, ma anche segregandolo in una stanza, nella quale un chiacchiericcio «perenne gli uscia dalle labbra, né ombra piú della forza avea»[36] La divinità maschile ha il potere di garantire l'immortalità, quella femminile no; ella non è altrettanto intelligente, né cosí versata in fatto di teologia: non sa rendersi conto che la divinità ha un duplice prerequisito, quello dell'immortalità e quello di non avere età. Un'altra differenza è a carattere geografico: Zeus rapisce il fanciullo e lo porta con sé sulle alture dell'Olimpo, sede degli dèi beati, affinché li serva e goda della loro pubblica ammirazione fra le gioie del banchetto; Eos, invece, si chiude col giovane amante Titone nella segretezza della sua camera da letto ubicata in una località remota, in mezzo alle correnti di Oceano all'estremo confine della Terra.

Che cosa comportano questi esiti differenti? E, in primo luogo, perché in entrambi i casi la persona amata è di sesso maschile? Una prima risposta potrebbe essere che Afrodite racconta queste storie ad Anchise perché non è in grado di promettere *a lui* la stessa immortalità. Ma la differenza di status tra Ganimede e Titone dipende dalla differenza che intercorre tra l'eros eterosessuale e l'eros omosessuale: quest'ultimo, in quanto impossibilitato a continuare il processo della procreazione, è esente dalla sequenza mortale di nascita, invecchiamento, morte. La contrapposizione è del tipo umido/secco: Ganimede, il coppiere, versa inestinguibili fiotti di liquido, inesauribile rifornimento di sostanza maschile[37]; per contro, Titone s'inaridisce invecchiando, e l'unico flusso che è in grado di garantire è quello del suo perenne chiacchiericcio che finirà per ridursi, come apprendiamo da altre versioni dello stesso mito, a stridulo e arido cicaleccio[38]. Afrodite

[36] *Ibid.*, 218-38.

[37] Sull'equiparazione tra «fiotti di vino» e «onda di passione» che Zeus, in quanto amante di Ganimede, «versa copiosa sull'amante», come dice Platone, cfr. *Fedro*, 255c. Il nome di Ganimede può leggersi «genitali splendenti».

[38] Ormai privo di umori vitali, Titone non è piú in grado di «irrorare» la femmina. Nella teoria medica greca, il maschio è normalmente associato al caldo e al secco, la donna al freddo e all'umido. Le implicazioni di questa categorizzazione richiedono una piú ampia spiegazione; cfr., per esempio, l'ottima analisi di A. E. HANSON, *Conception, Gestation, and the Origin of Female Nature in the "Corpus Hippocraticum"*, in «Helios», XIX (1992), pp. 31-71, con ulteriore bibliografia. Ho attribuito al maschio l'«umido» nella storia di Ganimede e il «secco» in quella di Titone sulla base della distinzione tra eterna giovinezza e invecchiamento, tra succo vitale del vino (e seme) in quanto elisir di lunga vita e disseccamento della tarda età (e le ossa disseccate nella morte).

può solamente promettere ad Anchise che non gli toccherà l'infelice fato del povero Titone, il quale vivrà eternamente ma ridotto in stato di eterna dipendenza. Entrambi i racconti mirano in primo luogo a rassicurare Anchise che avere rapporti sessuali con una dea non lo priverà della sua identità maschile e che la sua stirpe continuerà:

> E un caro figlio avrai, che signore sarà dei Troiani;
> e nasceranno, senza mai termine, figli da figli[39]

Afrodite lo sa perché porta in seno un figlio di Anchise. Sessualità e fertilità procedono di pari passo, malgrado l'incongruenza di un erotismo femminile mescolato alla maternità e la vergogna agli occhi degli dèi immortali.

Ma la rassicurazione che il rapporto sessuale con Afrodite non priverà Anchise della sua identità maschile resta una promessa condizionata: la virilità di Anchise dipende infatti dalla sua capacità di mantenere segreta l'identità di Afrodite. Secondo una tradizione piú tarda Anchise non seppe

[39] *Inno ad Afrodite*, 196-97.

Figura 19.
Ganimede nell'Olimpo nella sua funzione di coppiere degli dèi (c. 525-500 a. C.).

mantenere il segreto (e a dire il vero già il poema lo lascia intendere), e sarebbe stato colpito dal fulmine di Zeus o sarebbe rimasto cieco oppure paralizzato. La documentazione disponibile non è molto chiara, ma la minaccia che Afrodite disponga del potere di privare l'uomo della sua mascolinità richiama non solo il timore generalizzato che la sessualità femminile sia pericolosa per il maschio, ma anche la notissima versione della sua nascita. In altri testi, gli sforzi di Zeus per soggiogare il potere di Afrodite e sottoporla al proprio controllo si concretizzano in una genealogia che la fa nascere da Zeus e Dione (altra forma del nome Zeus [Dios]). L'altro mito, che conosciamo dalla *Teogonia* di Esiodo, registra la nascita di Afrodite dal seme del fallo reciso di Urano, quando Crono lo castrò obbendendo ai desideri della madre Gaia. Urano (o perlomeno la sua parte generatrice) lancia la prima sfida alla fecondità femminile e alla sua capacità di partenogenesi. D'altro canto il prezzo di questa sfida è la perdita della virilità: egli non potrà piú godere dei rapporti sessuali e la sua funzione di procreare è esaurita. L'origine di Afrodite dal seme maschile può interpretarsi in vari modi. La separazione della coppia primordiale composta da Terra e Cielo era indispensabile affinché i figli, ancora nascosti nei visceri della madre, potessero vedere la luce del giorno. Fu il rifiuto di sottostare a questa necessità da parte di Urano a indurre Gaia a tramare contro di lui. Afrodite nacque in questo momento di separazione come principio del desiderio che da allora è necessario per riunire maschio e femmina nell'atto sessuale. Ma che il principio dell'unione sessuale sia femminile e sia nato solamente dopo un atto di castrazione, si accorda perfettamente col potere di Afrodite, temuto da Anchise, di riprodurre le circostanze della sua nascita in altri maschi, ribaltando su di loro la castrazione che portò alla propria creazione.

Alla base dell'*Inno ad Afrodite* c'è l'inspiegabile paradosso di una sessualità che suscita il desiderio negli altri senza rimanerne vittima. Se, come in questo caso, la sessualità s'incarna in una femmina meravigliosa, questo enigma si configura come una minaccia al dominio maschile, e il problema si risolve con la semplice applicazione del principio di ritorsione: «sottometti» chi ti «sottomette»; usa i suoi stessi mezzi e cerca di suscitare la stessa cosa in lei. Una considerazione piú attenta alla donna e alla dea fa di Afrodite stessa il partner di un triangolo adulterino: sposata al dio deforme del fuoco, Efesto, frequenta di nascosto quell'esemplare di virilità per eccellenza che è Ares, dio della guerra. Questo triangolo ha una profonda valenza concettuale. Amore e Guerra si contrappongono; quando si uniscono generano Armonia, concretizzazione del principio dell'unione dei contrari. Ma generano anche Timore e Terrore quale risultato del mantenimento della loro fondamentale incompatibilità; o forse si tratta di un altro modo

per dipingere la temibile duplicità della mescolanza sessuale. Nello stesso tempo Efesto e Afrodite formano una coppia di inventori, entrambi dotati di grande astuzia, ed entrambi associati al fuoco: il fuoco della fucina e il fuoco della sessualità. A dire il vero Afrodite è equamente associata a entrambi i maschi, ma tenendo conto del suo desiderio la relazione può unicamente configurarsi come triangolo composto da una moglie ingannatrice, un bell'amante e un brutto marito tradito.

Nel famoso canto dell'aedo Demodoco nell'*Odissea*[40] Efesto sorprende la coppia adultera a letto e la cattura in una rete aurea finemente intrecciata e invisibile che ha disposto in precedenza sopra di loro; cosí intrappolati e pieni di vergogna li esibisce abbracciati agli dèi, che scoppiano in una divertita risata. Sia che Afrodite amoreggi coi mortali, come nell'*Inno*, sia che amoreggi con gli dèi, come nell'*Odissea*, l'esito è lo stesso: l'umiliazione della dea esposta al pubblico ludibrio, cui si accompagna l'accusa di fomentare o impersonare la minaccia disgregatrice di una sessualità illecita che ricopre a sua volta di vergogna gli uomini. Ma i due racconti divergono nel tipo di rappresentazione che forniscono di Afrodite: vergine sposa nell'*Inno*, moglie adultera nell'epica. Ricordiamo inoltre che Era, nell'inganno che tesse a Zeus nell'*Iliade*, prende a prestito la magica fascia ricamata di Afrodite per suscitare un desiderio la cui intensità ha quale unico parametro possibile l'eccitazione della prima volta. La finta ritrosia di Era, allo scopo di eccitare ancor di piú Zeus, è la condotta normalmente prescritta alla promessa sposa non iniziata per essere sottoposta al giogo del matrimonio. Tuttavia, una volta iniziata, la sessualità della moglie si presta al continuo sospetto di suscitare in lei il desiderio di un uomo diverso dal marito. Nella fase iniziale del matrimonio Afrodite interviene dotando la promessa sposa degli attributi della propria attrattiva sessuale; in un secondo tempo, allorché la promessa sposa s'è trasformata in moglie-madre, interviene per suscitare una pulsione pericolosa e illecita che, nel mondo dei mortali, comporta esiti tragici e distruttivi. Questa tematica entra a far parte della narrazione tragica del teatro del v secolo e, tramite la rappresentazione drammatica, conferma e nello stesso tempo trascende i modelli arcaici dell'eros, che ora esercita il suo effetto catalizzatore sulle dinamiche di portata piú generale delle relazioni sociali.

8. *Tragedia: l'«Ippolito» di Euripide.*

Euripide, il terzo e ultimo dei grandi tragici greci, fu noto presso i suoi contemporanei per lo spiccato interesse per narrazioni con forte carica ero-

[40] *Odissea*, 8.266-366.

tica. Scandalo e censura suscitati da alcune sue opere fanno pensare a una reazione a quelle che dovevano essere ritenute gravi infrazioni alle regole del discorso pubblico. Possiamo ricordare le donne della commedia di Aristofane *Le Tesmoforiazuse*, che vogliono processare Euripide per le malignità divulgate sul loro conto dalla sua opera teatrale, e che, nel contesto della festa della fertilità celebrata in onore di Demetra, sintetizzano l'offesa di Euripide come empia rivelazione dei loro segreti piú intimi. Questi segreti sarebbero stati, in sostanza, la passione sessuale smodata che si cela nel cuore di ogni donna, comprese le piú rispettabili spose ateniesi. Segreto di Pulcinella, a dire il vero. Come abbiamo già potuto vedere, questa convinzione è un elemento centrale dell'ideologia erotica greca, e giustifica la sorveglianza che gli uomini esercitano sulle loro donne. Ma, sebbene nell'*Inno* che le è dedicato Afrodite venga punita da Zeus per il fatto di vantare i propri successi nel sedurre gli dèi trascinandoli in avventure adulterine, e dal canto suo ingiunga la segretezza al povero Anchise, la colpa riguarda piú la pubblicizzazione che il desiderio e il suo irresistibile potere, in certo qual modo dati per scontati.

L'innovazione di Euripide consistette nell'utilizzare le risorse del teatro di Dioniso per portare l'eros allo scoperto, abbandonando il linguaggio magniloquente e le allusioni metaforiche che lo dissumulavano, ed esprimendolo invece attraverso personaggi realistici e concentrando l'interesse su questa tematica in maniera quasi ossessiva. La commedia, genere gemello della tragedia, aveva il privilegio tradizionale, nello stesso periodo, di sciorinare in pubblico le fantasie maschili sulle donne, che le dipingevano sempre desiderose di indulgere smodatamente al sesso e al vino. Oscenità e violazione di *tutti* i tabú che vietavano di parlare degli appetiti e delle funzioni corporali erano ingredienti abituali, e addirittura indispensabili, della licenza comica, nel cui ambito l'atmosfera carnevalesca, come del resto in numerosi altri «rituali del disordine», in Grecia come dapperttutto, serviva da stimolo alla fertilità e al prosperare della comunità, oltre che da sbocco controllato e accettabile degli impulsi aggressivi e asociali. Ma il genere serio della tragedia era ben altra faccenda, e concentrare l'attenzione su donne in preda alla passione, per di piú infelici e fautrici di disgregazione, poteva essere percepito come una terribile minaccia al senso morale della comunità. La pubblicizzazione (e il dar voce a questi sentimenti da parte di donne che calcavano le scene) poteva essere interpretata come un invito alla trasgressione che, infrangendo direttamente alcune regole, rischiava in realtà di minare l'intero sistema di valori, ivi compresi quelli del rispetto delle divinità tradizionali e dell'autorità morale (infrazioni rimproverate anche a Euripide). La reazione alla franchezza disgregatrice del poe-

ta era tuttavia anche un segno di mutamento dei tempi, e l'importanza da lui accordata all'eros e alla psicologia femminile nella cornice dei miti tradizionali testimonia una maggiore utilizzazione dell'eros ai fini di piú approfondite riflessioni e di una nuova affermazione del valore della vita privata e individuale. In epoca posteriore, sulla scia di questi mutamenti di prospettiva, si arriverà a una concezione dell'eros piú vicina alla nostra, per la sua connotazione romantica e il suo impatto emotivo; un eros che, pur comprendendo l'atto sessuale, non si riduce ad esso.

Nella prospettiva euripidea il mito di Fedra e Ippolito era una scelta pressoché obbligata per una narrazione drammatica. A grandi linee, il racconto della matrigna libidinosa e dell'innocente fanciullo (ben noto nella vicenda biblica della moglie di Putifarre) offriva la possibilità di realizzare la fusione tra personaggio, genealogia e azione che conferisce al mito arcaico la sua potente capacità di configurare modelli convincenti di tipi e comportamenti umani. In base ai rispettivi ruoli in questo dramma, Fedra e Ippolito sono naturalmente destinati a far entrare in collisione i due estremi rappresentati dall'eccesso e dalla mancanza di desiderio sessuale. Ippolito è figlio di un'Amazzone (Ippolita o Antiope), Fedra di una donna cretese di nome Pasifae, che, in seguito all'accoppiamento con un toro, aveva generato il mostruoso e ibrido Minotauro. La matrigna tenta il fanciullo, che la respinge; infuriata per il rifiuto, lo accusa falsamente davanti al padre e ne ottiene la condanna.

Questa era la prima versione, oggi perduta, presentata da Euripide al pubblico ateniese, suscitando grande scandalo per aver rappresentato sulla scena una Fedra malvagia e impudica. Cosa inabituale, Euripide compose un altro *Ippolito*, che questa volta ottenne favorevole accoglienza. La sua struttura inusuale suggerisce numerosi legami tematici con i dilemmi presenti nell'*Inno ad Afrodite*. Diviso tra Afrodite, che interviene nella parte iniziale, e Artemide, che interviene in quella finale, l'*Ippolito*, al pari dell'*Inno*, pone il problema della sessualità nel contesto delle relazioni tra dèi e mortali. L'*Inno ad Afrodite* ruotava intorno a un enigma a carattere quasi filosofico: come può un potere essere irresistibile se la dea cui compete esercitarlo è in grado di resistergli? Il dramma ripropone la domanda riformulandola, in quanto modifica la figura di Fedra facendole recitare una parte che si contrappone a quella assegnatale dal mito. La domanda diventa: se il potere di Afrodite è davvero irresistibile, come se ne può trovare conferma, se chi appare maggiormente disposta a obbedirgli, a impersonarlo, sembra far di tutto per resistergli? Le risposte, sia di Fedra, sia della stessa Afrodite, confermano come incontrovertibile il fatto dell'irresistibilità del desiderio erotico. Ma la nuova Fedra necessita di un nuovo racconto; un racconto piú complesso mediante il quale elevare l'eros a un nuo-

vo e superiore livello di complessità e garantire cosí il raggiungimento della conclusione prevista[41]

L'intento dichiarato dell'*Ippolito* euripideo, esplicitato dalla stessa Afrodite nel prologo, è punire il giovane cacciatore e domatore di cavalli per essersi rifiutato di riconoscere il potere di Afrodite e per aver scelto invece di venerare un'altra dea, Artemide. Artemide è una delle tre dee vergini (insieme alla bellicosa Atena e alla dea del focolare Estia), che sfuggono «alle trame dell'aurea Afrodite». Il suo dominio è quello della caccia e degli animali selvatici: estraneo alla sfera cittadina, si configura come lo spazio dell'apprendistato adolescenziale maschile. La caccia è infatti la metafora dell'inseguimento della preda femminile da parte del maschio, mentre la domatura degli animali selvaggi prefigura quella delle vergini «indomite» nel matrimonio. Tuttavia, le regole vigenti nel regno di Artemide sanciscono la separazione tra queste attività e riservano terribili sventure a chi le mescoli. Esemplare, a questo proposito, la vicenda di Atteone. Questo giovane cacciatore, accompagnato dai suoi segugi, scorge la dea che fa il bagno nuda: per punizione, lei lo tramuta in cervo, prontamente aggredito dai suoi stessi segugi e orrendamente sbranato. Il *voyeur* di una sessualità proibita, riassunta nel corpo sacrosanto della dea, viene trasformato in animale preda dei suoi stessi cani, e la sua confusione delle categorie (bestia, mortale, dio) gli si ritorce contro in modo che il suo corpo ne risulta terribilmente sfigurato.

Artemide si situa sulla linea di confine tra adolescenza e maturità. Nel culto, è la protettrice delle giovani fanciulle dal pericolo della sessualità prematura e priva di sanzione ufficiale; facendole uscire dal loro stato «selvaggio» le condurrà infine all'addomesticamento della relazione coniugale. L'intrusione di Atteone in questo universo femminile ne mette in pericolo lo status virginale rappresentato dalla dea. Per contro, Ippolito è il suo giovane devoto, la cui esclusiva venerazione di Artemide a detrimento di Afrodite sta a significare la venerazione per un corpo puro e intatto; la sua scelta di Artemide esprime anche il suo desiderio di condividerne l'immortalità. Poiché Ippolito preferisce la compagnia della dea a qualsiasi altra, è ovvio che rifugge da qualsiasi contatto con donna mortale. L'astinenza sessuale è ulteriormente sottolineata dalla stretta intimità con la dea, che, a motivo del suo status divino, deve anche definirsi in base alla distanza che li separa. Pertanto, come dice lo stesso Ippolito ad Artemide, egli è l'unico mortale ad avere il privilegio di udire la sua voce, anche se non la ve-

[41] Per un'esposizione piú ampia dell'intepretazione che segue cfr. F. I. ZEITLIN, *The Power of Aphrodite: Eros and the Boundaries of the Self in the "Hippolytus"*, in P. BURIAN (a cura di), *Directions in Euripidean Criticism*, Durham N.C. 1986, pp. 52-110, 189-208.

de[42]. Trattandosi di un non-*voyeur*, vanamente Afrodite assumerebbe le fattezze della giovane fanciulla che infiamma il desiderio, come fece, per esempio, con Anchise secondo quanto narra *L'inno ad Afrodite*. In altre occasioni, il motivo della rabbia di Afrodite si configura come puntuale ritorsione su colui che le ha recato offesa. In base alla legge del taglione, chi la disprezza viene naturalmente castigato a sua volta diventando preda di un eros smodato: trasgressivo, illecito o di impossibile soddisfacimento[43] Ma poiché Ippolito si è autoescluso dalla sequenza che porta dalla visione al desiderio, e da questo al contatto sessuale con l'altro, la dea procede per cosí dire in senso inverso, e il suo obiettivo diventa quello di fare in modo che l'altro s'innamori di lui. Cosí instilla in Fedra, moglie del padre di Ippolito, un'incontenibile passione per il giovinetto che la getta in uno stato di prostrazione e di sofferenza simile alla morte.

Puntando sulla sessualità della donna matura, e di una simile donna in particolare, Afrodite avvia un meccanismo dimostrativo della sua invincibilità che porterà alla distruzione di costei e della sua vittima. Il trionfo di questo potere risulta ancora piú grande in quanto Euripide provvede a rendere particolarmente arduo il compito della dea. Nella tragedia, Fedra diventa infatti una moglie casta e continente che resiste con tutte le sue forze alla crudele malattia d'amore che l'ha colpita. Decisa a morire in silenzio per salvaguardare il proprio onore e quello della propria famiglia, diventa un segreto doppio di Ippolito, che condivide con lei la stessa elevata virtú e la stessa esigenza di purezza del corpo e dell'animo. «Le mie mani sono pure; il mio animo no»[44], è l'angosciosa esclamazione di questo sé diviso, che alterna sulla scena inane apatia e folle delirio.

La tessitura della rete della seduzione deve pertanto cominciare da Fedra; compito affidato alla devota nutrice, preoccupata, per l'amore che porta alla propria regina, delle sue sofferenze, delle quali si fa astutamente rivelare il segreto motivo. Venutane a conoscenza promette a Fedra di trovare il modo di liberarla dal suo tormento. La nutrice rivela il sentimento di Fedra a Ippolito, ma questi risponde inorridito urlando tutto il suo odio per le donne, creature subdole, che dovrebbero essere chiuse in casa come bestie mute, col divieto di uscirne affinché non tramino né corrompano l'umana società. E se qualcuno proprio vuole generare un figlio, continua a urlare Ippolito, non dovrebbe farlo «per mezzo delle donne», ma magari

[42] EURIPIDE, *Ippolito*, 86.

[43] Ad esempio, Atalanta e Melanione (che fanno l'amore nel tempio di Afrodite), Polifonte (che ama un orso), Mirra (incesto col padre), Leucippo (incesto con la sorella). Narciso potrebbe essere il primo della lista, anche se Afrodite non viene indicata come causa primaria. Cfr. ZEITLIN, *The Power of Aphrodite* cit., pp. 106-7, 205 nota 112.

[44] EURIPIDE, *Ippolito*, 317.

entrare in un tempio per comprarlo, pagandolo con oro, argento o bronzo, a seconda del valore. Ippolito ignora che Fedra ha udito, non vista, questo suo sfogo. Prima, davanti alla nutrice, egli aveva giurato di non far parola della faccenda; ma quando la sua ira scoppia, questo sé maschile, irrimediabilmente contaminato dal segreto dell'illecito desiderio di Fedra, si mette a urlare: «Giurò la lingua, non l'animo»[45] Esclamazione che fa il paio con quella di Fedra, sebbene in senso contrario. Nella sua sensibilità urtata anch'egli è un sé diviso, cui è stato confidato un segreto che non vuole condividere e dal quale sarà oppresso, perché ha giurato di non rivelarlo.

Ippolito si calma; decide di mantenere il silenzio e di partire prima del rientro del padre Teseo. Poi, in qualità di spettatore, vorrà vedere come Fedra potrà guardare in faccia il marito. Ippolito se ne va; Fedra è distrutta: piena di vergogna e ferita dalle accuse di Ippolito, la regina decide la ritorsione. La sua vita è al termine; vuole morire per salvare il proprio onore e quello dei suoi figli, come del resto aveva deciso sin dal primo momento. Ma adesso, attraverso la sua morte, decide di farlo partecipe della sua disgrazia, cosí Ippolito imparerà il vero significato della σωφροσύνη, della quale, nella sua solitaria venerazione per Artemide, faceva una sua esclusiva qualità. Il termine σωφροσύνη ha numerosi significati: castità fisica, prudenza, autocontrollo, moderazione. Σωφροσύνη è l'antidoto morale del desiderio sessuale; «salva le facoltà mentali», esercitando il controllo sulle parti irrazionali del sé e mantenendo un ragionevole equilibrio tra gli eccessi. Nella tragedia euripidea sia Fedra sia Ippolito rivendicano il possesso di questa virtú; ma l'intimo conflitto di Fedra e lo scoppio d'ira di Ippolito indicano quanto sia inattendibile tale pretesa. Fedra affida la sua «lezione morale» al gesto del suicidio e a una lettera il cui messaggio rovescia i ruoli attribuendo a Ippolito il proprio desiderio. Con questa falsa accusa, Fedra conferma la condanna di Ippolito nei confronti delle donne «creature subdole». Ma l'intento della sua vendetta è ribaltare su Ippolito l'accusa che questi le aveva affrettatamente mosso; vuole cioè metterlo al proprio posto: adesso sarà lui a dover fronteggiare Teseo e udire da lui ciò che lei ha udito da Ippolito. Al posto di Fedra, Ippolito dovrà subire le stesse conseguenze che aveva previsto per lei.

Teseo legge la lettera e auspica che il figlio abbia a morire al piú presto. Ippolito, refrattario alla persuasione dell'eros, si trova davanti un padre irato e tetragono al tentativo di persuaderlo della propria innocenza. Teseo invoca la potenza del proprio padre divino Posidone per maledire il figlio bastardo. Invocazione prontamente accolta, con la comparsa di un mo-

[45] *Ibid.*, 612.

struoso toro selvaggio che emerge dal mare e terrorizza i cavalli della quadriga di Ippolito spingendoli in una corsa pazza, sinché la quadriga si rovescia e Ippolito, impigliato nelle briglie, viene trascinato e batte il capo contro una roccia. La complessa macchina distruttrice messa in moto da Afrodite, dopo molte e complesse peripezie e l'intervento umano e divino, raggiunge lo scopo previsto. Il valore simbolico del toro che emerge dalle onde marine e la corsa precipitosa e incontrollabile dei cavalli non sono di difficile interpretazione: la forza animale della sessualità maschile troppo a lungo repressa esplode improvvisamente dal piú profondo e rende vani gli sforzi del domatore di cavalli di controllare i suoi puledri ritornati allo stato selvaggio. Il giovane, che aveva sperato di rimanere in solitudine e isolamento nel prato incontaminato di Artemide, resta impigliato, in seguito all'incontro con Fedra, in un intreccio complesso di eventi che finiscono per lasciarlo impigliato nelle briglie dei cavalli da lui stesso allevati e ora ribellatisi contro di lui. La legge del padre è confermata e la superbia di Ippolito che crede di possedere appieno la virtú dell'autocontrollo e della padronanza di sé (σωφροσύνη) va in pezzi al pari del suo cocchio.

In questo modo, il fallimento dell'iniziazione di Ippolito all'età adulta viene rappresentato come fallimento del tentativo di raggiungere la maturità sessuale. Ippolito non sarà mai uno sposo che sottomette la sposa al «giogo» del matrimonio. Ma egli è anche una sposa fallita. Desiderando rimanere vergine per tutta la vita, Ippolito si allea con Artemide e imita il ruolo della fanciulla riluttante che, al pari dell'archetipica Persefone, verrà rapita da Ade (Morte) mentre raccoglie fiori nel prato. Ippolito era sempre rimasto il segreto doppio del femminile. Riportato in scena in preda al dolore in punto di morte, il corpo straziato di Ippolito è nelle condizioni di un corpo virginale violato. Adesso «prende parte alla disgrazia» di Fedra, come la stessa Fedra aveva predetto, e la sua sofferenza è simile a quella di Fedra all'inizio della tragedia, per i sintomi che sembrano quelli di una donna adulta, nella malattia d'amore come nel parto.

Ma Artemide non si è dileguata e ricompare sulla scena per rivelare la verità a Teseo. Causa di tutto fu Afrodite, e l'innocente Fedra ne fu prima vittima e poi «agente» causando la morte di Ippolito. Artemide ritorna inoltre a ristabilire la virtú di Ippolito e a raccogliere l'estremo saluto dal suo devoto: lei lo vede, e Ippolito ode la sua voce. L'ultimo intervento di Artemide porta alla riconciliazione tra padre e figlio, la cui nobiltà d'animo ha cancellato il suo status di bastardo agli occhi del padre, giusto in punto di morte. Afrodite ha trionfato: tutti, compreso il morente Ippolito, ne riconoscono il potere; potere che, in questa tragedia euripidea, si allarga sino a comprendere tutte le relazioni umane, amore e odio, rabbia e perdono;

e guida la donna, intimamente divisa, a meditare sui problemi etici ed epistemologici della vita che sfuggono a una piena comprensione.

9. *Filosofia: il «Simposio» di Platone.*

Dopo che la nutrice le ha carpito il segreto del suo amore per Ippolito, Fedra dolente rivela tutti i suoi sforzi per reprimere il desiderio:

Altre volte già, nel lungo tempo della notte,
ho riflettuto sulle cause che guastano la vita degli uomini.
Mi sembra che non sbaglino per inclinazione naturale;
molti hanno infatti un retto sentire.
No, bisogna pensarla cosí:
noi sappiamo quel che è bene e ce ne rendiamo conto,
ma non ci diamo pena di farlo...[46]

Molti leggono questo passo in contrapposizione alla nota dottrina socratica secondo la quale la conoscenza è garanzia della virtú. Eros costituisce un'interessante possibilità di verifica in proposito, e Platone raccoglie per cosí dire la sfida nel *Simposio*, dialogo interamente dedicato alla discussione filosofica su Eros. Concludo con questo testo non perché lo ritenga il punto culminante del periodo classico in materia di Eros: al contrario, lo scelgo per l'evidente ideologia che ispira il suo intento di costruire, nel nome dell'amore filosofico, un sistema concettuale del desiderio fondato sul maschio; e per la profonda e seducente influenza esercitata da questo testo sul pensiero occidentale. Il *Simposio* costituisce il primo e piú seguito appello alla spiritualizzazione dell'eros, e dà inizio in tal modo alla separazione tra anima e corpo, spirito celestiale e materia terrestre, che riecheggia e continua a riecheggiare nella percezione di noi stessi e della nostra posizione nel mondo. Nello stesso tempo, la sua influenza si fa oggi sentire per vie diverse, in special modo perché ci si avvale del prestigio di alcuni dei suoi miti piú famosi a sostegno di argomentazioni sulla natura dell'eros e sulla nostra identità sessuale.

Lo scenario è costituito dal banchetto in onore del poeta Agatone, che ha appena riportato la vittoria nelle gare tragiche. Vi partecipano sei amici, tra i quali Socrate e il poeta comico Aristofane. L'intento dichiarato è quello di tessere l'elogio di Eros, i cui meriti, come si ribadisce, sono stati scarsamente apprezzati rispetto a quelli di altri dèi. Ciascun convitato, a turno, terrà un discorso e Socrate pronuncerà quello conclusivo. Ma nel contempo si svolge anche un'altra gara, fra tragedia, commedia e filosofia,

[46] *Ibid.*, 375-81.

nella quale è ovviamente Socrate a riportare la vittoria: sia perché il suo discorso giunge a coronamento di tutti gli altri, sia perché Agatone e Aristofane, «rappresentanti» della commedia e della tragedia, a un certo punto cadono addormentati mentre Socrate rimane sveglio.

È una festa tra uomini ed Eros è una divinità maschile. Afrodite compare solo di sfuggita, e prevalentemente nel ruolo di madre o antenata di Eros. Prima di iniziare, i convitati decidono di congedare la flautista (abitualmente presente nei banchetti greci): «che se ne vada a suonare per conto suo o, se ne ha voglia, in casa, dalle donne»[47] I discorsi d'elogio del dio hanno inizio. Non stupisce che ciascun oratore tratteggi un Eros a propria immagine e somiglianza. In linea generale, i discorsi compongono una sequenza dialettica orientata dal basso all'alto, dal piano fisico a quello etico, dal corpo all'anima; anche se fin dall'inizio si attribuisce a Eros un potere morale. Sebbene ciascun discorso sembri superato da quello che lo segue in una progressione verso l'alto, i vari discorsi illustrano diverse sfaccettaure del potere del dio, fornendo cosí i fili di una trama che li comprende tutti. Considerati complessivamente, costituiscono una sorta di compendio delle posizioni teoriche al tempo di Platone su natura e attività di Eros, cui si aggiunge la novità del discorso di Socrate. Ciascun discorso richiederebbe un'analisi dettagliata anche in rapporto alla posizione che occupa all'interno della serie; ma ciò esula dagli scopi del presente saggio. Mi limito pertanto a osservare di passaggio che tutte le incertezze che abbiamo già avuto modo di incontrare in merito a natura, collocazione ed effetti di Eros – per quanto riguarda sia colui che ama, sia colui che viene amato, sia chi si trovi in una posizione intermedia – vengono riproposte nel corso di questo dialogo dai diversi punti di vista sull'identità di Eros. Degna di segnalazione, per il suo significato, è l'assenza della donna da questo banchetto, con la sola eccezione della sacerdotessa Diotima (letteralmente: «onore di Zeus»), che Socrate indica come sua maestra nelle cose d'amore e vera autrice del suo discorso. Ugualmente degno di nota è l'affidamento che si fa sul mito, soprattutto in merito alle origini di Eros, in quanto modo tradizionale di esprimerne essenza e funzioni. Che si tratti di rivisitare vecchi miti o di introdurne di nuovi, le gerarchie di valori concernenti corpo maschile e femminile, generazione, connessione tra sessualità e divinità sono chiaramente delineate. La mitopoiesi platonica può essere utilmente riconsiderata alla luce delle nostre analisi precedenti, e consente di concludere in maniera adeguata il nostro viaggio avventuroso nei regni misteriosi di Afrodite ed Eros.

Il discorso d'apertura, tenuto dal giovane Fedro, presenta Eros come

[47] PLATONE, *Simposio*, 176e.

unico richiamandosi al racconto di Esiodo nella *Teogonia*. Il prestigio gli deriva dal suo status di «piú antico dio fra gli dèi», come prova il fatto che non ha genitori. Secondo il racconto di Esiodo, infatti, dapprima fu il Caos, quindi Gaia (Terra) ed Eros. Secondo Parmenide Eros è il primo dio in assoluto. Questo principio autogeneratosi è fonte dei piú grandi benefici, «il piú venerabile, e il piú potente [degli dèi] nel far ottenere per gli uomini virtú e felicità, in vita e in morte»[48]. Ne sono prova gli effetti che Eros ottiene in materia di lealtà delle coppie omoerotiche, specialmente in battaglia, e il fatto che renda gli uomini (e anche le donne) disposti a morire per amore. Fedro fornisce a tal fine tre esempi, e già l'ordine in cui li enumera è significativo. Il primo è quello di Alcesti, elogiata perché fu «pronta a morire» al posto del *marito*. Orfeo, invece, fallisce nel tentativo di salvare la *moglie*, perché, in quanto semplice citaredo, appare «comportarsi mollemente» (μαλθακίζεσθαι) agli dèi, tanto che per la sua vigliaccheria morirà per mano delle Menadi scatenate che lo dilaniano. È l'Achille dell'*Iliade* a meritarsi il massimo elogio del discorso di Fedro, perché portò «soccorso a Patroclo suo amore», e lo vendicò uccidendo Ettore, pur essendo stato informato da sua madre Teti che, se avesse ucciso Ettore, sarebbe morto a sua volta, e nonostante il suo amante Patroclo fosse ormai perduto irrimediabilmente. Osserviamo che Orfeo è una via di mezzo tra una donna di nobili sentimenti e un guerriero omerico, per cui la sua identità di poeta-musico e la sua devozione alla moglie hanno valenza analoga, nel senso che testimoniano entrambi una certa carenza in termini di mascolinità, che si concretizza nel suo scarso coraggio virile. Il fallimento del tentativo di Orfeo di salvare la moglie (e forse anche il desiderio insensato di tentare questo salvataggio), al pari della sua vergognosa morte per mano femminile in quanto punizione della sua «debolezza», rispondono anche al sottile intento di Platone di sminuire sia la poesia (rispetto alla filosofia), sia l'amore per una sola donna da parte di un uomo. Nella versione piú nota di questo mito, Orfeo riesce a farsi restituire la moglie dagli dèi inferi proprio grazie alla capacità di incantarli con la sua musica meravigliosa; ma poi non riesce a portare a buon fine il salvataggio perché disubbidisce all'ingiunzione di non voltarsi a guardarla sino a quando non siano usciti dal mondo degl'Inferi. Nella versione (o rivisitazione) platonica del mito, invece, gli dèi non accolgono la richiesta di Orfeo perché «non ha avuto l'animo di morire per amore», ma ha escogitato «ogni via per penetrare vivo nell'Ade»[49]. La supe-

[48] *Ibid.*, 180b.

[49] La maggior parte dei commentatori si limita a ritenere che Platone abbia usato una diversa versione del mito in voga all'epoca; mi sembra invece piú probabile che Platone abbia intenzionalmente riadattato il mito fornendo motivazioni differenti del fallito tentativo di salvataggio della moglie da parte di Orfeo e della sua ignominiosa morte.

riorità di Alcesti e di Achille rispetto a Orfeo è data dalla loro disponibilità a sacrificare la vita per amore di un altro (maschio); e per la loro virtú e audacia sono premiati dagli dèi, che rimandano indietro Alcesti dall'Ade, privilegio concesso «a pochissimi fra i tanti che compiono gesta eroiche»[50], mentre inviano Achille, dopo la morte, a godersi l'eterna felicità nell'isola dei beati (Campi Elisi). A differenza di Orfeo, Alcesti e Achille si assumono interamente il peso del proprio sacrificio riconoscendo la realtà della morte, ed è proprio per questo motivo che gli dèi, paradossalmente, consentono loro di sfuggirle: temporaneamente per quanto riguarda Alcesti, che ritorna alla vita mortale; permanentemente per quanto riguarda Achille, che vivrà in eterno tra i beati. Achille è superiore ad Alcesti per la semplice ragione che chi è amato (Achille) nel gioco amoroso ha un credito superiore rispetto a chi ama (Alcesti); ma nel contesto militare in cui si colloca l'encomio di Fedro dell'Eros pederastico, Alcesti finisce per far da piedestallo ai due maschi (uno positivo, l'altro negativo). Dato infatti il particolare taglio ideologico del discorso di Fedro, la logica della sequenza è chiara: femmina - maschio inferiore - maschio superiore. Analogamente, i primi due esempi riguardano la relazione coniugale (una positiva, l'altra negativa), mentre il terzo si riferisce al campo di battaglia omerico e alla pederastia[51] Si può pertanto affermare che la gerarchia di valori che ispirerà nel prosieguo il dialogo è sin d'ora ben definita.

Nel secondo discorso Pausania divide in due la natura di Eros, richiamandosi alla doppia genealogia di Afrodite. Degni di nota sono i criteri in base ai quali si determina la differenza tra le due Afroditi e le conclusioni che si traggono da questa rilettura del mito. Una Afrodite è nata dall'unione sessuale di Zeus e Dione (sua consorte) ed è chiamata «volgare» (πάνδημος). Questa Afrodite «è molto piú giovane dell'altra», ed essendo nata dall'unione di maschio e femmina partecipa di entrambi. Pertanto Eros, figlio di Afrodite Pandemia, è «veramente volgare e agisce a casaccio, ed è quello che amano gli uomini da poco. Costoro amano non meno le donne dei fanciulli, e ... di questi amano i corpi piú delle anime». Invece l'Afrodite «celeste», chiamata Urania perché «non ha madre ed è figlia di

[50] PLATONE, *Simposio*, 179c.

[51] Il discorso non è esente da contraddizioni. Fedro afferma infatti che «solo coloro che amano sono disposti a morire per gli altri [la persona amata]» (179b), affermazione che cerca di dimostrare attraverso l'esempio di Alcesti e, in certo qual modo, quello di Orfeo. Ma, concludendo il suo discorso (180b), sottolinea la superiorità del sacrificio dell'amato, ovvero di Achille rispetto ad Alcesti, ribadendo, in sintonia con le costumanze ateniesi dell'epoca, che Patroclo, in quanto piú anziano, doveva essere l'ἐραστής (l'amante, nel senso di colui che ama), mentre il piú giovane Achille l'ἐρώμενος (l'amato, l'oggetto d'amore). Va notato che Omero non fa alcun cenno di una relazione erotica tra i due.

Urano», è superiore appunto perché «non partecipa della femmina, ma solo del maschio». Poiché è piú «antica» è anche «inesperta di sfrenatezza», sicché «coloro che sono ispirati da questo Eros si rivolgono al maschio, ammirandone la natura piú forte e l'intelligenza piú viva ... non si mettono ad amare i bambinetti, ma quando quelli cominciano ad avere forza di mente, cioè quando quasi gli spunta la barba»[52] Come si può vedere, si tratta di distinzioni importanti che escludono la donna sia in quanto soggetto del desiderio (in questo schema non c'è quindi posto per Alcesti) sia in quanto oggetto degno di vera stima.

Il medico Erissimaco, nel discorso che segue, fa delle osservazioni di carattere medico sui due diversi tipi di Eros tratteggiati da Pausania, che a suo avviso significherebbero, rispettivamente, malattia e salute, e aggiunge che la medicina «è la scienza delle inclinazioni amorose del corpo verso il pieno e il vuoto»[53] Tenendo conto della contrapposizione tra elementi presente nel corpo (caldo/freddo, amaro/dolce, secco/umido), il compito del medico è quello di riconciliarli e di favorire Eros tra di loro. L'effetto di Eros è l'armonia (e Armonia è figlia di Ares e di Afrodite), altrettanto necessaria alla musica che alla medicina.

La sequenza centrale del *Simposio* inizia col famoso contributo del poeta comico Aristofane alla discussione su Eros, e prosegue con gli interventi del poeta tragico Agatone e del filosofo Socrate. Il mito di Eros narrato da Aristofane assume la forma di un racconto sull'origine dell'umanità; racconto che, per i suoi elementi di novità, si presenta come una versione debitamente riveduta e corretta di un mito della creazione secondo il quale all'unità originaria sarebbe seguita una separazione forzata. In origine c'erano tre specie di esseri umani, non solo il maschio e la femmina; del terzo s'è conservato solo il nome – androgino – che «suona vergogna». Questi esseri avevano forma sferica, con due facce, quattro braccia e quattro gambe, due sessi, ma una sola testa sui due volti e quattro orecchie.

> Camminavano anche ritti   ma quando si mettevano a correre, come i saltimbanchi fanno capriole levando in alto le gambe, cosí quelli veloci ruzzolavano poggiando su quei loro otto arti. Essendo dotati di grande forza, si comportavano male, giungendo ad attentare agli dèi. Allora Zeus concepí un piano. Li tagliò in metà. Ma cosí divise, le due metà andavano in cerca l'una dell'altra e si avviticchiavano, per cui morivano di fame e in generale di inazione, perché nulla volevano fare l'una staccata dall'altra[54]

[52] PLATONE, *Simposio*, 181b-d.
[53] *Ibid.*, 186d.
[54] *Ibid.*, 191b.

Figura 20. Tipologie diverse di contatto erotico da parte di uomini adulti con donne e con adolescenti (c. 510 a. C.).

Allora, per garantire la sopravvivenza degli uomini, Zeus portò sul davanti i loro genitali, che «fino ad allora avevano avuti nella parte esterna e cosí gli uomini generevano e riproducevano non fra di loro, ma in terra come le cicale». Con questa modifica anatomica, Zeus «rese possibile la fecondazione tra di essi, attraverso il sesso del maschio in quello della femmina». In questo modo, quando nell'avvinghiarsi s'incontravano maschio e femmina potevano generare e riprodurre la specie. Mentre se s'incontravano due maschi, questi «potevano almeno aver soddisfazione nell'accoppiamento» per poi ritornare ai propri impegni quotidiani. Secondo Aristofane, questa separazione spiega il desiderio di amarsi reciprocamente, e «Eros è connaturato negli esseri umani» e «restaura l'antico nostro essere perché tenta di fare di due una creatura sola e di risanare cosí la natura umana»[55]

Il mito narrato dal poeta comico pone le basi di un'ideologia romantica di Eros. Orientata dalla divinità e dalla biologia, la nostra ricerca di Eros può trovare soddisfazione unicamente nel riconoscimento istantaneo dell'altra «metà», senza la quale non saremo mai completi. Si tratta di una fantasia stupenda, dalla quale risulta difficile separarsi; tant'è che lo stesso avviene ancora oggigiorno. Un secondo elemento di questo racconto appare ancor piú vicino al dibattito attuale, e ha notevoli implicazioni di carattere politico e sociale. Il mito stabilisce infatti che l'orientamento sessuale dipende dalla natura e non dalla cultura. Geneticamente innate, le nostre preferenze di tipo etero od omosessuale sono parimenti distribuite e parimenti valide. Infine, nella prospettiva della nostra ricerca della parità tra i sessi, la figura dell'androgino evocata da Aristofane rappresenterebbe, a detta di alcuni interpreti contemporanei, un ideale unificato di umanità esente da divisione gerarchica tra i sessi.

Un esame piú attento di questo mito sembra però portare a conclusioni assai diverse. Ne emerge infatti che i discendenti dell'androgino originario, uomini o donne che siano, sono lussuriosi per natura, come mostra la loro incessante caccia dell'altro. Una sola frase riguarda le donne che amano altre donne; tutto il resto è dedicato alla superiore virtú della pederastia. «I migliori tra i fanciulli e i giovani ... dànno la caccia al maschio, e finché sono fanciulli ... amano gli uomini e godono a giacersi e ad abbracciarsi con gli uomini ... e sono i piú virili per natura ... e si comportano cosí per l'indole forte, generosa e virile, in quanto amano ciò che è loro simile». Secondo Aristofane, un'ulteriore prova della superiorità di questi fanciulli e giovani è data dal fatto che solo loro «riescono capaci nell'attività politica». Una volta adulti, inoltre, «amano i fanciulli, né l'indole loro

[55] *Ibid.*, 191b-d.

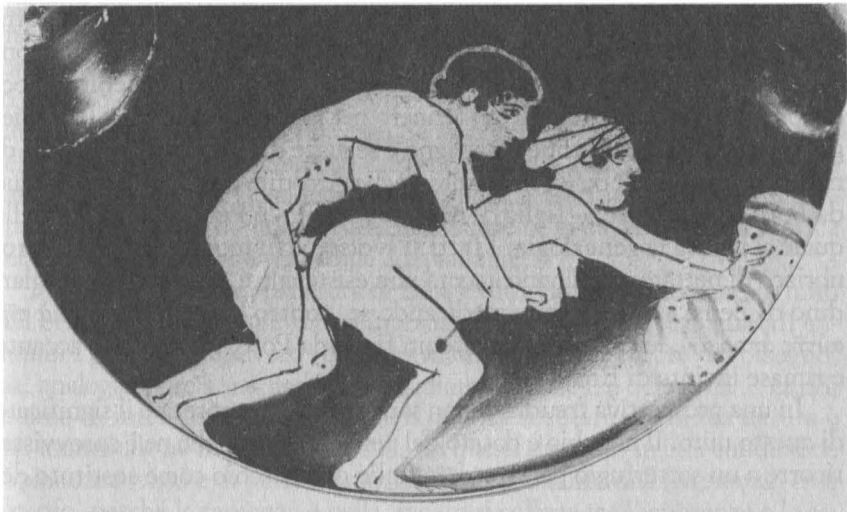



Figura 21.
Due posizioni di un rapporto eterosessuale (prima metà del v secolo a. C.).

propende alle nozze e alla procreazione, cui solo sono costretti dalle costumanze; altrimenti ben lieti sarebbero di vivere fra loro senza nozze»[56] Aristofane precisa che il suo mito si applica sia agli uomini sia alle donne, che possono essere felici «solo se conducono a perfezione Eros»[57], ma aggiunge anche che, «delle presenti possibilità», quella che piú si avvicina a questo ideale è «incontrare l'amato che ci è di indole affine», riproponendo l'amore omosessuale come culmine dell'erotismo.

Segue il discorso di Agatone, che fornisce un ritratto delicato e sensuale di Eros del tutto consono alle sue ben note maniere effeminate. Il suo Eros è il piú bello e anche il piú giovane degli dèi, come prova il fatto che «fugge» la vecchiaia e la bruttezza. Ma questo Eros è anche coraggioso e virile; dopo tutto Ares dovette soccombere al potere di Afrodite. Dotato delle quattro virtú cardinali – giustizia, temperenza, fortezza e sapienza –, è poeta al pari di Agatone, tanto che «rende poeti gli altri»[58] Oltre che poeta, «è artista eccellente ... in ogni arte delle Muse» e «favorisce gli incontri» festosi del tipo del banchetto cui Agatone e gli altri stanno partecipando. In definitiva: Eros è «prodigo di benevolenza, negatore di malevolenza; amabile, buono ... agognato dagli sventurati, conquistato dai fortunati; padre di eleganza, delizia, mollezza, simpatia, desiderio e passione»[59]

Viene infine il turno di Socrate, che riporta il discorso udito dalla dotta sacerdotessa Diotima, con una nuova versione dell'origine di Eros. Secondo questo mito, Eros non è figlio di Afrodite, ma venne concepito in occasione del banchetto che gli dèi tennero per la nascita della dea. Ciò spiega come mai Eros «divenne compagno e seguace di Afrodite ... e perché di natura è amante del bello, in quanto anche Afrodite è bella». Eros nacque da Poro (Espediente) – figlio di Meti (Sagacia) – e Penia (Povertà), della quale si ignora la genealogia. I fatti si svolsero nel modo seguente: Poro, ubriaco di nettare (ché il vino ancora non esisteva), si addormentò nel giardino di Zeus; «allora Penia, meditando se, contro le sue miserie (διὰ τὴν αὑτῆς ἀπορίαν), le riuscisse di avere un figlio da Poro, gli si sdraiò accanto e rimase incinta di Eros»[60].

In una prospettiva freudiana non sarà difficile interpretare il significato di questo mito. Il maschio è dotato del pene; la donna, che ne è sprovvista, ricorre a un sotterfugio per avere un figlio dal maschio come sostituto del

[56] *Ibid.*, 191e-192b.
[57] *Ibid.*, 193c.
[58] *Ibid.*, 196e.
[59] *Ibid.*, 197d.
[60] *Ibid.*, 203c.

pene mancante. Chi ha una certa dimestichezza col mito greco non avrà difficoltà a rintracciare nel racconto di Socrate un certo numero di elementi noti riadattati per l'occasione. Notiamo, intanto, che le qualità di Poro non sono originariamente maschili, in quanto gli derivano dalla madre Meti. Inoltre, quella che si potrebbe definire la discendenza per eccellenza di Meti è una femmina, Atena, che Zeus nella *Teogonia* genera dalla propria testa dopo aver inghiottito la gravida Meti. In questo modo, Zeus si appropria del principio dell'astuzia femminile e se ne garantisce il possesso contro qualsiasi maschio rivale; ne impedisce infatti la trasmissione da parte di Meti a un eventuale figlio (come decreta anche un oracolo), e la diffonde nel mondo per il tramite della figlia, che dipende completamente da lui ed è pertanto assai meno pericolosa. Il potere di Zeus si basa in discreta misura sulla capacità di conservare uno sguardo vigile, di superare gli altri in qualsiasi gioco d'astuzia, di mostrarsi piú abile ingannatore (vedi la vicenda di Prometeo). Ma la femmina è in tutto e per tutto inganno, specie quando si tratta di sesso, come ben sappiamo dall'episodio dell'inganno a Zeus dell'*Iliade*; tanto che si può dire che il fascino erotico femminile ha facilmente la meglio sull'astuzia maschile, anche e soprattutto nel caso di Zeus. La scelta del giardino di Zeus come sede dell'accoppiamento tra Poro e Penia sembra confermare l'analogia tra i due miti; ma occorre tener presente anche le differenze. Infatti, l'inganno di Era a Zeus si basava su una complessa strategia di seduzione erotica, e il sonno arriva solo *dopo* la consumazione dell'atto sessuale in quanto sua naturale conseguenza. Il mito narrato da Socrate si spinge oltre: sonno *senza* seduzione, sesso *senza* partecipazione attiva, consapevole. Se ne potrebbe dedurre l'impossibilità del desiderio sessuale prima dell'esistenza di Eros, benché Afrodite sia già nata. Ma sorvolando sulla questione ontologica, Socrate sterilizza l'accoppiamento tra Poro e Penia, probabibilmente in vista della teoria erotica della sublimazione che si accinge ad avanzare.

Piú significativo per la natura di Eros è tuttavia il fatto che questo mito dell'origine ne faccia una figura intermedia che combina le qualità di entrambi i genitori. È povero come sua madre che vive sempre nel bisogno, ma, analogamente a suo padre, «è insidiatore dei belli e dei nobili ... curiosissimo di intendere, intento tutta la vita a filosofare», e la sua natura è «né immortale né mortale», e oscilla tra questi due stati in una condizione di pienezza (vita) e di perdita (morte). Eros è amante della sapienza, cioè filosofo, perché la sapienza è bella, ma lui si colloca tra l'ignoranza e la sapienza. «Anche di questo la causa è nella sua nascita: è di padre sapiente e ingegnoso, ma la madre è incolta e sprovveduta»[61]

[61] *Ibid.*, 204b.

Il fatto che Diotima, per bocca di Socrate, confermi con questo mito di Eros la radicale inferiorità della donna non intacca la sua sapienza. Diotima deriva infatti la sua autorevolezza dal ruolo di sacerdotessa, e in quanto tale non ha alcuna particolare causa femminile da difendere, sicché può tranquillamente sostenere gli interessi maschili. Al pari di tutte le donne, ella è accreditata di una maggiore conoscenza del desiderio rispetto agli uomini. Dotata inoltre del prestigio della sua funzione sacra, è chiamata a istruire gli uomini sul modo di sfuggire all'influenza femminile (paradossalmente imitando, almeno in certa misura, i ruoli femminili nel sesso e nella procreazione) e, attraverso la sublimazione dell'amore pederastico, persino di generarsi. Dice Diotima: «Tutti gli uomini [anche vergini], o Socrate, sono pregni nel corpo e nell'anima», perché Eros desidera «procreare ... nel bello». La «riproduzione è il qualcosa di sempre nascente e immortale per quanto è possibile a un essere mortale», sicché, «se è vero che Eros ama possedere il bene per sempre, ne consegue, come necessario, che ama anche l'immortalità»[62].

Se il mito dell'origine di Eros era basato sull'invidia femminile della prestanza e della potenza maschile, non c'è dubbio che qui i ruoli sono rovesciati e sembrano indicare che il maschio invidia la femmina. Ma la simmetria non è perfetta. La femmina non riesce a colmare le sue «mancanze» e deve dipendere periodicamente dal maschio per essere riempita. Di contro, il maschio, appropriatosi delle funzioni della femmina, ne usa i modelli fondati sulla mancanza per soddisfare un sogno permanente dell'immaginario greco; sogno che gli promette l'immortalità a patto di liberarsi dal contingente legame femminile. Per essere realizzata, questa aspirazione richiede il passaggio da una forma bassa a una forma alta di Eros, dal materiale allo spirituale, dal corpo all'anima, e valorizza il desiderio erotico che rimane sostanzialmente in ambito maschile. Socrate, attraverso Platone, inaugura una nuova funzione di Eros. Rivede i protocolli della relazione pederastica tra chi ama (ἐραστής) e l'amato (ἐρώμενος) a favore di una maggiore reciprocità erotica[63] Ma per tutte queste innovazioni, le idee che propone, pur inserendosi nella «tradizionale» concezione greca dell'eros e del femminile, la trascendono. Il *Simposio*, interamente dedicato all'elogio di Eros, dimentica l'amaro ed esalta il dolce, e dota il desiderio di imperativo morale e di supreme gratificazioni. Passa dall'idea di un amante del bello a quella di un amante del bene e fa dell'amore una via attraverso la quale l'anima può raggiungere le mete piú elevate. In questo schema la

[62] *Ibid.*, 206c-207a.

[63] Sulle novità in tema di reciprocità erotica in Platone cfr. D. HALPERIN, *Why is Diotima a Woman?*, in HALPERIN, WINKLER e ZEITLIN (a cura di), *Before Sexuality* cit., pp. 257-308.

femmina, nella persona della sacerdotessa, è la «naturale» fonte di conoscenza di un desiderio erotico necessariamente connesso alla riproduzione e da lei trasferito all'uomo affinché se ne appropri. D'altra parte, se è vero che, nel mito narrato da Diotima, Eros è generato dall'inganno femminile e dal furto della sostanza maschile, è anche vero che, una volta che l'essenza di Penia (ovvero la mancanza e il bisogno) è inserita nel sé del maschio, questa diventa la via verso la trascendenza filosofica. Pur intenzionato a tesserne l'elogio, Socrate non rivendica per Eros né il merito di essere stato il primo degli dèi, né di essere il piú giovane; mentre la dipendenza di Eros da Afrodite si riduce alla semplice contingenza di essere stato concepito il giorno della sua nascita. A differenza della dea è un essere intermedio, né mortale né immortale. Rispetto all'eterno rinnovarsi del desiderio sessuale, Eros «imita» l'immortalità «imitando» da solo il continuo ciclo della nascita, della morte e della rinascita.

Il mito narrato da Socrate contribuisce a rendere ancora piú ambigua la sessualità nell'immaginario greco, che, come abbiamo potuto constatare, esita costantemente, ancorché in forme diverse, tra potere e limitazione, aspirazione e ripiegamento, pienezza e perdita, realtà e mito; in definitiva, tra mortalità e immortalità. Poiché Eros è sostanzialmente un attributo specifico del nostro essere creature, la nostra sottomissione ai bisogni fisici umani e agli impulsi che ci rendono simili agli animali, può venir utilizzato, come per esempio nel *Simposio* platonico, come strumento per superare questo stato di bisogno, attingere le vette del bene e negare il nostro stato di mortalità, che in definitiva è ciò che maggiormente temiamo. Con l'eccezione degli studiosi delle pratiche sociali dei Greci e dei teorici del desiderio omoerotico, c'è oggi la tendenza a estrapolare il messaggio idealizzante di Platone ignorando le implicazioni del quadro pederastico in cui si inserisce e la sua univoca concentrazione sulla soggettività maschile, sia in ambito erotico sia filosofico. Come ho già accennato, il *Simposio* si è recentemente rivelato di una certa utilità per chi, facendo leva sul prestigio di tale modello, se n'è servito a giustificazione e fondamento di un'ideologia romantica, di un ideale androgino, o di una ben definita identità sessuale. Ogni epoca è condizionata da prospettive che finiscono per determinarne le strategie interpretative orientandole a fini autogiustificativi.

I misteri dell'infatuazione sessuale continuano a sfuggire al rigore dell'indagine scientifica. Con tutte le nostre tecniche sofisticate in campo psicologico e biologico non abbiamo fatto molti progressi verso la comprensione del perché gli esseri umani s'innamorano, né di ciò che li spinge a perseguire l'oggetto del desiderio con tanta ostinazione e insistenza. Al pari dei Greci (o forse proprio a causa dei Greci), non sappiamo immaginare una forza superiore a quella della passione amorosa. Pur essendo un po' piú

consapevoli della complessità delle nostre motivazioni, continuiamo a sperimentare l'eros come mescolanza di piacere, timore e stupore. Sebbene si conferisca maggiore importanza alla soddisfazione erotica quale elemento essenziale della realizzazione personale, continuiamo a percepire il primo impatto dell'eros come qualcosa che sfugge al nostro controllo. Le divinità pagane sono tramontate; ma nel nostro mondo attuale, desacralizzato e privatizzato, Eros, in quanto forza del desiderio imperitura e irresistibile, continua ad essere piú o meno lo stesso dio di sempre.

Per la traduzione italiana dei testi greci citati ci siamo avvalsi di: ESIODO, *I poemi*, traduzione di E. Romagnoli, Bologna 1951 (per *Le opere e i giorni*); OMERO, *I Poemi*, traduzione di E. Romagnoli, Bologna 1963 (per l'*Inno ad Afrodite*); ID., *Odissea*, traduzione di R. Calzecchi Onesti, Torino 1963; ID., *Iliade*, traduzione di R. Calzecchi Onesti, Torino 1991; EURIPIDE, *Tragedie*, traduzione di O. Musso, Torino 1980 (per l'*Ippolito*); PLATONE, *Opere complete*, Roma-Bari 1982 (per il *Simposio*, traduzione di P. Pucci). Piccoli cambiamenti sono stati apportati per rispettare la versione inglese del testo classico proposta dall'autrice. [*N. d. T.*]

MARIO VEGETTI

L'io, l'anima, il soggetto

I.

UN PROBLEMA ILLUSTRE: CONTINUITÀ E DISCONTINUITÀ.

1. *I piedi di Agamennone.*

Il nodo dei problemi relativi alla concezione greca della soggettività, e alla sua collocazione in rapporto a quelle moderne, non può venire affrontato per cosí dire in presa diretta, senza qualche considerazione preliminare che individui le coordinate del percorso d'indagine. Non può, da un lato, perché quei problemi sono gravati da una tradizione di pensiero cosí illustre da farli risultare pre-giudicati, per non dire addirittura occultati dalla stratificazione del dibattito; lo sforzo di un «nuovo inizio», di un approccio almeno in parte impregiudicato, presume dunque una ricognizione di quella tradizione e dei suoi esiti acquisiti. Non può, d'altro lato, perché i concetti in gioco non sono tali da venir trattati (se non si vuole cadere in un eccesso di *naïveté*) come se i loro contenuti fossero stabili, univoci e trasparenti.

Cominciamo dunque da questo secondo aspetto. È forse il caso di insistere, in primo luogo, sul fatto che «io», «anima», «soggetto» (come le nozioni apparentate di individuo e persona), non sono cose o patrimoni che si possano possedere o non possedere, oppure isole che si possano «scoprire»: una precisazione che potrebbe apparire superflua, se non accadesse cosí spesso di leggere espressioni come «i Greci avevano, o non avevano», oppure «hanno scoperto, non hanno scoperto» concetti di questo tipo. Si tratta piuttosto, evidentemente, di forme di organizzazione dell'esperienza e della consapevolezza dei rapporti fra uomo e uomo e fra uomo e mondo. Per restare nel linguaggio della scoperta, si può «scoprire» l'America, ma non l'equatore o il meridiano di Greenwich – ed è precisamente a questo secondo ordine di funzioni che i nostri concetti appartengono. Si tratterà dunque di analizzare le articolazioni, le variazioni, le funzioni intellettuali e sociali di queste forme di organizzazione, piuttosto che pretendere di rilevarne la presenza o l'assenza, il possesso o la privazione. Altrimenti, sono inevitabili effetti un po' comici, del tipo di quelli che Platone attribuiva al povero Agamennone, il quale – prima che Palamede in-

ventasse i numeri sotto le mura di Troia – «non sapeva neppure quanti piedi aveva»[1] Vivendo prima della «scoperta dell'io», lo stesso Agamennone non avrebbe dunque né potuto parlare in prima persona, né distinguere il proprio spazio corporeo dall'ambiente circostante, né avere memoria della continuità della propria esistenza[2] – trovandosi dunque col mondo in una situazione fusionale simile al rapporto che a quanto sembra l'embrione intrattiene con il corpo materno.

Del resto, va ancora rilevato che nozioni come «io», «anima», «soggetto», pur appartenendo senza dubbio alla stessa famiglia concettuale e rinviando alla stessa sfera di esperienza – quella radicata nell'esistenza individuale –, non possono venir pensate come complementari o tali da formare una sequenza lineare. Per esempio, è certamente vero che il logoramento moderno della nozione di anima ha influito sull'indebolimento delle concezioni della soggettività; per contro, tuttavia, la cultura greca ci dimostra – come vedremo – che un pensiero forte dell'anima non solo non comporta necessariamente un rafforzamento dell'io, ma può per contro determinarne l'irrilevanza.

Vernant ha di recente proposto una scansione piú soddisfacente di livelli, che va dalla concretezza dell'individuo, come membro singolare di un gruppo sociale, al «soggetto», che comporta un'intenzionale autodefinizione dell'individuo, fino all'«io», o «persona», che implica un riferimento costitutivo all'interiorità, luogo della coscienza dell'unicità e originalità di sé[3] Classificazione piú soddisfacente, si è detto: a patto di non considerarla come una sequenza necessaria e in qualche modo «naturale», giacché essa dipende invece interamente da un punto di vista retrospettivo, che rilegge l'esperienza culturale greca della soggettività a partire da un'idea di sviluppo che è tutta moderna.

È allora il caso di indicare con chiarezza quali sono i punti di riferimento in certa misura obbligati per istituire – a un primo e piú tradizionale livello – un confronto tra le forme antiche e quelle moderne di organizzazione della soggettività, e per discuterne continuità e discontinuità. Proporrei di identificarli, schematicamente, nel rapporto agostiniano fra interiorità

[1] PLATONE, *Repubblica*, 7.522d.

[2] Si tratta delle condizioni di identità personale e di individuazione discusse da B. WILLIAMS, *Problemi dell'io*, trad. it. Milano 1990, pp. 5 sgg. Il problema (morale, sociale e ontologico) dell'individuazione è naturalmente ben distinto da quello della soggettività, e non verrà se non marginalmente discusso in questo saggio. Per considerazioni recenti su questi problemi cfr. comunque C. TULLIO ALTAN, *Soggetto, simbolo e valore*, Milano 1992, pp. 34 sgg., e le importanti analisi di C. TAYLOR, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, trad. it. Milano 1993 (specialmente pp. 149 sgg., 273 sgg.).

[3] J.-P. VERNANT, *L'individu, la mort, l'amour*, Paris 1989 (si veda il saggio *L'individu dans la cité*, pp. 211-32, specialmente pp. 215-16).

individuale e divinità cristiana; nel «cogito» cartesiano; nella soggettività trascendentale di Kant: altrettante soglie, mi pare, capaci di segnare con chiarezza la separazione e la differenza fra l'antico pre-cristiano e il mondo della soggettività moderna.

2. *Hegel e i suoi critici.*

Saldamente installato in questa tradizione di pensiero (che anzi egli riteneva di aver portato a compimento), Hegel non era, come è noto, disposto a riconoscere ai Greci un ruolo particolare nella formazione della figura occidentale della soggettività. L'esperienza intellettuale greca era per lui segnata piuttosto da un carattere strutturalmente naturalistico e oggettivistico. Sul piano etico e psicologico, l'essenziale di quell'esperienza stava piuttosto nella «compatta fiducia», nell'«unità immediata» che legavano l'individuo alla comunità, alla «sostanza etica» del popolo e della patria. Secondo Hegel, i primi passi compiuti verso la formazione di una soggettività contrapposta al mondo ma non ancora fondata sull'interiorità costituirono dunque la «rovina», il principio della fine dell'essenza della grecità: solo in questo senso, solo attraverso l'apertura di una crisi e di un vuoto, gli episodi antichi della «coscienza infelice» possono preludere alla soggettività moderna.

Secondo Hegel, questa sarà l'opera precipua dei «barbari del nord, perché soltanto l'interiorità (*Insichseyn*) nordica è il principio immediato di questa nuova coscienza dell'universo»: «lo spirito universale aveva assegnato alle nazioni germaniche il compito di portare un embrione a figura d'uomo pensante», di «trovare la forma, il principio dell'autocoscienza»[4] Un secolo dopo, e dalla stessa cattedra berlinese, Jaeger avrebbe nella sostanza riconfermato l'interpretazione hegeliana. L'originalità della παιδεία greca non sta nella «scoperta dell'Io soggettivo», bensí nell'«imprimere al singolo la forma della comunità»[5] Ma l'hegelismo di Jaeger non è dialettico: i Greci non costituiscono in questo modo una tappa necessaria ma limitata della storia dello spirito, bensí un compimento assoluto (che tra l'altro non li oppone al mondo cristiano ma ne fa il fondamento). In questo modo, la *Staatsethik* greca diventa un modello perpetuo di «sanità morale e di armonia della *Volksgemeinschaft*»[6]

[4] Le citazioni di Hegel sono dalla *Fenomenologia dello spirito*, sez. C V B, CAA V B, e soprattutto dalle *Lezioni sulla storia della filosofia*, trad. it. (1934) Firenze 1967, III, pp. 113-14.

[5] W. JAEGER, *Paideia* (1936²), trad. it. Firenze 1959², I, pp. 15-16.

[6] ID., *Die griechische Staatsethik im Zeitalter des Plato* (1924) in *Humanistische Reden und Vorträge*, Berlin 1960, pp. 87-102 (citazione a p. 102). È appena il caso di segnalare che termini

Dopo Jaeger, il Novecento ha conosciuto vari tentativi di articolare o adddirittura di capovolgere tanto lo schema hegeliano di filosofia della storia quanto la sua valorizzazione terzo-umanistica. Bruno Snell – cui pure si devono pagine memorabili sulla frammentazione e l'assenza di centro della soggettività psico-fisica in Omero – individuava nella lirica arcaica «il primo rivelarsi dell'individualità», e nella tragedia di Eschilo addirittura la comparsa dell'individuo come agente libero e responsabile[7] Su una linea non dissimile si sarebbe piú tardi mosso Adkins[8]. Ma lo sforzo piú sistematico di confutazione del punto di vista hegeliano è stato senza dubbio quello compiuto da Rodolfo Mondolfo[9], che ha tentato di mostrare come la figura del soggetto abbia giocato nella cultura greca un ruolo centrale tanto in ambito gnoseologico quanto in campo etico e sociale. Le serrate analisi di Mondolfo hanno senza dubbio contribuito a rendere piú articolata, sfumata, per cosí dire chiaroscurale la valutazione d'insieme del problema; esse si sottraggono tuttavia difficilmente all'impressione che si tratti ancora una volta di una ricerca volta alla costruzione di tavole di presenza/assenza, possesso/privazione, legate a un'idea fissa e destorificata, oggettuale, della soggettività e dei concetti che le sono connessi. Da questo

come *Volksgemeinschaft* avrebbero giocato un ruolo di rilievo nella ideologia nazionalsocialista. Su Jaeger si vedano i saggi di M. VEGETTI, *L'Aristotele redento di W. Jaeger*, e di D. LANZA, *W. Jaeger tra protestantesimo e cattolicesimo*, in «Il Pensiero», I-III (1972), rispettivamente pp. 7 sgg. e pp. 51 sgg. (per la continuità Greci-cristiani pp. 80 sgg). Sulla linea di Jaeger si muoveva J. Stenzel, che contrapponeva i Greci, e Platone in particolare, all'eccesso di soggettivismo dell'epoca moderna, hegelianamente iniziato con il cristianesimo e culminato, secondo Stenzel, nello Heidegger di *Sein und Zeit*. Scrive Stenzel: «Per eccesso di cattiva soggettività noi vagheggiamo il ritorno alla sostanziale comunità di Platone», alla «individuell charakterisierte Gemeinschaft der Nation»: cfr. J. STENZEL, *Hegels Auffassung der griechischen Philosophie*, in ID., *Kleine Schriften zur griechischen Philosophie*, Darmstadt 1966, p. 317. Queste posizioni venivano sviluppate da Stenzel nel suo *Platone educatore* (1928), trad. it. Bari 1966. Su Stenzel si veda F. FRANCO REPELLINI, *Note sul Platonbild del terzo umanesimo*, in «Il Pensiero», I-III (1972), pp. 91 sgg.

[7] Si vedano rispettivamente i saggi *L'uomo nella concezione di Omero* e *Il primo rivelarsi dell'individualità nella lirica greca arcaica*, in B. SNELL, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, trad. it. Torino 1963, pp. 19 sgg. e 88 sgg. In questo secondo scritto Snell reagiva alle note posizioni dell'*Estetica* di Hegel, antedatando ai Greci quel senso dell'individualità che secondo Hegel compare solo nell'arte romantica. Sul problema della responsabilità nella tragedia risponde a Snell (con qualche esagerazione in senso opposto) J.-P. VERNANT, *Ebauches de la volonté en Grèce ancienne*, in J.-P. VERNANT e P. VIDAL NAQUET, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris 1971 (trad. it. Torino 1976), pp. 41-74. Sul rapporto fra Snell e Hegel si veda D. LANZA, *Bruno Snell: Filologia e storia dello spirito*, in «Rivista critica di storia della filosofia», IV (1970), pp. 429-48.

[8] A. W. H. ADKINS, *From the Many to the One*, London 1970.

[9] R. MONDOLFO, *La comprensione del soggetto umano nella antichità classica*, trad. it. Firenze 1958. Su Mondolfo si vedano i saggi raccolti in *Pensiero antico e pensiero moderno in Rodolfo Mondolfo*, Bologna 1979, e soprattutto G. CAMBIANO, *Il ritorno degli antichi*, Roma-Bari 1988, pp. 97 sgg.

punto di vista, appaiono una volta di piú giustificate le riserve recentemente espresse da Vernant. Piú persuasive risultano allora le analisi dell'ultimo Foucault[10], che vertono sulle strategie individuali e sociali della costruzione della soggettività, concepita non come un dato ma come una posta in palio nel gioco dei poteri su di sé e sugli altri; anche qui, tuttavia, la forma finale della soggettività, cui queste strategie si vengono approssimando pur nelle specifiche differenze, continua a venir concepita, hegelianamente, come quella cristiano-moderna.

Nel tematizzare nuovamente questo ordine di problemi, in vista della domanda relativa alla continuità o discontinuità fra antico e moderno, non si potrà qui che ripartire dalla topica stabilita dalla tradizione interpretativa, e imposta dai punti di riferimento che sono stati indicati. Quello agostiniano comporta dunque una riflessione sulle figure della soggettività in ambito teologico e psicologico; quelli cartesiano, kantiano e hegeliano in ambito etico-politico e gnoseologico.

Ma non è detto che questo percorso canonico, suggerito da punti di vista antitetici tanto da Hegel e Jaeger quanto da Mondolfo e Foucault, sia l'unico possibile né il piú produttivo. Nella seconda parte di questo saggio esploreremo percorsi alternativi, che sono debitori piú alle indicazioni metodiche generali di Michel Foucault che alle impostazioni storiografiche da lui esperite in questo ambito di ricerca. A grandi linee, si tratterà in primo luogo di escludere una continuità diretta fra Greci e noi, antico e moderno, cercando tuttavia le modalità specifiche di questa discontinuità senza addebitare ai Greci forme di assurdo primitivismo che deriverebbero dal negar loro la forma moderna della soggettività e *perciò* qualsiasi forma di soggettività. In secondo luogo, occorrerà interrogarsi sulle forme specifiche della soggettività progressivamente elaborate nell'ambito dell'esperienza culturale greca, e di chiedersi se esse siano senza rapporti (magari piú sotterranei di quelli esclusi da Hegel) con la tradizione del moderno.

[10] M. FOUCAULT, *L'uso dei piaceri*, trad. it. Milano 1984, e ID., *La cura di sé*, trad. it. Milano 1985. È interessante notare che nella partizione di queste due opere Foucault rispetta in qualche modo lo schema hegeliano (e poi anche nietzscheano) delle posizioni signore/servo: la prima, dedicata all'età classica, descrive l'autoformazione del «signore»; la seconda, centrata sull'epoca ellenistico-romana, è piú attenta ai processi di assoggettamento-soggettivazione. Su queste opere di Foucault cfr. M. VEGETTI, *Foucault e gli antichi*, in P. A. ROVATTI (a cura di), *Effetto Foucault*, Milano 1986, pp. 39 sgg., e CAMBIANO, *Il ritorno degli antichi* cit., pp. 127 sgg. Sulla genealogia della soggettività che ha inizio con l'*Alcibiade primo* di Platone e continua nella cultura stoica (l'*epimeleia* di sé), si veda ora in particolare M. FOUCAULT, *Tecnologie del sé*, trad. it. Torino 1992, pp. 15-37.

II.

IL PROBLEMA RIVISITATO.

1. *Una teologia senza «io».*

In ambito teologico, è necessario un riferimento comparativo. I Greci non hanno mai concepito una divinità capace, come quella mosaica, di autonominarsi «Io sono». Nel celebre luogo di *Esodo* 3.14, alla domanda di Mosè circa il proprio nome, questa divinità risponde «Ehjeh asher ehjeh», che vale letteralmente «Io sono "io sono "», e aggiunge che Mosè dovrà riferire agli Ebrei che è «Io sono» a inviarlo presso di loro. In questa straordinaria forma di autosoggettivazione del divino, il soggetto dell'enunciazione è identico a quello dell'enunciato. La stessa lingua greca è nell'impossibilità di rendere fedelmente il detto divino (cui è piú fedele il latino della Vulgata, che traduce «ego sum "qui sum"» – ma il neoplatonico Agostino avrà invece «"Qui est" misit me ad vos»). La traduzione dei Settanta, nel III secolo a. C., rende infatti con la forma participiale maschile «ἐγώ εἰμι ὁ ὤν». E questa forma è già disponibile, per cosí dire predisposta, alla sua trasformazione nel neutro τὸ ὄν, che accadrà in Filone sotto l'influsso della tradizione greca da Parmenide a Platone, di cui diremo piú oltre: ma un dio che dice di sé «io sono l'ente, o l'essere», non ha piú nulla a che fare con la soggettività forte della rivelazione mosaica. Secondo l'interpretazione di Beierwaltes[11] questa significa infatti «io esisto al modo di colui che è presente», e comporta quindi «non tanto la definizione di un'essenza quanto una dichiarazione avente per oggetto la storia». Al primo nome «Io sono», segue infatti nel testo biblico quello che Agostino chiamerà il «nome temporale»: Jahve, il dio di Abramo, Isacco e Giacobbe. E questo nuovo nome implica immediatamente la dimensione dell'azione e della promessa di salvezza, che inaugura una storia orientata, direzionale, e doppiamente soggettivata, dal lato della divinità «che si mette all'opera» e da quello del popolo che con essa stipula il suo patto destinale.

Nulla di tutto questo, si diceva, è presente nella tradizione culturale greca. Non lo è naturalmente nel politeismo narrativo e figurativo dei miti e dei riti. Ma non lo è neppure nell'unica scena forte – e fondante – di ri-

[11] Cfr. W. BEIERWALTES, *Platonismo e idealismo*, trad. it. Bologna 1987 (parte I: *Deus est esse, esse est deus*). Mi riferisco anche al testo (inedito) della conferenza di P. RICOEUR, *D'un testament à l'autre: essai d'herméneutique biblique*, Università Lateranense, Roma, 10 gennaio 1991.

velazione che quella cultura ci abbia trasmesso. In questo atto inaugurale della filosofia greca, una dea, che è insieme Giustizia e Verità, consegna all'iniziato Parmenide l'enigmatico annuncio «che è, ὅπως/ὡς ἐστι» (DK B 2.3, B 8.2; è interessante confrontarne la traduzione in Diels-Kranz, «dass IST ist», con il detto biblico dell'*Esodo* di cui si è discusso). In questa forma della rivelazione, non solo il soggetto dell'enunciazione, la dea, è diverso da quello dell'enunciato [12]; ma il secondo è per il momento taciuto, quasi a segnare drammaticamente una cesura e una sospensione – il momento in cui ci si prepara a sostituire il nome tradizionale della divinità, con il nuovo e neutro oggetto del pensiero teorico. Questo secondo soggetto è infatti solo successivamente dichiarato, e appare derivare analiticamente dal puro predicato di esistenza che formava il nucleo della rivelazione. Si tratta del participio neutro τὸ ἐόν (B 4.2), grazie al quale la rivelazione può venire compiutamente trasformata nell'enunciato proto-tautologico della teoria «l'essere è», del tutto neutralizzato e desoggettivizzato, e per giunta dotato di una sua necessità interna che rende di qui in poi inutile la rivelazione stessa come fonte di autorità (del resto, un altro dei nomi della dea era appunto Ἀνάγκη, la necessità, che può ora benissimo riassorbire e sostituire quelli di Giustizia e Verità).

L'anonimia del participio neutro τὸ ἐόν, assunto come soggetto di ἐστί derivato analiticamente dalla pura esistenza, sostituisce dunque, e cancella, tanto il pronome soggettivo *io* quanto il nome proprio del dio. Quello che qui si origina non è dunque certo una teologia soggettivata e personalistica, ma una ontologia, o meglio, per dirla con Heidegger, una ontoteologia. Ancor meno si genera, naturalmente, una storia direzionale di azione, promessa e salvazione; bensí, semmai, una linea di sviluppo della teoria, intesa a espandere la tautologia originaria in un compiuto sistema del pensiero.

Molti secoli piú tardi, Plutarco avrebbe illustrato, in una sua versione drammatizzata, l'evento intellettuale prodottosi con la rivelazione concessa a Parmenide. Nel suo *De E ap. Delphos*, egli si interroga sul significato della enigmatica *E* inscritta un tempo sul frontone del tempio di Apollo a Delfi. Questa lettera non può che essere, secondo Plutarco, l'iniziale di εἶ, «tu sei»; l'unico adeguato saluto che va rivolto al dio consiste in una predicazione di esistenza (392a), giacché «il dio è», ed «è uno» (oppure «è l'Uno», visto che Plutarco sostituisce il maschile εἷς di 393a con il neutro ἕν di 393b, piú consono alla tradizione parmenideo-platonica alla quale

[12] Per questa considerazione cfr. J. KRISTEVA, *La funzione predicativa e il soggetto parlante*, in *Lingua discorso società*, trad. it. Parma 1979, pp. 223 sgg., specialmente p. 234. Per tutta l'analisi che segue, cfr. M. VEGETTI, *Il coltello e lo stilo*, Milano 1987², pp. 61 sgg.

egli appartiene). Si comprende ora perché Filone, nel suo sforzo di tradurre la tradizione biblica nel linguaggio della filosofia greca, abbia assegnato al detto divino di *Esodo* 3.14 la forma del participio neutro, riportandolo cosí nell'alveo onto-teologico familiare a quella filosofia.

Se è vero che concezioni della divinità e pensiero teologico rappresentano per certi aspetti la formazione proiettiva di una cultura[13], e soprattutto se è vero che essi costituiscono fattori potenti di autoconfigurazione culturale, non c'è dubbio che l'esperienza greca della soggettività sia stata profondamente marcata dalla situazione che abbiamo discusso. Da un lato, le divinità del politeismo mitico con la loro vocazione tutta esternalizzata alla potenza, all'efficacia, all'onore; dall'altro, una onto-teologia che sostituisce l'essere dell'ente al soggetto divino. Tutto questo preme nella direzione del mondo, dell'oggetto, nella direzione cioè opposta a quella dell'interiorizzazione del soggetto e dell'io. Secondo Vernant, dunque, la coscienza greca è sempre «accrochée à l'extérieur»; nella formula di Groethuysen, «la conscience de soi est l'appréhension en soi d'un *il*, pas encore d'un *je*»[14] (dove *il* dev'essere inteso insieme come un «egli» – il mondo dell'interazione sociale – e un «esso», il mondo-oggetto dell'ontologia).

Il percorso teologico verso la soggettivazione appare dunque sbarrato per l'esperienza culturale greca; non è forse lontana dal vero la tesi tradizionale, che lo assegna piuttosto a quella giudaico-cristiana.

2. *L'anima non è il soggetto.*

Altrettanto impervio, da questo punto di vista, appare il transito attraverso il pensiero dell'anima, che pure gioca un ruolo centrale nella consapevolezza intellettuale dei Greci.

Si possono qui indicare alcuni momenti centrali nella storia del pensiero dell'anima[15] Il primo è naturalmente quello omerico: qui, come è noto, essa costituisce soltanto una forza o soffio vitale, che acquisisce autonomia solo quando si separa dal corpo abbandonando il cadavere al momento della morte («E l'anima, come un sogno fuggendone, vaga volando»)[16] L'anima sopravvive al corpo nell'Ade, ma solo nella forma debole

[13] Rinvio in proposito alle ben note analisi di SNELL, *La cultura* cit., pp. 48 sgg. Cfr. anche M. VEGETTI, *L'uomo e gli dèi*, in J.-P. VERNANT (a cura di), *L'uomo greco*, Roma-Bari 1991, pp. 257 sgg.

[14] Le citazioni sono da ID., *L'individu* cit., pp. 226-27.

[15] Per Omero, cfr. ancora SNELL, *La cultura* cit., pp. 29 sgg. Per gli sviluppi posteriori, si veda M. VEGETTI, *Anima e corpo*, in ID. (a cura di), *Il sapere degli antichi*, Torino 1992², pp. 201 sgg.; ID., *L'etica degli antichi*, Roma-Bari 1990², pp. 73 sgg. (con bibliografia).

[16] *Odissea*, 11.222.

di un doppio fantasmatico del vivente, priva di qualsiasi configurazione autonoma: «C'è dunque, anche nella dimora dell'Ade, l'anima, un fantasma (εἴδωλον), ma dentro non c'è piú la mente (φρένες)»[17] E quest'idea dell'anima come semplice forza vitale dell'organismo era destinata a restare dominante non solo nella cultura diffusa dei Greci, ma anche nelle sue forme scientifiche egemoni fino al v secolo, come ad esempio nella medicina ippocratica.

A una concezione dell'anima cosí debole da risultare irrilevante ai fini del problema della soggettivazione, se n'era venuta contrapponendo una assai forte, elaborata inizialmente nell'ambito di sette filosofico-religiose marginali, come quelle orfico-pitagoriche, ma destinata in seguito a confluire nella sintesi platonica e a derivarne un duraturo prestigio. Questa seconda concezione – che ci è nota attraverso testimonianze pitagoriche, testi orfici e soprattutto il poema di Empedocle – vede nella ψυχή connessa al corpo vivente il segno e la traccia di un δαίμων di origine divina decaduto e condannato all'incarnazione o per un destino ciclico o per una qualche colpa commessa nel tempo delle origini. In ogni caso la vicenda del δαίμων, che è immortale, non coincide affatto con quella dell'io psico-somatico. Giunto alla vita corporea dalla sfera divina, esso attraversa – secondo la dottrina della metensomatosi – una pluralità di esistenze terrene, come condanna del fato ed espiazione delle colpe, fino a ricongiungersi a quella sfera dopo aver compiuto il tempo prescritto. «Se qualcuno per odio abbia commesso una colpa ... | fra i demoni che hanno avuto in sorte vita longeva, | tre volte diecimila stagioni vada errando lontano dai beati | nascendo sotto ogni forma di creatura mortale nel corso del tempo | mutando i penosi sentieri della vita ...», scrive Empedocle[18] L'anima-demone può usare l'esistenza individuale come strumento di espiazione e di ascesi per uscire dal ciclo doloroso delle reincarnazioni, e in tal modo essa conferisce un senso morale e religioso a questa esistenza. In nessun modo però essa coincide con la dimensione individuale e soggettiva delle singole esistenze, costituendo a sua volta l'unica vera forma di soggettività, in quanto divina e immortale («perché un tempo fui fanciullo e fanciulla, | arbusto e uccello e muto pesce del mare», scrive ancora Empedocle)[19]

È chiaro come questo pensiero forte dell'anima, come entità meta-individuale, non identificabile in alcun modo nell'unità psico-somatica, agisca in senso esattamente antitetico a quello di una soggettivazione centrata sull'interiorità personale. La stessa elaborazione di questo pensiero,

[17] *Iliade*, 23.103 sg.
[18] DK B 115.
[19] DK B 119.

reperibile nel *Fedone* platonico, riconosce la funzione della vita individuale rispetto all'anima come «una cura della morte»[20], concepita come «scioglimento e separazione dell'anima dal corpo», grazie ai quali la prima potrà finalmente riconquistare la purezza perduta[21] Si tratta senza dubbio di una versione «moralizzata» del pensiero dell'anima-demone e del suo ciclo fatale di reincarnazioni, ma non ne muta l'effetto di un drastico indebolimento della soggettività esistenziale in rapporto a un elemento divino e super-individuale qual è l'anima.

Un terzo, e decisivo, momento del percorso greco dell'anima è quello propriamente platonico, che ha il suo testo teorico centrale nel quarto libro della *Repubblica*[22] Qui l'eredità orfico-pitagorica appare superata, o almeno marginalizzata, rispetto a un pensiero dell'anima piú direttamente riferito al contesto etico-politico dell'esistenza.

Al pari della *polis*, l'anima è scissa e conflittuale: non piú un demone divino monoliticamente contrapposto al corpo, ma il teatro di rapporti di forza, di scontri per il potere, di un equilibrio possibile. Le polarità attorno a cui si distribuisce il funzionamento dell'apparato psichico platonico sono tre. La prima è quella razionale (λογιστικόν), la quale ha come funzione specifica la conoscenza teorica ed etica insieme; da questa conoscenza essa trae la sua capacità di universalizzazione, cioè di comprendere ciò che è giovevole non soltanto a sé ma all'intero complesso psico-somatico, onde essa deriva il suo diritto e il suo dovere al governo[23] La polarità razionale dell'anima non ha nulla di specificamente individuale e soggettivo, giacché la ragione, cosí come le forme e gli oggetti della conoscenza, sono universalmente uguali e omogenei per tutti gli uomini.

La seconda polarità, passionale ed emotiva (θυμοειδές), appartiene alla sfera irrazionale dell'anima, e ne designa la reattività verso le tensioni dell'interazione sociale: i suoi desideri consistono nel dominio, nella gloria, nella vendetta per le offese ricevute. Di nobile ascendenza «omerica», questa funzione dell'anima, ancorché irrazionale, può, se opportunamente plasmata dall'educazione, mettere le sue energie guerriere al servizio della ragione, in un'alleanza capace di garantire il buon governo dell'anima[24]. La coloritura omerica e il carattere sociale delle passioni violente inscritte nello θυμός bastano a escluderne qualsiasi significativo rapporto con la dimensione dell'interiorità soggettiva.

[20] PLATONE, *Fedone*, 80e sg.
[21] *Ibid.*, 67a-d.
[22] Per l'analisi qui svolta, cfr. VEGETTI, *L'etica* cit., pp. 113 sgg.
[23] PLATONE, *Repubblica*, 4.442c sgg.
[24] *Ibid.*, 4.439e-441a.

La terza polarità psichica – quella dell'ἐπιθυμητικόν – si situa invece nell'interfaccia tra anima e corporeità, le cui pulsioni e i cui desideri, tanto erotici quanto alimentari, essa traduce e rappresenta nella sfera dello psichico. Per il suo radicamento nella corporeità, questa parte dell'anima è irriducibilmente irrazionale, le sue bramosie sempre inappagate sono un perpetuo rischio di στάσις nell'anima; è necessario perciò che sotto la pressione congiunta delle altre due parti essa sviluppi almeno una capacità di autocontrollo (σωφροσύνη) che comporti l'accettazione della guida razionale. Del resto, c'è qui – e soprattutto nel desiderio erotico – una fonte inesauribile di energie psichiche, che possono e devono venir messe al servizio della razionalità mediante adeguati dispositivi di sublimazione[25] Anche la sfera dei desideri, che pure sono «privati» in quanto irrazionali e asociali, non ha tuttavia nulla di individuale, perché la corporeità onde essi si originano è del tutto trans-individuale.

L'anima platonica, nella sua struttura scissa e conflittuale, non ha dunque alcun rapporto con la singolarità e l'interiorità della «persona». Nel libro nono della *Repubblica*, essa può venire metaforizzata come un recinto in cui coesistono, e si affrontano, un uomo – il principio razionale, in cui consiste il «vero io» ma solo in virtú delle sue capacità di universalizzazione –, un leone – il principio emotivo dello θυμός – e un mostro policefalo – l'universo confuso e violento dei desideri[26] Se ci può essere qualcosa di specificamente individuale, è semmai il peculiare rapporto di forza che in ciascuno si realizza fra queste tre polarità conflittuali; ma «l'uomo della ragione», «l'uomo della passione», «l'uomo dei desideri» che Platone descrive nei libri ottavo e nono della *Repubblica* sono piuttosto figure di una fenomenologia etico-politica che ritratti di psicologie individuali.

Certo, esiste in Platone un dispositivo mitologico di premi e punizioni che spettano all'anima immortale nell'aldilà in ragione della vita condotta in questa terra; ed esiste una «scelta di vita» che le anime compiono prima di affrontare una nuova reincarnazione[27] Tutto questo avrebbe avuto un duraturo successo anche nella tradizione cristiana, che non contempla tuttavia un ritorno dell'anima nel mondo. Si tratta naturalmente, in Platone, di una versione moralizzante del pensiero dell'anima-demone; c'è comunque anche qui un forte elemento di de-soggettivazione, perché l'anima, prima di reincarnarsi, è obbligata all'oblio delle precedenti esistenze, tanto terrene quanto oltremondane (un espediente necessario a spiegare come

[25] *Ibid.*, 4.439d, 4.485d.
[26] *Ibid.*, 9.588c-589b.
[27] *Ibid.*, 10.615a-617e.

mai le anime continuino a scegliere vite malvage nonostante le tremende punizioni con cui sono destinate a scontarle).

A parte questa diversione mitico-retorica, non c'è dubbio che l'immagine platonica di un'anima scissa e conflittuale (anche se ormai sganciata dal contesto politico in cui si era originata) abbia esercitato una profonda influenza su un grande pensiero contemporaneo come quello di Sigmund Freud[28] Ma con Freud siamo non piú nell'ambito della costruzione moderna della soggettività, bensí sulla soglia della sua crisi.

La teoria dell'anima dell'ultimo grande erede antico del platonismo, Plotino, è ancor piú lontana da una concezione interiorizzata e individuale della soggettività. Per Plotino l'anima è una vera e propria struttura metafisica, che si estende su un arco i cui limiti consistono, verso l'alto, nella sfera immutabile dell'anima a contatto con il pensiero e tramite esso con l'uno, e, verso il basso, nella corporeità caduca e mortale. In noi coesistono ancora una volta «tre uomini»: quello radicato nella parte non discesa dell'anima, quello intermedio, al crocevia fra anima e corpo, e quello sensibile, del tutto immerso nella corporeità. Nell'uomo intermedio consiste il luogo della nostra consapevolezza, dell'io empirico[29]; ma «il vero uomo», o anche «l'uomo interiore»[30], risiede nella parte superiore dell'anima, di cui possiamo anche paradossalmente non esser consapevoli, per via dell'oblio indotto dalla discesa nella corporeità e nella sensibilità. Si può tornare – mediante una opportuna pratica di autoeducazione e di ascesi – presso il «vero io»: ma, e di nuovo paradossalmente, ciò comporterà la felice perdita della consapevolezza di sé e della individualità, perché «lassú» non vi è posto che per il contatto fusionale ed estatico con il Principio divino[31]

Il percorso attraverso i momenti forti del pensiero greco dell'anima potrebbe concludersi qui, con una dichiarazione dell'impossibilità di raggiungere per questa via le forme della soggettivazione che avevamo posto come punti di riferimento. Occorrerà tuttavia segnalare, per rendere il quadro debitamente articolato, una tendenza che si muove in una direzione almeno parzialmente diversa, e che non può non venir ricondotta alla figura di Socrate.

Benché senza dubbio legato – almeno per un aspetto – alla tradizione orfico-pitagorica del pensiero forte dell'anima, come testimonia il suo assiduo riferimento a un δαίμων che ne governa sia pure negativamente la

[28] Per il rapporto Platone-Freud cfr. G. SANTAS, *Platone e Freud*, trad. it. Bologna 1990; per un importante precedente, cfr. G. PARKES, *Plato and Nietzsche on the Politics of the Passions*, in E. PULCINI (a cura di), *Teorie delle passioni*, «Topoi», suppl. 3 (1989), pp. 39 sgg.

[29] PLOTINO, 5.3.3.

[30] *Ibid.*, 1.1.10.

[31] *Ibid.*, 6.9.7, 11.

condotta, Socrate ne ha rappresentato una versione originale. Il tema centrale della sua riflessione (nella misura in cui l'autonomia del suo personaggio è astraibile dalla drammatizzazione platonica) consiste in quella «cura di sé»[32], che è il compito primario dell'individuo (secondo l'interpretazione socratica del motto delfico «conosci te stesso»), e onde si origina il «souci de soi» che secondo Foucault era destinato a costituire uno dei temi centrali della morale in epoca romana. Ma l'ἐπιμέλεια di se stessi altro non significa secondo Socrate se non la cura di ciò che in noi è piú importante, l'anima stessa[33]. A differenza che nella tradizione del δαίμων orfico-pitagorico, e nella politicizzazione platonica del pensiero dell'anima, la ψυχή sembra qui legata all'interiorità individuale dell'io, e costituirne il centro, il fondamento univoco; reciprocamente, l'unità dell'io sembra potersi formare in rapporto a questa idea dell'anima, che ne rappresenta la cerniera sia con il divino sia con gli altri, giacché l'anima – come dice Socrate nel passo piú interessante del dialogo – non può riconoscersi se non attraverso un'altra anima cosí come l'occhio non può vedersi se non guardando un altro occhio[34]

Che ci sia, in questo aspetto del pensiero di Socrate, qualcosa di eccezionale e di anomalo rispetto all'esperienza culturale greca, lo segnala una lunga tradizione, che comincia con Aristofane. Egli indicava nel «pensatoio delle anime geniali», raccolte intorno a Socrate, un covo di persone dal pallore «spettrale»[35]: senza dubbio una reminiscenza comica delle anime fantasmatiche che popolavano l'Ade omerico. Ma l'anomalia socratica – la sua contrapposizione dell'interiorità individuale allo spirito del tempo – era destinata a tornare in due pensatori cosí diversi come Hegel e Nietzsche, e con toni assai simili. Per il primo, «questo principio per cui l'individuo si affida al proprio interno apparecchiò la rovina al popolo ateniese, perché non era ancor fuso con l'ordinamento del popolo; e il principio superiore deve sembrare sempre rovinoso quando non costituisce ancora tutt'uno con la sostanzialità del popolo»[36] Con accenti analoghi, Nietzsche denuncia il rovinoso eversore dello spirito tragico dei Greci: «una vera mostruosità *per defectum*». «Chi è costui – esclama Nietzsche – che osa da solo negare la natura greca ... Quale semidio è questo, a cui il coro degli spiriti piú nobili tra gli uomini deve gridare: "Ahi! Ahi! Tu lo hai distrutto, il bel mondo, con polso possente; esso precipita, esso rovi-

[32] PLATONE, *Alcibiade primo*, 129a.
[33] *Ibid.*, 130d.
[34] *Ibid.*, 133a-b.
[35] ARISTOFANE, *Nuvole*, 94 sgg.
[36] HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia* cit., II, pp. 107-8.

na!"»[37]. Ma non sono soltanto Aristofane, o i suoi lontani eredi ottocenteschi, a denunciare l'anomalia socratica. In effetti, la configurazione embrionale di un pensiero del soggetto, quale quella presente in Socrate, verrà, se non certo dimenticata, almeno alterata dai suoi eredi piú vicini, che l'avrebbero trasmessa solo al prezzo di onerose trasfigurazioni. Nel platonismo, il rapporto fra anima e soggettività sarebbe stato reinterpretato nel senso di una sua radicale politicizzazione da un lato, di un possibile esito metafisico dall'altro; nello stoicismo, esso sarebbe stato proiettato sullo sfondo cosmico di un destino divino, naturale e provvidenziale insieme, in cui la «cura di sé» finiva per coincidere con la cura del mondo. Se non mancano nella cultura antica echi piú o meno diretti del socratismo originario, essi sono certamente rimasti piuttosto marginali, e destinati semmai a venire riattivati in contesto latino e cristiano.

Del resto Aristofane non era certo isolato nel mostrare una profonda diffidenza nei confronti di un pensiero forte, post-omerico, dell'anima (e di conseguenza delle forme di soggettivazione che ne sarebbero potute derivare). C'è anzi una diffusa tendenza ad attribuire questo pensiero a sospette origini barbariche, che contrasta con la normale consuetudine dei Greci ad attribuirsi il ruolo di «primi scopritori» delle arti, delle scienze, delle conoscenze utili e legittime.

Già secondo Erodoto[38], e piú tardi secondo Isocrate[39], l'idea stessa di un'anima divina e immortale era venuta agli orfici e ai pitagorici dall'antica sapienza egizia. Secondo Euripide, lo stesso Orfeo era trace[40], oppure asiatico[41] Quanto a Pitagora, sarebbe stato iperboreo o tirreno o frigio[42], comunque di «stirpe barbara»[43] Come del resto confermano le ricerche di Rohde, Dodds e recentemente di Ginzburg[44], c'è dunque un diffuso alone barbarico attorno alle origini dell'idea dell'anima demone, quasi i Greci ne volessero segnalare l'estraneità rispetto all'asse prevalente della loro esperienza intellettuale. Lo stesso sforzo socratico, teso a recuperare per certi aspetti l'eredità di quella idea e di investirla però nell'orizzonte della cultura della *polis*, era destinato a produrre una situazione conflittuale non mediabile.

[37] F. NIETZSCHE, *La nascita della tragedia* (1871), trad. it. Milano 1986[8], p. 91.
[38] ERODOTO, 2.123.
[39] ISOCRATE, *Busiride*, 28.
[40] EURIPIDE, *Alcesti*, 962.
[41] ID., *Ipsipile*, fr. Colli 4 A 18, 19.
[42] Cfr. per esempio ELIANO, *Varia Historia*, 2.26.
[43] DK 14 A 8 (Clemente).
[44] Il rinvio è alle opere classiche di E. ROHDE, *Psiche* (1890-94), trad. it. Bari 1970[2], e di E. DODDS, *I Greci e l'irrazionale*, trad. it. Firenze 1959, oltre che al piú recente C. GINZBURG, *Storia notturna*, Torino 1989.

Per usare uno dei punti di riferimento e di controllo che ci eravamo assegnati, il pensiero greco, nelle sue varianti e nonostante l'anomalia socratica, non offre dunque nulla – in termini di una soggettivazione fondata sull'interiorità individuale – che sia lontanamente comparabile con la concezione agostiniana dell'anima. Essa non è demonica né politica né metafisica, ma radicalmente personale e tesa in rapporto costitutivo con un dio altrettanto personale e salvifico, che non appartiene né alla narrazione mitico-poetica né – salvo per i residui neoplatonici presenti in Agostino – alla dimensione onto-teologica. In paesaggio greco, sarebbero impensabili figure come il «Deus cordis mei»[45] e la «veritas in interiore homine»[46]

Il giudizio hegeliano non sembra dunque, per questo aspetto, suscettibile di revisione.

3. *Cittadino vs «subjectus».*

Per quanto attiene la dimensione «laica», storico-sociale del problema, è ben noto come l'impresa politica e culturale dei Greci sia proceduta in senso opposto alle dinamiche moderne della soggettivazione. Per dirla in modo estremamente schematico, questa impresa è consistita nello sforzo di trasformare l'individuo – definito in origine dall'appartenenza genealogica a un γένος, e da quella sociale a un clan familiare (οἶκος) – in un cittadino, cioè nel membro di una comunità politica integrata: appunto, la *polis*[47] Questo «superamento» della famiglia da parte dello «stato» non era naturalmente sfuggito a Hegel, come testimoniano le celebri pagine della *Fenomenologia* dedicate all'analisi dell'*Antigone* sofoclea[48]. Ma prima ancora dell'*Antigone*, le *Eumenidi* di Eschilo, verso il 460, rappresentavano drammaticamente la sostituzione della vecchia giustizia delle Erinni (la logica a spirale delle vendette fra οἶκοι e nell'οἶκος) da parte della nuova legge della *polis* e dei suoi tribunali pubblici, posti sotto la protezione della divinità poliade, Atena[49] Il pensiero della legge come regola e

[45] AGOSTINO, *Confessiones*, 6.2.2.

[46] ID., *Soliloquiorum libri duo*, 2.1.1; ID., *De trinitate*, 14.15.21. Per questi temi agostiniani, basta qui rinviare a R. BODEI, *Ordo amoris*, Bologna 1991, e al commento di R. DE MONTICELLI alle *Confessioni*, Milano 1990.

[47] Fondamentale in questo senso P. LÉVÊQUE e P. VIDAL NAQUET, *Clisthène l'Athénien*, Paris 1973[2].

[48] Le pagine di Hegel sono nella sezione VI A.a; per la storia delle interpretazioni si veda G. STEINER, *Le Antigoni*, trad. it. Milano 1991.

[49] Su questo nodo si veda C. MEIER, *La nascita della categoria del politico in Grecia*, trad. it. Bologna 1988 (su cui cfr. G. CAMBIANO, *I Greci e il «politico»*, in «Athenaeum», III-IV (1982), pp. 547 sgg.)

norma fondativa della comunità politica ha naturalmente per i Greci un eroe eponimo, Solone. Ma, nel luogo ideologicamente forte della storia greca – Atene –, la transizione da una società in cui l'individuo si riconosceva attraverso l'appartenenza familiare, genealogica e di clan, a quella in cui l'identificazione primaria era di tipo politico, si deve alla riforma di Clistene, verso la fine del VI secolo. L'originaria partizione del corpo civico per famiglie veniva ristrutturata dal νόμος clistenico secondo appartenenze territoriali, le tribú e i demi, mediante le quali l'accesso al potere comune era garantito in linea di principio all'intera comunità cittadina secondo meccanismi di rappresentanza e di alternanza. L'idea che la *polis* e la sua legge sostituissero la famiglia come dispositivo primario di identificazione del singolo individuo è da allora in poi profondamente radicata nella tradizione ateniese, e mediante essa nell'esperienza culturale greca. Cosí Tucidide firma la sua *Storia* iniziandola con le parole «Tucidide ateniese», anziché con il tradizionale patronimico, e in luogo di quest'ultimo diventa normale l'identificazione mediante il nome proprio seguito da quello del δῆμος di origine. Cosí, ancora, Socrate può presentare le leggi della città come «i padri e le madri» di ogni cittadino, che gli si possono rivolgere dicendo «noi che ti generammo, noi che ti allevammo, noi che ti educammo»[50]

Il passaggio dalla famiglia alla *polis* come ambito primario di appartenenza pone problemi di condizionamento educativo tanto piú urgenti quanto maggiore è l'omogeneità richiesta ai singoli dalla loro partecipazione comune agli organismi politico-militari della città. Sia nell'ambito della deliberazione pubblica sia in quello del combattimento oplitico l'esigenza primaria per la salvezza comune è il superamento di ogni deviazione individualistica e «privatistica», la perfetta equivalenza e interscambiabilità fra i membri militanti del corpo civico[51]: una esigenza imposta, da un lato, dall'assegnazione per sorteggio di molte cariche politico-giudiziarie, e dall'altro dalla necessità – pena la disfatta comune – che la falange oplitica non venga scompaginata da eccessi individuali di coraggio o di viltà. Il migliore elogio che secondo Tucidide possa venir tributato ai caduti in guerra

[50] PLATONE, *Critone*, 51c.

[51] Si veda in proposito C. MEIER e P. VEYNE, *L'identità del cittadino e la democrazia in Grecia*, trad. it. Bologna 1989 (con l'avvertenza che soprattutto il primo di questi autori tende a scambiare il progetto ideologico e formativo della *polis* con la realtà storica effettiva, che per contro ad esso non si è mai compiutamente adeguata); cfr. anche D. LANZA e M. VEGETTI, *L'ideologia della città*, Napoli 1977, e M. VEGETTI, *«La città educa gli uomini»: polis classica e formazione del cittadino*, in E. BECCHI (a cura di), *Storia dell'educazione*, Firenze 1987, pp. 35 sgg. E ancora il vecchio Platone scriveva (*Leggi*, 7.804d) che «ogni uomo o bambino, nella misura del possibile, sarà tenuto obbligatoriamente ad istruirsi ed educarsi (παιδευτέον ἐξ ἀνάγκης), perché essi appartengono alla *polis* prima che ai loro genitori».

è che «essi divennero tali quali si conveniva alla città»[52]: in questa omogeneità (ὁμοιότης) si celebra il compimento dell'impresa educativa e ideologica della *polis* e delle sue leggi, il raggiungimento di una nuova virtú, la σωφροσύνη, in cui si esprime la perfetta integrazione del singolo nel corpo politico che da ora in poi lo identifica come «uomo» in senso forte. «La città educa l'uomo», aveva scritto Simonide[53]. E quest'opera di conformazione educativa è stata, come di consueto, drammatizzata nei dialoghi platonici. C'è da un lato la sua valutazione positiva, formulata da un ideologo della *polis* come Protagora: «Quando i ragazzi abbiano lasciato i maestri, la città li obbliga ad apprendere le leggi, e a vivere secondo il loro modello (παράδειγμα) La città, tracciando le linee delle leggi, ... obbliga, seguendo la loro traccia, a comandare e obbedire; e chi traligni da esse, punisce, e a tale punizione ... dà il nome di "raddrizzare"»[54] Questa nuova ortografia sociale, intesa a correggere le deviazioni individuali del cittadino e a renderlo adatto all'integrazione omogenea nel gruppo dei suoi simili, è naturalmente deplorata, in Platone, da un oligarchico nostalgico della vecchia identificazione di γένος com'è il Callicle del *Gorgia*. Cosí egli descrive l'educazione della *polis* e alla *polis*: «accalappiandoli fin da bambini, mediante la legge, plasmiamo i migliori, i piú forti di noi, e impastoiandoli e ammansendoli come leoni, li asserviamo, dicendo loro che bisogna essere uguali agli altri e che in tale uguaglianza consistono il bello e il giusto»[55] Qui Callicle, nella sua critica alla società resa omogenea e «massificata» dalla legge, usa tanto reminiscenze omeriche (nella metafora leonina), quanto toni vagamente pre-nietzscheani. Ma lo stesso Platone avrebbe sottolineato con altrettanta efficacia la potenza dei dispositivi di conformazione messi in atto dalla *polis* nei suoi vari luoghi di aggregazione sociale. Non sono i sofisti, egli scrive, a educare o a corrompere i giovani della città.

> Non credi invece che proprio gli stessi cittadini ... diano la piú perfetta educazione e rendano conformi al loro volere i giovani come gli anziani e gli uomini come le donne? ... Quando, riuniti in numeroso consesso nelle assemblee o nei tribunali o nei teatri o negli accampamenti o in altra comune adunanza di folla, con grande chiasso ora disapprovano ora approvano le cose che si dicono o che si fanno, sempre esagerando, con grida e strepito ... In un simile ambiente che cuore credi che possa avere il giovane? o quale sua privata educazione potrà resistere senza venir sommersa da tali disapprovazioni o approvazioni, e senza lasciarsi portare dalla corrente dovunque questa trascini? e belle o brutte non dirà egli che

[52] TUCIDIDE, 2.43.1.
[53] SIMONIDE, fr. 58.
[54] PLATONE, *Protagora*, 326c sg.
[55] ID., *Gorgia*, 483e sg.

siano le medesime cose che dicono costoro? e non si occuperà delle stesse cose che questi? e non diverrà simile a loro?[56].

Tuttavia Platone, a differenza di Callicle, è tutt'altro che un nostalgico della vecchia società del γένος. All'opposto, si tratta secondo lui di migliorare e di consolidare i meccanismi politici di formazione e conformazione – secondo un programma delineato nella *Repubblica* e trasformato nelle *Leggi* in un ideale di controllo totale dell'esistenza –, alla sola condizione che questi meccanismi siano governati da un potere competente, cioè filosofico.

Sarebbe erroneo immaginare che la tenacia con cui la società della *polis* ha perseguito il suo progetto educativo di formazione/conformazione di una figura omogenea di cittadino si sia tradotta senza residui nella realtà storica dei Greci. Al di là della pressione ideologica, non si sono certo spenti i conflitti di interessi e di cultura fra i γένη aristocratici e i gruppi sociali, tanto che secondo Platone la *polis* non è mai riuscita davvero ad essere una, bensí si è sempre di nuovo scissa in una pluralità di parti in conflitto.

Quello che conta ai fini del nostro discorso, tuttavia, è che questo sforzo di una identificazione primaria dell'uomo nella figura del cittadino, del membro integrato di un corpo civico, abbia costituito l'impresa centrale della società greca nei secoli della sua formazione, e che si sia trattato di un'impresa largamente condivisa.

Rispondendo a un'inchiesta dal tema «qui vient après le sujet?», Balibar[57] faceva notare che dal Medioevo al Settecento l'idea di *subjectus* era rimasta strettamente collegata a quella di *subditus*, e poteva dunque affermare che «après le subjet vient le citoyen» – assegnando a questa trasformazione una data precisa, il 1789. Balibar non dimenticava le radici antiche del «cittadino» rivoluzionario. E, per quanto ci riguarda, possiamo tranquillamente affermare che nell'esperienza culturale e politica greca il «cittadino» è certamente venuto prima del «soggetto/suddito», e che ha mantenuto a lungo questa supremazia (contrastata, ma mai del tutto superata, da quei processi di assoggettamento/soggettivazione acutamente analizzati da Foucault a proposito della cultura di età imperiale romana).

Non c'è stato comunque in quella esperienza nulla che possa somigliare all'immaginario contrattualista tipico della modernità, dove una pluralità di individui autonomi e atomizzati negoziano le regole dell'aggregazione e della convivenza sociale. Fuori della città, come diceva Aristotele nelle celebri pagine di apertura della *Politica*, non c'è posto per individui siffatti, ma soltanto per gli dèi e le fiere, o gli uomini ferini.

[56] ID., *Repubblica*, 6.492b sg.
[57] E. BALIBAR, *Citoyen sujet*, in «Cahiers Confrontation», XX (1989), pp. 23-47.

4. *La verità e la cosa stessa.*

In ambito gnoseologico ed epistemologico, Parmenide aveva imposto, con la sua consueta energia intellettuale, la coincidenza di linguaggio, pensiero, verità ed essere: nel dire «"che è" e che non è dato che non sia, consiste il sentiero della Persuasione, che accompagna Verità»[58]; «identico è il pensare e l'essere»[59]; «è necessario dire e pensare che ciò che è è»[60] Questa inaugurale imposizione di Parmenide è stata certo, nella tradizione filosofica greca dominante, piú volte arricchita e articolata, ma mai sostanzialmente violata. Platone ribadiva la perfetta corrispondenza tra statuto epistemologico della conoscenza e statuto ontologico dei suoi oggetti: «ciò che perfettamente è, è perfettamente conoscibile»[61]. Ne viene un nesso strettismo tra ἀλήθεια e ὄν, verità ed essere, che «risplendono insieme»[62]. Da questo sistema teorico deriva immediatamente la definizione del discorso vero come quello «che dice le cose che sono, come sono»[63] Su questo punto, almeno, Aristotele segue senza incertezze Platone. C'è una coestensione originaria di essere e verità: «ogni cosa nella misura in cui ha essere ha verità»[64]; poiché affermare l'essere, e negare il non-essere, è vero, e il contrario è falso[65], Aristotele può condensare questa implicazione parlando dell'«essere in quanto vero e del non-essere in quanto falso»[66]

Ma Aristotele integra la dottrina parmenideo-platonica della coincidenza di essere e verità sullo sfondo di una piú complessa elaborazione gnoseologica ed epistemologica. Il punto di partenza è qui la celebre tesi del *De anima*, secondo la quale «l'anima è in certo modo tutte le cose»[67]: in quanto percipiente, l'anima è cioè il luogo dove si depositano gli oggetti percepibili, e in quanto pensante è il luogo di raccolta dei pensabili. La sensazione e la conoscenza sono sempre relative ad altro, e l'anima percepisce se stessa solo come processo di percezione e di pensiero d'altro. Questa autoconsapevolezza è, dice Aristotele, un πάρεργον, un processo in qualche misura parassitario rispetto al flusso che proviene dall'esterno, dal mondo delle cose percepibili e pensabili, verso l'interno ricettivo dell'anima. Se

[58] DK B 2.3-4.
[59] DK B 3.
[60] DK B 6.1.
[61] PLATONE, *Repubblica*, 5.477a.
[62] *Ibid.*, 6.508d.
[63] ID., *Sofista*, 263b; ID., *Cratilo*, 385b.
[64] ARISTOTELE, *Metafisica*, 2.1.993b30.
[65] *Ibid.*, 4.7.
[66] *Ibid.*, 6.4.1027b18. Per questi problemi cfr. VEGETTI, *Il coltello e lo stilo* cit., pp. 59 sgg.
[67] ARISTOTELE, *Sull'anima*, 3.8.

c'è un pensiero di sé, ha scritto Romeyer Dherbey, si tratta solo di «un pensiero di sé a proposito delle cose»[68]

Il mondo delle cose viene infatti a occupare la posizione che in Platone spettava alla sfera di «ciò che compiutamente è». La realtà-verità delle cose ha una sua potenza manifestativa, rispetto alla quale la soggettività conoscente ha, nel migliore dei casi, un ruolo di ricezione e di trascrizione linguistico-concettuale; spesso, questa soggettività appare piuttosto come un fattore di disturbo e di distorsione della conoscenza delle cose stesse, che come la sua polarità fondante. «La causa della difficoltà di conoscere la verità non sta tanto nelle cose quanto in noi stessi. L'intelligenza della nostra anima sta di fronte alle cose che per natura sono piú evidenti come gli occhi della civetta di fronte allo splendore del giorno», scrive Aristotele[69] E tuttavia, «la cosa e la verità»[70] (un'endiadi che sostituisce quella parmenideo-platonica dell'essere e della verità) sono di solito in grado, in virtú della loro forza manifestativa, di imporsi all'opacità e alle distorsioni dello sguardo soggettivo. Da questo conflitto prende forma la storia stessa del sapere. Tutti i sapienti, scrive Aristotele, «pur senza darne alcuna ragione, hanno tuttavia posto come principî i contrari, quasi fossero costretti (ἀναγκασθέντες) dalla verità stessa»[71] Dopo aver scoperto la causa materiale, i filosofi «furono di nuovo costretti (ἀναγκαζομένοι) a cercare il principio successivo»[72]; «la cosa stessa tracciò la strada e li costrinse a indagare»[73] In Aristotele si costruisce dunque la figura di un sa-

[68] G. ROMEYER DHERBEY, *L'âme est, en quelque façon, tous les êtres*, in «Elenchos», II (1987), pp. 363-88 (citazione a p. 380: «Nous sommes bien sur le chemin qui mêne au cartésianisme, pourtant sur ce chemin le Stagirite n'a pas fait un seul pas»). Sulla distanza incolmabile fra Aristotele e Cartesio cfr. anche VERNANT, *L'individu* cit., p. 225, e i saggi di C. H. KAHN, *Sensation and consciousness in Aristotle's Psychology*, e di R. SORABJI, *Body and Soul in Aristotle*, in J. BARNES, M. SCHOFIELD e R. SORABJI (a cura di), *Articles on Aristotle*, IV, London 1979, rispettivamente pp. 1-31 e 42-64. Heidegger insiste a sua volta sulla distanza fra lo ὑποκείμενον greco (che «non ha originariamente alcun particolare riferimento all'uomo, e meno ancora all'io») e il *subjectum* cartesiano, e aggiunge: «L'ente non diviene essente per il fatto che l'uomo lo intuisca nel corso della rappresentazione intesa come percezione soggettiva. È piuttosto l'uomo ad esser guardato dall'ente, cioè dall'autoaprentesi all'esser-presente in esso raccolto. Guardato dall'ente, compreso e mantenuto nell'aperto dell'ente, sorretto da esso, coinvolto nei suoi contrasti e segnato dal suo dissidio: ecco l'essenza dell'uomo nel periodo della grandezza greca»: M. HEIDEGGER, *L'epoca dell'immagine del mondo*, in ID., *Sentieri interrotti* (1950), trad. it. Firenze 1968, pp. 85-90.

[69] ARISTOTELE, *Metafisica*, 2.1.

[70] ID., *Fisica*, 8.8.263a17.

[71] *Ibid.*, 1.5.188b29 sg.

[72] ID., *Metafisica*, 1.3.984b10.

[73] *Ibid.*, 1.3.984a18; per altri esempi della costrizione operata dalla verità e dalla cosa sui soggetti del sapere cfr. ID., *Sulle parti degli animali*, 1.1.642a18 sgg., 642a27; ID., *Metafisica*, 1.5.986b31. Per questo tema aristotelico, cfr. VEGETTI, *Il coltello e lo stilo* cit., p. 81; G. ROMEYER DHERBEY, *Les choses mêmes. La pensée du réel chez Aristote*, Lausanne 1983, pp. 16 sgg.

pere tutto orientato dalla verità delle cose stesse, privo di soggetto, o tutt'al piú recepito da un soggetto debole e disponibile a subire la pressione esercitata dalla verità.

Nulla di piú lontano, com'è evidente, dal fondante *cogito* cartesiano (che compare semmai nella forma husserliana come un «cogito cogitata»), e a maggior ragione dalla funzione costitutiva dell'io trascendentale di Kant, nella tradizione che va da Parmenide a Platone ad Aristotele, e che avrebbe avuto un ruolo dominante di lunga durata nella consapevolezza gnoseologica ed epistemologica dei Greci. Un ruolo dominante, ma non esclusivo. Non mancano anche qui sfumature ed eccezioni.

Comunque lo si voglia interpretare, il motto protagoreo dell'«uomo misura di tutte le cose, di quelle che sono in quanto sono, di quelle che non sono in quanto non sono»[74], rappresenta certamente un'infrazione rispetto al dominio dell'essere/verità sul soggetto. Ma è altrettanto certo, comunque, che non siamo qui di fronte a una rivendicazione del ruolo del soggetto nella costituzione della verità, o addirittura dell'oggetto fenomenico, quanto a una critica scettica circa la possibilità di costruire un sistema oggettivo della verità fondato sulla natura delle cose: la posizione protagorea era infatti destinata a venire accolta, e sviluppata, nell'ambito della tradizione scettica fino a Sesto Empirico.

Un'altra maggiore infrazione al sistema che abbiamo discusso è senza dubbio da vedere nella concezione aristotelica dell'attività della divinità: essa è pensiero, ma, a differenza del pensiero umano che è sempre pensiero d'altro, qui si tratta di pensiero di pensiero (νόησις νοήσεως), pensiero di sé in quanto pensante[75] In questo sviluppo, Hegel avrebbe riconosciuto, come è noto, il punto in cui Aristotele piú si avvicina a quelle che «anche oggi sono le forme speculative piú profonde», l'unità dialettica (che non è identità) fra soggettività e oggettività[76] Oggi l'interpretazione del passo aristotelico è naturalmente molto controversa: il pensiero divino riflette soltanto se stesso, in una sorta di sublime narcisismo (non privo di echi, come vedremo, nell'antropologia di Aristotele), oppure esso include in sé il mondo in quanto contenuto del pensiero-oggetto?[77] La νόησις νοήσεως è comunque in Aristotele una figura eccezionale, non estensibile in alcun modo alla soggettività umana, e questo ne costituisce

[74] DK B 1.

[75] ARISTOTELE, *Metafisica*, 12.9.1074b34.

[76] HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia* cit., II, p. 309.

[77] In questo secondo senso si veda la discussione (non conclusiva) di R. NORMAN, *Aristotle's Philosopher-God*, in BARNES, SCHOFIELD e SORABJI (a cura di), *Articles on Aristotle* cit., pp. 93-102; sull'affinità tra filosofo e divinità cfr. J. DUDLEY, *Gott und Theoria bei Aristoteles*, Frankfurt-Bern 1982, e G. CAMBIANO, *La filosofia in Grecia e a Roma*, Roma-Bari 1983, pp. 16 sgg.

un limite insuperabile rispetto al problema che stiamo discutendo, come del resto già notava lo stesso Hegel. Non siamo certamente di fronte né al soggetto trascendentale né allo spirito assoluto della tradizione idealistica moderna.

III.

STRATEGIE DI SOGGETTIVAZIONE.

1. *Tra Platone e Aristotele: il dibattito sul «mio».*

Fin qui, dunque, la nostra inchiesta riguardo ai nodi del pensiero greco della soggettività non ha potuto che dare valutazioni in negativo, segnare piú differenze che continuità rispetto ai punti di riferimento che si erano indicati come costitutivi della modernità. Forse però, anche per questo nodo di problemi, non siamo debitori soltanto verso la tradizione cristiana e moderna, da Agostino a Cartesio a Kant. Forse ci sono tramiti, meno vistosi, diversi da quelli tradizionalmente esplorati (da Mondolfo allo stesso Foucault), ma non per questo meno efficaci, attraverso i quali i Greci possono aver influito sulla nostra intuizione primaria della soggettività (tanto culturale quanto sociale), agendo sul «senso comune» e sul suo operatore fondamentale, il linguaggio.

Da questo punto di vista, la nostra grammatica del soggetto (nel senso wittgensteiniano di luogo di incontro fra lingua e forme di vita) potrebbe risultare non del tutto sciolta dai vincoli antichi.

Per rintracciare qualcuno almeno di questi vincoli, di questi transiti meno filosoficamente evidenti, c'è a mio avviso un punto di approccio quasi obbligato, che consiste nella memorabile discussione sul tema del «mio» fra la *Repubblica* di Platone e la *Politica* di Aristotele.

Platone aveva scritto che, se la città deve diventare davvero una (rispetto alle molte e conflittuali che convivono all'interno delle stesse mura), occorrerà in primo luogo che due grandi espressioni (ῥήματα), «il mio e il non mio», cambino di significato, e vengano cioè usate collettivamente (ἅμα)[78] «Mio» non significherà piú la sfera dell'individualità privata, del suo chiuso possesso di sentimenti, di affetti, di beni. Al contrario, «i nostri cittadini avranno soprattutto in comune ciò che chiameranno

[78] PLATONE, *Repubblica*, 5.462c.

"mio"»; quando bene o male accadranno a qualcuno di loro, i cittadini pronunceranno collettivamente le parole cruciali: le mie cose vanno bene, oppure vanno male[79] Come ha scritto Silvia Campese, «la relazione di appartenenza che si esprime nel linguaggio è il sintomo dell'unificazione psicologica avvenuta, ma ne è al contempo il livello primario. Costituisce infatti la radice della motivazione, del desiderio, e l'ambito in cui si decide della comunanza o della separatezza dei soggetti»[80]. La nuova semantica del «mio» produce dunque una nuova grammatica del soggetto, sradicato dalla privatezza e compiutamente identificato, tanto politicamente quanto affettivamente, con la comunità cui appartiene.

Platone è perfettamente consapevole che per conquistare questa trasformazione nel linguaggio e nella mente è necessario distruggere la forma istituzionale in cui la privatezza del soggetto si radica e da cui essa viene sempre di nuovo riprodotta. Si tratta dunque di abolire, come è ben noto, quella struttura familiare (οἶκος) nel cui ambito i vincoli affettivi e la proprietà patrimoniale vengono sequestrati alla comunità e danno cosí luogo all'uso individuale e privato del termine «mio». Nessuno deve possedere «alcuna sostanza privata» (ἰδίαν οὐσίαν), afferma Platone nella *Repubblica*[81]; e ribadisce nelle *Leggi* che, se si vuol evitare la frammentazione dell'unità etico-politica della città in nuclei proprietari dagli interessi conflittuali, e se si vuol fare del potere una funzione di servizio alla comunità anziché un dispositivo di spoliazione e sopraffazione, occorre che «con ogni mezzo tutto ciò che si definisce privato venga strappato alla vita dell'uomo – comuni cioè le donne, comuni i figli e comune ogni ricchezza»[82]

Non è qui il caso di ripercorrere la discussione moderna sulla natura e i limiti di questo «comunismo» platonico[83] Esso è, come è ben noto, esplicitamente limitato ai gruppi intellettuali, politici e militari di governo, escludendo i ceti destinati alla produzione agricola e artigianale (strano comunismo questo, che esclude proprio i produttori, agli occhi di un Marx il quale vedeva nella *Repubblica* nient'altro che una «idealizzazione atenie-

[79] *Ibid.*, 5.463e-464a.

[80] S. CAMPESE, *Pubblico e privato nella Politica di Aristotele*, in «Sandalion», VIII-IX (1985-86), pp. 59-83 (citazione a p. 70).

[81] PLATONE, *Repubblica*, 3.416d.

[82] ID., *Leggi*, 5.739c.

[83] La discussione è riassunta da M. ISNARDI PARENTE, in E. ZELLER e R. MONDOLFO, *La filosofia dei Greci*, parte II, III/2, Firenze 1974, pp. 647-49. La preoccupazione dell'autrice, e degli altri «difensori» di Platone, è di segnalare i limiti del suo «comunismo» (riducendolo all'astinenza «cenobitica» dalle ricchezze del gruppo dei governanti), per fugare i sospetti di totalitarismo che gravano su di lui dopo l'uso fattone nell'ideologia pre-nazista e nazista, e le celebri accuse di K. POPPER, *La società aperta e i suoi nemici*, I, trad. it. Roma 1973. Questa difesa di Platone è tuttavia riduttiva perché si ispira a punti di vista liberal-democratici che gli sono certamente tanto estranei quanto quelli del totalitarismo contemporaneo.

se del sistema egiziano delle caste»)[84] Tuttavia, la logica dell'argomento e molta parte del linguaggio platonico implicano senza ombra di dubbio che l'orizzonte di questo comunismo sia universalizzabile all'interno della nuova comunità, e che dunque esso coinvolga in prospettiva tutti i cittadini; la sua restrizione ai gruppi di governo va dunque considerata o provvisoria o semplicemente contraddittoria[85]. In questo senso, il «comunismo» platonico suggerisce con forza il rinvio, se non a Marx, certo al Rousseau del discorso *Sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza*[86] – un discorso che non a caso assume «i Platone e i Senocrate come giudici, e il genere umano come pubblico». La parte seconda si apre con una memorabile invettiva di schietto sapore platonico:

> Il primo che, dopo aver recintato un terreno, pensò di dire *questo è mio*, e trovò altri tanto ingenui da credergli, fu il vero fondatore della società civile. Quanti crimini, conflitti, omicidi, quante miserie e quanti orrori avrebbe risparmiato al genere umano colui che, strappando i paletti o colmando il fossato, avesse gridato ai suoi simili: «Guardatevi dal dare ascolto a questo impostore; siete perduti se dimenticate che i frutti sono di tutti e la terra è di nessuno»[87]

Occorre dire che Platone ebbe in Aristotele un critico migliore e piú profondo di quelli che toccarono a Rousseau (anche se costoro si rifanno senza dubbio all'ispirazione aristotelica). Scriveva ad esempio Voltaire: «E che?! Colui che ha piantato, seminato e delimitato il terreno non ha diritto al frutto delle sue fatiche? e che?! Quest'uomo ingiusto, questo ladro sarebbe stato il benefattore del genere umano! Questa è la filosofia di un pezzente che vorrebbe che i ricchi fossero derubati dai poveri». Piú sobria nel tono, ma non molto diversa nella sostanza, sarebbe stata la critica di Kant[88]

[84] K. MARX, *Il Capitale*, I, sez. IV, trad. it. Roma 1970, II, p. 68.

[85] Si veda in questo senso da ultimo R. F. STALLEY, *Aristotle's Criticism of Plato's Republic*, in D. KEYT e F. D. MILLER (a cura di), *A Companion to Aristotle's Politics*, Cambridge Mass. 1991, pp. 182-99 (specialmente p. 185); e M. NUSSBAUM, *Shame, Separatness and political Unity: Aristotle's Criticism of Plato*, in A. O. RORTY (a cura di), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley 1980, pp. 395-435. Del resto, lo stesso Aristotele mostra di leggere il «comunismo» di Platone come potenzialmente esteso all'intera società, seguito in questo da una lunga tradizione, che attraverso Th. More giunge fino a Pohlmann e Natorp. Su queste interpretazioni, e sui critici di Platone nell'età moderna, si veda M. ISNARDI PARENTE, *La Repubblica di Platone in Germania nell'epoca di Marx*, in «Belfagor», XXXVII (1982), pp. 617-32.

[86] L'accostamento fra Platone e Rousseau era del resto già segnalato da Hegel: si vedano i testi in D. LOSURDO (a cura di), *Hegel. Le filosofie del diritto*, Milano 1989, pp. 207-8.

[87] J.-J. ROUSSEAU, *Scritti politici*, a cura di P. Alatri, Torino 1970, pp. 289, 321.

[88] La citazione di Voltaire è *ibid.*, p. 321, nota 42. Per Kant, si veda *La metafisica dei costumi*, I, 1, par. 6; 2, par. 10 (sul «mio e il tuo», dove la «comunanza primitiva» della terra è considerata una leggenda, e il dato primario è costituito dalla proprietà privata).

Ma all'origine di tutto questo stava, come si è detto, la risposta aristotelica a Platone: tanto articolata e drastica quanto in definitiva vincente, e capace di orientare una lunga ed egemone tradizione di pensiero[89]

All'inizio della discussione, Aristotele mette in luce quello che secondo lui è l'errore strutturale di Platone: la città è per sua natura πλῆθος, molteplicità di individui, famiglie e gruppi sociali, la cui unità può consistere soltanto in un rapporto ordinato di scambi economici e politici. L'assurdità (ἀτοπία) del progetto platonico consiste nello spingere la ricerca di unità oltre la strutturale molteplicità della *polis*, finendo per trasformarla in una famiglia o addirittura in un singolo individuo[90]. Dopo questa premessa, Aristotele sembra tuttavia riconoscere un certo grado di desiderabilità ai contenuti del programma platonico: «che tutti parlino insieme di mio e non mio» a proposito di figli, mogli, patrimoni (οὐσία), «è bello ma impossibile»[91] Va notato che con queste pagine aristoteliche comincia la lunga storia delle interpretazioni della *Repubblica* come sogno «utopico», atopico (tanto assurdo quanto incollocabile)[92], e comunque irrealizzabile. Ma le ragioni addotte da Aristotele per dimostrare l'impossibilità del sogno platonico vanno cosí a fondo da mettere alla fine in dubbio la stessa desiderabilità dei suoi contenuti, realizzabili o meno che siano. Queste ragioni sono tratte da un quadro antropologico che si suppone naturale e perciò immutabile, da presupposti psicologici che nessuno sforzo educativo potrà mai scalfire e alterare. C'è in primo luogo un dato che ad Aristotele pare inconfutabile: ognuno si prende cura soprattutto di ciò che gli è proprio (ἴδιον), che gli appartiene in modo individuale e privato, mentre tende a disinteressarsi di ciò che è comune (κοινόν). Cosí, ad esempio, se ogni uomo non ha un figlio proprio, ma mille figli in comune con gli altri, egli tende inevitabilmente a delegare agli altri padri la cura di questi anonimi figli; tutt'al piú, se ne occuperà in modo frazionario, destinando a ciascuno di essi un millesimo della cura che avrebbe dedicato al proprio vero figlio. Meglio dunque, esclama Aristotele, essere un cugino «vero» piuttosto che uno di questi sventurati figli «platonici». E meglio, soprattutto, continuare a dire «mio» come «lo si dice ora nelle città»[93]

[89] Sulla critica aristotelica a Platone, oltre ai già citati saggi di Nussbaum e Stalley, si veda soprattutto D. LANZA, *La critica aristotelica a Platone e i due piani della Politica*, in «Athenaeum», XLIX (1971), pp. 355-92, e recentemente L. NAPOLITANO, *La trattazione aristotelica della «politeia» di Platone*, in E. BERTI e L. NAPOLITANO (a cura di), *Etica, Politica, Retorica. Studi su Aristotele e la sua presenza nell'età moderna*, L'Aquila 1989, pp. 135-59.

[90] ARISTOTELE, *Politica*, 2.2.

[91] *Ibid.*, 2.3.

[92] L'«assurdità» platonica secondo Aristotele è consistita essenzialmente nel confondere il livello della *paideia* morale con quello dei rapporti di proprietà: cfr. LANZA, *La critica* cit., p. 382.

[93] ARISTOTELE, *Politica*, 2.3.

La difesa della parentela secondo i tradizionali legami di sangue e di γένος, della sua privatezza proprietaria (οἰκειότης), oscilla in apparenza tra una concezione arcaica della stirpe[94] – rafforzata dal timore di orrendi crimini tra consanguinei che non possono riconoscersi come tali nella *polis* platonica[95] – e una diffidenza, dal sapore che noi potremmo definire piccolo-borghese, per tutto ciò che è comune, che sporge dalle pareti domestiche. Ma la preoccupazione aristotelica ha probabilmente radici sociali e morali piú profonde. Si tratta di difendere dall'aggressione platonica il pilastro portante dell'antropologia e dell'etica: la figura del padre. Cioè di quell'οἰκονόμος che secondo l'analisi del primo libro della *Politica* garantisce al tempo stesso la perpetuazione del patrimonio, l'esercizio all'interno della famiglia del sistema dei poteri «naturali» (politico con la moglie, regio con i figli, dispotico con gli schiavi di casa), e, insieme con i suoi simili, il buon governo della città. Di quel padre, ancora, che rappresenta in tutta l'*Etica nicomachea* il primo e principale agente educativo e conformativo dei giovani, e – nella figura che gli compete del cittadino σπουδαῖος – il modello morale per la comunità, il canone stesso della virtú[96] Sopprimere questa figura, destrutturare la paternità togliendole il controllo del patrimonio privato e l'autorità altrettanto privata sui componenti della famiglia, è secondo Aristotele un gesto irresponsabile capace di far franare le fondamenta economiche, sociali, morali della città buona.

Posto al centro della famiglia (οἶκος)[97], il padre è per cosí dire la roccaforte del «mio», la cerniera strutturale fra la privatezza del patrimonio e quella degli affetti. L'una e l'altra costituiscono, nell'orizzonte dell'antropologia aristotelica, il movente principale dell'azione; senza di esse, si cadrebbe nell'inerzia di una delega indifferente all'anonimia della collettività. «Due sono le cose di cui gli uomini si occupano e che essi prediligono: ciò che è "proprio" (ἴδιον) e ciò che è amato (ἀγαπητόν)»[98]: due cose in fondo riducibili ad una, come suggerisce la struttura della frase, stabilendo un'equivalenza di fondo tra «proprio» e oggetto degli affetti. E come con-

[94] Cfr. su questo punto A. ALBERTI, *Philia e identità personale in Aristotele*, in ID. (a cura di), *Studi sull'etica di Aristotele*, Napoli 1990, pp. 263-301 (specialmente p. 270).

[95] ARISTOTELE, *Politica*, 2.4.

[96] Su questa figura e sulla sua funzione morale, cfr. S. GASTALDI, *Lo spoudaios aristotelico tra etica e politica*, in «Elenchos» VIII (1987), pp. 63-104; P. L. DONINI, *Volontarietà di vizio e virtú*, in BERTI e NAPOLITANO (a cura di), *Etica, Politica, Retorica* cit., pp. 3-29 (specialmente pp. 16 sg.). Sulla famiglia come «fonte privata di moralità pubblica» in Aristotele insiste J. A. SWANSON, *The Public and the Private in Aristotle's Political Philosophy*, Ithaca-London 1992, pp. 9 sgg. (anche per questo l'autrice fa di Aristotele un precursore del moderno liberalismo).

[97] Sul rapporto *ousia-oikos* cfr. L. GERNET, *Antropologia della Grecia antica*, trad. it. Milano 1983, pp. 339 sgg.; CAMPESE, *Pubblico e privato* cit., p. 67.

[98] ARISTOTELE, *Politica*, 2.4.1262b23 sgg.

ferma lo sviluppo successivo dell'analisi aristotelica. È fonte di un piacere inenarrabile (ἀμύθητον) «il poter considerare qualcosa come proprio»; qui si radica la naturale amicizia di ciascuno per se stesso (la prima e piú originaria forma di appropriazione) e per i propri beni (χρήματα)[99]. Certo, l'eccesso di questa amicizia naturale può trasformarla nei vizi dell'egoismo e dell'avidità. Ma ancor piú radicalmente viziosa è la *polis* «comunista» platonica, in quanto essa elimina le virtú maggiori della temperanza (incoraggiando rapporti con donne altre dalla propria moglie) e della liberalità (perché sopprimendo i patrimoni privati essa impedisce di farne un uso generoso)[100]

Aristotele ha cosí preparata la conclusione positiva della sua critica alla *Repubblica* platonica. Il sistema attuale, egli scrive, abbellito (ἐπικοσμηθέν) dai buoni costumi e ordinato da leggi corrette, presenterebbe sia i vantaggi della proprietà privata sia quelli del collettivismo. La privatezza soddisfa le esigenze antropologiche e psicologiche primarie di cui si è ampiamente discusso; spetterà alla virtú della generosità il render comune agli amici l'uso (χρῆσις) di tale proprietà, correggendo in questo modo gli eccessivi squilibri patrimoniali eventualmente presenti nella comunità[101]

2. *Aristotele: la soggettivazione patrimoniale.*

In tutto questo sembra venir prendendo forma qualche cosa di nuovo intorno al problema della soggettività: e precisamente una concezione patrimoniale della soggettivazione, centrata sul nesso tra proprietà privata (οὐσία), amicizia e affezione per se medesimo mediata dal legame con «le cose proprie» (ἴδια). Aristotele sottolinea a piú riprese che l'aspetto fondante di un rapporto intersoggettivo quale è l'amicizia (φιλία) è lo scambio di reciproche utilità, una «transazione da mano a mano»: «l'amicizia etica è piú nobile, ma quella fondata sull'utilità è piú necessaria»[102] Il legame di amicizia è in ogni caso fondato sullo scambio tra individui proprietari, in cui si realizza la virtú della generosità, che, come si è visto, consiste nella messa in comune dell'uso dei patrimoni individualmente posseduti. Come scrive Irwin, «l'amicizia riguarda essenzialmente individui, ognuno dei quali è consapevole di sé come latore di specifici interessi individuali (*self-confined*), che egli liberamente e volontariamente adatta a quelli degli altri. Senza interessi *self-confined* non abbiamo nulla da adattare e cui adattar-

[99] *Ibid.*, 2.5.1263a40 sgg.
[100] *Ibid.*, 2.5.
[101] *Ibid.*
[102] ID., *Etica eudemia*, 7.10.

ci; e la proprietà privata rafforza il senso proprio dell'interesse *self-confined*»[103]

La trama dei rapporti di amicizia, che secondo Aristotele organizza gli scambi sociali al livello dell'intersoggettività morale, è dunque centrata sulla figura dell'individuo proprietario, l'οἰκονόμος. La relazione con l'amico, con l'altro non è che una espansione dei rapporti che questa figura forte della soggettivazione aristotelica intrattiene con se stesso, «perché l'amico è un altro se stesso»[104]: in effetti, «tutti i sentimenti di amicizia nascono dal rapporto di sé con se stesso e in seguito si estendono anche verso gli altri»[105]

Il nucleo centrale di quell'amore per il «proprio», che nella *Politica* costituiva il movente principale dell'azione e nell'*Etica* quello dell'amicizia, consiste dunque in quell'affezione primaria per se stesso, che Aristotele definisce, con un termine significativamente di suo conio[106], la condizione del φίλαυτος, o «amor proprio». Il termine vale anche «egoismo», ma la sfumatura negativa che gli appartiene nel nostro linguaggio vale per Aristotele solo a proposito del legame con sé del malvagio, non del virtuoso che ama in sé la propria stessa virtú. Per lui, questo narcisismo primario diventa anzi un imperativo etico: «l'uomo buono deve essere φίλαυτος: egli infatti da un lato gioverà a se stesso compiendo le belle azioni, dall'altro sarà utile agli altri»[107]. Ma, naturalmente, esso è anche accompagnato da un piacere, simile a quello «inenarrabile» derivato dalla proprietà di patrimoni e affetti. La vita stessa, l'esistenza, sono per l'uomo buono un «bene e un piacere», giacché egli gode percependo la propria vita e al tempo stesso il bene che le inerisce: questo gli rende desiderabile la sua esistenza, e mediatamente quella dell'amico, perché l'amico è un altro se stesso[108] La vita e la virtú sono dunque come il patrimonio privato, di cui gode anzitutto

[103] T. H. IRWIN, *Aristotle's Defense of Private Property*, in KEYT e MILLER (a cura di), *A Companion* cit., pp. 200-25 (citazione a p. 215). Sul rapporto strutturale fra proprietà privata e costruzione del *self* in Aristotele cfr. anche R. MAYHEW, *Aristotle on Property*, in «Review of Metaphysics», XLVI (1993), pp. 803-31, che per questo avvicina Aristotele al liberalismo classico (pp. 812 sg., 831). In generale sul problema della proprietà in Aristotele cfr. F. MILLER, *Aristotle on Property Rights*, in J. P. ANTON e A. PREUS, *Essays in Ancient Philosphy IV: Aristotle's Ethics*, State University of New York, 1991, pp. 227-47.

[104] ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, 9.4.1166a31 sg.

[105] *Ibid.* 9.8.1168b5 sg. Su questi passi cfr. ALBERTI, *Philia* cit., pp. 227 sgg. Sull'insistenza aristotelica circa la necessità di amare se stessi piú degli altri, cfr. V. POLITIS, *The Primacy of Self-Love in the Nicomachean Ethics*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», XI (1993), pp. 153-74.

[106] Si veda H. G. GADAMER, *L'anima alle soglie del pensiero nella filosofia greca*, Napoli 1988, p. 101.

[107] ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, 9.9.1169a11 sgg.

[108] *Ibid.*, 9.9.1170b1 sgg.

il proprietario, ma i cui frutti egli è pronto a mettere a disposizione degli amici e della patria[109] Il nesso tra proprietà (ἴδιον), patrimonio (οὐσία) e affezione primaria per sé (φιλαυτία) costituisce dunque in Aristotele il fulcro di una forma di soggettivazione nuova e tanto anomala rispetto a Platone e alla tradizione greca (nella misura in cui Platone rappresenta, hegelianamente, non l'utopia ma «il vero spirito» del suo tempo), quanto forte e determinante per la tradizione successiva. Addirittura per la tradizione occidentale, se è vero, come sostiene Bodei, che ancora in Montesquieu è la mancanza della φιλαυτία a rendere gli Orientali diversi e inferiori rispetto agli Europei[110]. Ma, intanto, per quella stoica, che attraverso il mondo romano avrebbe condizionato le forme di soggettivazione dell'uomo occidentale.

La dottrina della οἰκείωσις, centrale nell'etica stoica, deriva senza dubbio da quella aristotelica del φίλαυτος[111], tanto nel suo valore di «affezione e familiarità originaria per sé», quanto in quello di «autoappropriazione primaria». Οἰκεῖον vale «proprio» similmente a ἴδιον, appartenente a sé e al proprio οἶκος: la prima espansione della φιλαυτία in Aristotele è quella che ci lega al figlio, visto come un altro se stesso o come una parte di sé[112] Quello che tuttavia in Aristotele si radica nella struttura antropologica e sociale dell'individuo, diventa per gli stoici il prolungamento individuale di una norma universale della natura[113] Cosí, secondo Crisip-

[109] È interessante citare a questo proposito la critica di Kant: «La possibilità di essere benefico, la quale dipende dai beni di fortuna, è in massima parte una conseguenza dei privilegi di cui godono certi uomini grazie all'ingiustizia del governo la quale, introducendo una diseguaglianza nelle condizioni di benessere, rende necessaria la beneficenza fatta da altri. In tale stato di cose l'assistenza che il ricco può concedere al povero merita essa ancora il nome di beneficienza in generale, di cui si va cosí volentieri superbi come di un merito?» (*Metafisica dei costumi*, parte II, 1, sez. 1, par. 31). Del resto, la liberalità aristotelica non sembra neppure rappresentare un trasferimento benefico di beni dai ricchi ai poveri, giacché essa si attua nell'ambito degli «amici», cioè, si può presumere, verso membri in momentanea difficoltà all'interno dello stesso ceto di benestanti.

[110] Cfr. R. BODEI, *Geometria delle passioni*, Milano 1991, p. 379.

[111] Cfr. in questo senso G. MENGALDI, *L'oikeiosis peripatetica in Ario Didimo e nel «De finibus» di Cicerone*, Firenze 1991, p. 10.

[112] ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, 8.14.

[113] La differenza è sottolineata da MENGALDI, *L'oikeiosis* cit., p. 3. Non del tutto convincenti le considerazioni in senso contrario di T. ENGBERG PEDERSEN, *The Stoic Theory of Oikeiosis*, Aarhus 1990, p. 67. C'è in effetti una piú mediata continuità fra Aristotele e gli stoici, che consiste nel loro cardiocentrismo. Per Aristotele, il cuore è la ἑστία, il centro dell'οἶκος familiare collocato nel corpo (cfr. M. VEGETTI, *Akropolis-Hestia. Sul senso di una metafora aristotelica*, in *Poikilia*, Paris 1987, pp. 357-68); per Crisippo, il cuore è il centro dell'individuo psico-somatico, tanto che quando si dice «io» si accenna verso il cuore (GALENO, *Sulle teorie di Ippocrate e Platone*, 2.1). Il cardiocentrismo, che precorre alla lontana il «cor» di Agostino, si accompagna comunque sia in Aristotele sia negli stoici a una concezione della corporeità come buona o almeno neutra, non conflittuale com'era invece quella platonica.

po, la natura ha reso ogni animale capace di «familiarizzare (οἰκειῶσαι) con se stesso»; «il primo οἰκεῖον per ogni vivente è la propria costituzione e la relativa consapevolezza»[114]. Di questa sfera primaria di attaccamento a sé fa parte tutto ciò che serve a proteggere e conservare la propria costituzione. L'originario «sensus sui», spiega Cicerone, porta innanzitutto a *diligere se*, e di conseguenza a *diligere* la vita, la salute, il piacere, la bellezza, la forza, la ricchezza, la nobiltà di nascita – προηγμένα o *aestimabilia* che consolidano la struttura dell'io[115]. È vero che la comparsa della ragione nell'animale uomo fa sí che l'oggetto dell'affezione per sé divenga la ragione stessa, tanto nel suo versante conoscitivo quanto in quello morale. Ed è vero, di conseguenza, che le strategie stoiche di soggettivazione divengono ora piú complesse, comportando una scissione tra l'esterno e l'interno, il superficiale e il profondo, il «vero» io e le sue inautentiche appartenenze. Questa scissione prenderà le forme dell'opposizione tra un io «attore» e un io «personaggio», oppure, in Seneca, tra un io interno inquisitore e censorio e un io esterno imputato e inquisito[116].

Resta però il fatto che – quale che sia il livello della οἰκείωσις – questa dottrina riattiva e consolida i vecchi temi socratici della «cura di sé», che in Epitteto diventa una «conversione a sé»[117]. L'etica dell'autoaffezione e dell'autoappropriazione, della cura di sé come del solo patrimonio davvero proprio e non alienabile, concentra sull'io la gran parte delle energie psichiche e morali del soggetto. Da questo nucleo duro sarà poi possibile derivare, alla maniera del φίλαυτος aristotelico, forme di affezione per gli altri, disposti in una serie di cerchi concentrici che vanno dall'οἶκος familiare fino alla umanità intera[118] Per quanto profonda possa essere, questa transizione dall'«individualismo proprietario» all'«egoismo maturo»[119], che si attua nello stoicismo e soprattutto nell'ambiente culturale e sociale romano, non giunge a cancellare la sua impronta originaria. Lo aveva visto a suo modo Hegel, quando a proposito dello stoicismo e del mondo romano parlava di un «universale principio giuridico, secondo cui il singolo uomo, per il fatto di essere, vale in sé e per sé come essenza universalmente riconosciuta da tutti. Quindi, per ciò che riguarda la politica esteriore, è

[114] DIOGENE LAERZIO, 7.85.

[115] CICERONE, *De finibus*, 3.16 = DIOGENE LAERZIO, 7.102.

[116] Cfr. per esempio SENECA, *Epistulae*, 25, e ID., *De ira*, 3.36.2. Si vedano in proposito i saggi di M. FOUCAULT, *La scrittura di sé*, e di M. VEGETTI, *La saggezza dell'attore. Problemi dell'etica stoica*, in «Aut Aut», CXCV-CXCVI (1983), pp. 5 sgg., 19 sgg.

[117] Cfr., per esempio, EPITTETO, 1.4.18.

[118] Si veda in proposito S. G. PEMBROKE, *Oikeiosis*, in A. A. LONG (a cura di), *Problems in Stoicism*, London 1971, pp. 114-49.

[119] Il lontano riferimento è ai libri di P. BARCELLONA, *L'individualismo proprietario*, Torino 1987, e ID., *L'egoismo maturo e la follia del capitale*, Torino 1988.

questo il tempo in cui si forma il diritto privato, che si riferisce alla proprietà della persona singola»[120]

Il «mio», il «proprio», l'οἰκεῖον, hanno dunque compiuto, contro Platone, il loro segreto lavoro di soggettivazione; hanno prodotto una figura di io proprietario e φίλαυτος, questo lascito aristotelico-stoico, ma anche della società ellenistico-romana, che troverà eco e duraturo successo nel moderno, da Montaigne e Spinoza fino alle forme ottocentesche della soggettività borghese.

Ma una «grammatica del soggetto» non può prescindere, come si diceva, dai modi linguistici in cui le forme di vita si esprimono e prendono coscienza di sé[121]. E anche da questo punto di vista – anzi, soprattutto da questo punto di vista – Aristotele costituisce la premessa fondamentale e non superata di quel processo di soggettivazione: in un modo cosí profondo e insieme apparentemente «naturale» da esser passato inosservato sia ai critici, sia agli assertori della continuità fra antico e moderno nell'ambito del pensiero del soggetto.

[120] HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia* cit., III, p. 2. Del resto, i problemi giuridici, e la riflessione filosofica che li accompagnava, non avevano dovuto attendere il mondo romano per far sentire il loro peso sul tema della soggettivazione. La questione della responsabilità (αἰτία) si era spostata progressivamente da una morale della contaminazione (μίασμα), in cui propriamente responsabile è il fatto, l'azione, a una morale dell'agente (αἴτιος). Ne sono documento i due *Edipi* sofoclei, separati da una ventina d'anni: nell'*Edipo re* responsabile non è Edipo ma le sue azioni, mentre nell'*Edipo a Colono* – verso la fine del v secolo – egli si può dichiarare «puro di fronte alla legge» (vv. 547 sg.) perché irresponsabile delle sue azioni, compiute sotto la costrizione della volontà divina e nell'ignoranza delle circostanze. La radicale laicizzazione compiuta dall'etica aristotelica (in parallelo all'evoluzione del diritto attico, su cui cfr. J. W. JONES, *The Law and legal theory of the Greeks*, Oxford 1956; E. CANTARELLA, *Studi sull'omicidio in diritto greco e romano*, Milano 1976) espelle dall'ambito della responsabilità morale e giuridica tutta la sfera della contaminazione (ancora presente nelle *Tetralogie* di Antifonte e nello stesso libro IX delle *Leggi* di Platone; su tutta la questione cfr. S. SAÏD, *La faute tragique*, Paris 1978). Il problema diventa ora quello di identificare il soggetto agente e le condizioni di volontarietà, quindi di imputabilità delle sue azioni, secondo le memorabili analisi del libro III dell'*Etica nicomachea*. Responsabile, e imputabile, è chi agisce senza costrizione violenta e nella cognizione delle circostanze: «l'uomo è principio e padre delle sue azioni come lo è dei suoi figli ... Ne danno testimonianza sia ciascun cittadino con la sua condotta privata, sia gli stessi legislatori» (ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, 3.7.1113b18 sgg.). La perfetta sintonia fra Aristotele e lo sviluppo del diritto fa sí che di qui in poi, tanto in ambito morale quanto giuridico, la responsabilità vada imputata a un soggetto che si suppone «padrone» (κύριος, cfr. *ibid.*, 3.7.1113b32) delle sue azioni come lo è del suo οἶκος, omologo al soggetto proprietario di cui si è parlato e trasparente a se stesso (su questo terreno Aristotele deve confutare la tesi platonica che «nessuno fa il male volontariamente», la quale rinvia a una conflittualità intrapsichica il cui esito viene determinato in buona parte da agenzie politico-educative esterne al soggetto). È appena il caso di notare che questo soggetto giuridico-morale, in quanto pienamente κύριος, viene identificato nel cittadino maschio, libero e adulto. Questo pone naturalmente il problema, che è impossibile discutere in questa sede, delle forme di soggettività femminile.

[121] Su questo tema in Wittgenstein, cfr. ora S. BORUTTI, *Per un'etica del discorso antropologico*, Milano 1993, pp. 136 sgg. Sul rapporto fra ontologia, lingua e immagine del mondo cfr. anche M. PRANDI, *Grammaire philosophique des tropes*, Paris 1992, pp. 56 sgg.

IV.

GRAMMATICA DELLA SOGGETTIVITÀ.

1. *Οὐσία: patrimonio, sostanza, soggetto.*

C'è in Aristotele un termine che vale letteralmente «soggetto»: ὑποκείμενον, «sostrato», che ha appunto il doppio valore di *sub-jectus* e di *subditus*. Lo ὑποκείμενον è soggetto in quanto livello di indeterminazione passibile di ricevere determinazioni predicative, nel linguaggio, che corrispondono ad altrettante determinazioni formali nei processi naturali. Da questo secondo punto di vista, in termini «fisici» lo ὑποκείμενον è la materia, sostrato e suddito rispetto alla signoria della forma determinante. Ciò esclude, argomenta Aristotele[122], che questo sostrato materiale indeterminato possa rappresentare il soggetto in senso pieno, al quale si richiede per contro il massimo di determinatezza ontologica e quindi di definibilità logico-linguistica.

Per questa posizione di soggetto ontologicamente assoluto c'è un altro e ben piú soddisfacente candidato. Si tratta della οὐσία: la traduzione di questo termine con «sostanza» ha il vantaggio di rinviare al valore patrimoniale proprio, come si è visto, dell'uso comune della parola; ma per contro ne nasconde il rapporto linguistico ontologicamente essenziale con la forma participiale del verbo «essere» (connessa al primario ἐόν parmenideo). Da questo secondo punto di vista, οὐσία risulta meglio tradotta con «entità»: che ha inoltre il pregio di essere prossima a «identità», valore che spetta alla οὐσία-soggetto in quanto essa rappresenta il livello massimo di individuazione determinata.

Il passaggio da ὑποκείμενον a οὐσία, nella posizione forte di soggetto, è in qualche misura imposto, come ha segnalato Aubenque, dalla stessa teoria aristotelica della predicazione. Nel *De interpretatione*, la forma archetipa della predicazione (e la sola a proposito della quale si può porre la questione della verità, a differenza per esempio dai linguaggi della preghiera e della poesia) è quella copulativa, in cui il verbo «essere» asserisce l'attribuzione di un predicato-qualità a un soggetto-sostanza[123] La struttura copulativa della predicazione «fa oscillare il peso della predicazione verso

[122] ARISTOTELE, *Metafisica*, 7.3.
[123] ID., *Sull'interpretazione*, 1-4.

il soggetto», e questo peso logico-ontologico impone la trasformazione dello ὑποκείμενον nella οὐσία. Osserva ancora Aubenque che «con Aristotele si assiste, attraverso la deverbalizzazione della frase a vantaggio del solo verbo essere, a una sostanzializzazione della nostra esperienza del mondo»[124]. Tutti i predicati infatti si riferiscono in ultima analisi alla sostanza[125]. E «sostanza prima» è l'entità non suscettibile di venir predicata di altri, ma tale da fungere da soggetto di ogni predicazione; in quanto tale, essa non può che costituire una entità-identità individuale, un «questo qui» o ἕκαστον, come Cleone o Callia[126]. In effetti, scrive Aristotele, «la οὐσία detta in senso principale ⟨o anche «signorile», κυριώτατα: κύριος significa in primo luogo il capo dell'οἶκος familiare⟩ e primo e forte», è quella individuale, «indivisibile e una»[127].

C'è qui quella che Lewis ha definito una «teoria monolitica della predicazione», dove «i soli reali oggetti di predicazione sono le sostanze primarie»[128], e dove, per converso, come scrive Irwin, «le prime sostanze sono le migliori perché esse sono i *basic subjects*»[129]. Irwin nota ancora che, in questa identificazione fra soggetto e οὐσία (come sostanza/entità/identità), Aristotele può appoggiarsi sulle credenze comuni, sul *common sense*, cioè insomma sulle forme di vita depositate nel linguaggio[130]. Si può aggiungere, d'altro canto, che Aristotele fornisce con la sua teoria della predicazione una legittimazione logico-ontologica cosí potente a questo «senso comune» da strapparlo alla sua determinatezza storico-sociale per istituirlo come un dato non superabile, «naturale», del pensiero, del linguaggio e del mondo.

Questa stretta implicazione è chiarita da alcuni passi centrali del libro VII della *Metafisica*, dove compare a proposito della questione ontologica della οὐσία la stessa coppia ἴδιον/κοινόν, privato/comune, che come abbiamo visto giocava un ruolo centrale nella critica aristotelica a Platone sulla questione della proprietà. «La sostanza di ogni individuo (ἕκαστον) è quella propria (ἴδιος) di ciascuno, che non appartiene ad altro, mentre l'univer-

[124] P. AUBENQUE, *Ermeneutica e ontologia. Osservazioni sul Perí hermeneias di Aristotele*, in «Discipline filosofiche», I (1991), pp. 57-73 (citazioni alle pp. 70-71). Sull'origine linguistica delle categorie di Aristotele si veda il celebre saggio di E. BENVENISTE, *Problemi di linguistica generale*, trad. it. Milano 1971, pp. 87 sgg.; sul rapporto fra soggettività e linguaggio cfr. anche pp. 312 sgg. In particolare sul rapporto soggetto-sostanza in Aristotele e nella tradizione posteriore, cfr. S. NATOLI, *Soggetto e fondamento*, Padova 1979, pp. 145 sgg.

[125] ARISTOTELE, *Analitici secondi*, 1.22.83b1 sgg.

[126] *Ibid.*, 1.27; ID., *Categorie*, 5.

[127] *Ibid.*, 2a10, 3b12.

[128] F. A. LEWIS, *Substance and Predication in Aristotle*, Cambridge 1991, p. 11; cfr. p. 72.

[129] T. H. IRWIN, *Aristotle's First Principles*, Oxford 1988, p. 11; cfr. p. 76 («the only genuine subjects in their own right are first substances»).

[130] *Ibid.*, pp. 57, 73 sgg. Cfr. anche AUBENQUE, *Ermeneutica* cit., p. 66.

sale (καθόλου) è comune (κοινόν), perché si dice universale ciò che per natura appartiene a piú individui», scrive Aristotele[131]. E aggiunge: «non è οὐσία nulla che sia comune (κοινόν): la οὐσία non appartiene a nessuno se non a se stessa e a chi la possiede, di cui è οὐσία»[132]. Il linguaggio di questi passi indica, a mio avviso, con sufficiente chiarezza che la sostanza/identità prima e individuale, il soggetto cui ogni predicazione attributiva viene riferita e che non può venir predicato/attribuito a nulla, non è senza rapporto con la concezione patrimoniale della soggettività sviluppata da Aristotele in ambito etico-politico. In uno stretto legame con una forma di vita socialmente determinata, e depositata nel «senso comune» tanto morale quanto linguistico, la teoria aristotelica della sostanza-soggetto e della predicazione copulativa produce una «grammatica del soggetto», logica e ontologica insieme, destinata a costituire la matrice dell'autoconsapevolezza teorica dei linguaggi occidentali, e della soggettività che in essi si costituisce (basti pensare, per contro, alle profonde differenze che presentano per questo aspetto lingue come l'ebraico e il cinese, dove la forma copulativa della predicazione è rara o assente).

La teorizzazione aristotelica agisce del resto da potente organizzatore e selettore all'interno della stessa lingua greca, ponendo termine a un lungo dibattito in cui molte voci – a partire dallo stesso Platone – si erano pronunciate per il privilegio della forma verbale della predicazione a preferenza di quella copulativa[133] Quella teorizzazione ci consegna, in primo luogo, una struttura soggetto-copula-predicato come luogo esclusivo dell'as-

[131] ARISTOTELE, *Metafisica*, 7.13.1038b10 sgg.

[132] *Ibid.*, 7.16.1040b23 sgg. C'è in effetti una svolta nell'ontologia di Aristotele, segnalata da una lunga tradizione interpretativa che va da Zeller al recente Lewis: il libro VII della *Metafisica*, per motivi prevalentemente epistemologici, propone di identificare come sostanza primaria la forma-specie (εἶδος) in luogo o a fianco dell'individuo concreto. Questa svolta è stata di recente minimizzata, in modi diversi, da M. FREDE, *Substance in Aristotle's Metaphysics*, in A. GOTTHELF (a cura di), *Aristotle on Nature and Living Things*, Pittsburgh-Bristol 1985, pp. 17-26, e da E. BERTI, *Il concetto di «sostanza prima» nel libro Z della Metafisica*, in «Rivista di Filosofia», I (1989), pp. 3-23 (che vedono nella forma un'entità comunque individuale; si vedano in Berti i riferimenti agli *Individuals* di Strawson). Benché a livello epistemologico io ritenga che la svolta aristotelica sia reale e significativa, dal punto di vista di questo discorso essa non muta comunque i termini della questione: il soggetto è tale in quanto *ha* (anche se non *è*) una forma-sostanza (cfr. LEWIS, *Substance* cit., p. 318; IRWIN, *Aristotle's First Principles* cit., p. 220). Come scrive BERTI, *Il concetto* cit., «è agli individui, dunque, che la sostanza è propria» (p. 18).

[133] Cfr. AUBENQUE, *Ermeneutica* cit., p. 71. A proposito del prevalere dell'opzione aristotelica, Aubenque scrive: «Siamo aristotelici senza saperlo, piú propensi a pensare il coniglio come sostanza portatrice di predicati che come giustapposizione di parti, come sequenza di eventi o come epifania di un'idea» (p. 59). Su altre opzioni presenti nel pensiero pre-aristotelico, si vedano i saggi raccolti in H. JOLY (a cura di), *Philosophie du langage et grammaire dans l'antiquité*, Bruxelles-Grenoble 1986; in particolare per la discussione fra Platone e Aristotele si veda A. M. THORTON, *Logos-phrase et logos-texte chez Platon et Aristote*, *ibid.*, pp. 165-79.

serzione veritiera; e, in secondo luogo, ci impone la concezione del soggetto grammaticale come οὐσία, sostanza/identità/patrimonio costitutiva della realtà, garanzia di senso del linguaggio e nucleo primario dell'individuazione soggettiva.

2. *Una continuità tenace: l'οἰκονόμος.*

Il pensiero contemporaneo ha attaccato a piú riprese ogni concezione forte del soggetto, dall'interiorità dell'anima agostiniana al *cogito* di Cartesio, dall'io trascendentale di Kant allo spirito hegeliano, e altrettante volte ne ha dichiarato la «crisi». Non si è davvero trattato di attacchi inefficaci, se si pensa a quelli condotti, su linee diverse, da Marx, da Nietzsche, da Freud, fino alla radicale desostanzializzazione del soggetto compiuta dalla fenomenologia husserliana. Il vecchio soggetto, monolitico, trasparente a se stesso, senza tempo e senza alterità, è stato via via frantumato in istanze conflittuali e opache (come l'inconscio, che in Lacan risulta costituito dal linguaggio che lo «parla» anziché essere signore del discorso), tradotto nella polarità instabile di flussi conoscitivi e temporali, posto di fronte a un «altro» che, anziché costituirne lo specchio fedele, lo manipola e lo trama in relazioni mutevoli e rischiose.

Tutto questo non ha però potuto davvero intaccare quel nesso profondo tra senso comune e grammatica di base che fa sí che noi non possiamo fare a meno di pensare e di parlare in termini di soggetto/sostanza e dei suoi attributi, e di individuarci in termini di «mio» patrimoniale. La resistenza di questo nesso è provata intanto dalla incapacità degli sforzi filosofici di incidere sull'autoconsapevolezza immediata della vita e del linguaggio – forse anche perché essi si arrestano di solito sulla soglia di quella che Aristotele aveva definita l'«assurdità» platonica, e cioè la trasformazione delle radici materiali degli usi linguistici e delle forme di soggettivazione che in essi si esprimono. Ed è provata anche, per contrasto, dall'insorgere sempre piú frequente e angoscioso di «crisi di identità», tanto a livello individuale quanto a livello sociale, che testimoniano l'urgenza insopprimibile di vivere la soggettività nella figura della entità/identità, radicata nella sua concezione sostanziale/patrimoniale, e che torna sempre di nuovo a riproporre il legame di individualità-proprietà, di «io» come stabilità della οὐσία, dell'ἴδιον, dell'οἶκος.

Può sembrare sorprendente che in questa eredità antica continui ad agire non l'immagine del *citoyen*, del πολίτης, che i Greci hanno cosí profondamente intenzionato, bensí quella del *bourgeois*, lo οἰκονόμος, apprezzata ma non tanto da offuscare il prestigio pubblico della prima. Ma la sorpresa è solo superficiale, se si tien conto del potente lavoro aristotelico di

strutturazione etica, logica e ontologica del «senso comune» diffuso nella società greca del IV secolo, che qui si è cercato di analizzare. E neppure appare sorprendente che proprio da questo lavoro partano oggi le tendenze aristotelizzanti di ricostruzione di una «filosofia pratica» che intende porre rimedio, nel pensiero e nella vita pubblica, ai guasti prodotti dalla destrutturazione filosofica e politica della soggettività sostanziale/proprietaria durante l'esperienza del Novecento. Qui torna a imporsi il ragionevole egoismo proprio dell'οἰκονόμος, pronto alla negoziazione fra interessi diversi ma saldamente ancorato alla centralità della dimensione «privata» dell'io, in tutta la latitudine etico-politica e gnoseologico-ermeneutica del termine[134]

Quali che siano i suoi limiti, questo tentativo ha certamente, dal nostro punto di vista, il pregio di rimettere in luce una continuità fra i Greci – o almeno la loro tradizione destinata a restare egemone – e noi. Una continuità che ha segretamente continuato ad agire – nelle forme profonde degli usi linguistici e delle pratiche di vita su cui si articola la grammatica della soggettività – nonostante le piú manifeste linee teoriche di discontinuità filosofica segnalate da Hegel; una continuità, ancora, che a mio avviso è stata assai piú efficace dei vettori di continuità, indicati dagli sforzi diversi, eppure allo stesso modo teleologicamente orientati, di Mondolfo e di Foucault. Il primo ha semplicemente rifatto, con risultati diversi, i conti hegeliani, il secondo ha individuato nell'antico un percorso di soggettivazione che comunque prefigurava il cristianesimo moderno, e vi culminava.

Ma, a questo livello, la frattura indicata da Hegel è risultata insuperabile. Se la nostra analisi ha fin qui indicato per contro linee di continuità piú profonde e piú tenaci, essa ha anche mostrato come si tratti non di sviluppi «naturali» di una storia dell'uomo o dello spirito, ma dell'esito di scelte, che furono al tempo stesso sociali e intellettuali, e al cui centro deve venir posta l'elaborazione teorica di Aristotele, nella politica, nell'etica, nella logica, nell'ontologia – scelte potenti e storicamente determinanti, tuttavia non inevitabili e necessarie, tanto alle origini quanto nella tradizione. A quella aristotelica, continua infatti a opporsi l'opzione del platonismo della *Repubblica*, perdente nel IV secolo e marginalizzata nella tradizione (perciò inefficace, o costretta all'omologazione dai custodi ermeneutici della tradizione alla maniera di Gadamer)[135]. Nell'ambito della resistenza che essa oppone

[134] Il neoaristotelismo pratico in ambiente tedesco è discusso nei saggi di F. VOLPI e C. NATALI in F. PACCHIANI (a cura di), *Filosofia pratica e scienza politica*, Abano 1980, pp. 11 sgg., 99 sgg.; L. CORTELLA, *Aristotele e la razionalità della prassi*, Roma 1987. Per l'ambiente anglosassone cfr. G. GIORGINI, *Esiste un neoaristotelismo anglosassone?*, in BERTI e NAPOLITANO (a cura di), *Etica, Politica, Retorica* cit., pp. 271 sgg. Si vedano ora la sintesi di E. BERTI, *Aristotele nel Novecento*, Roma-Bari 1992, pp. 186 sgg., e le osservazioni di VEGETTI, *L'etica* cit., pp. 210 sgg.; ID. *Aristotele e la filosofia pratica: qualche problema*, in «Paradigmi», XI (1993), pp. 237-48.

[135] Gadamer considera gli scritti politici di Platone come «una grande provocazione lancia-

all'autorità dell'aristotelismo – e che è testimoniata, dopo gli utopisti, ancora da Rousseau e persino, *malgré soi* e malgrado Hegel, da Marx – ci si può continuare a chiedere se sia possibile parlare di «io» senza il «mio»: cioè al di fuori del riferimento costitutivo all'identità primaria prodotta dalla οὐσία, dalla privatezza proprietaria del patrimonio-sostanza.

Non si tratta soltanto del Platone nemico della privatizzazione dei patrimoni e degli affetti. Si tratta anche del Platone della teoria delle idee, «universali» e «comuni» e perciò predicati e non sostanze secondo Aristotele, che di conseguenza intimava seccamente: «diamo un addio alle idee: sono solo cinguettii, e se anche esistono, non sono nulla per il *logos*»[136] E si tratta soprattutto del Platone teorico di un bene che sta «al di là della sostanza» (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας)[137]: teorico, quindi, di una concezione non patrimoniale del valore, che non esiste nel modo della sostanza e che a differenza di essa non può costituire un possesso e una identità[138]. Non sorprende che questa idea di un bene diverso e ulteriore, rispetto ai beni effettivamente desiderati e praticati nell'ambito del senso comune, sia apparsa ad Aristotele «vuota e vana»[139]. L'idea del bene non esiste, perché non è una sostanza, aveva scritto Aristotele nell'*Etica eudemia*, e del resto, anche se esistesse, «non sarebbe utile per la politica, che, come ogni altra tecnica, ha un bene suo proprio, come per la ginnastica lo è la buona forma»[140]

Questa discussione, e queste opzioni, sono ancora certamente presso di noi. Se la crisi del soggetto moderno non sembra aver scalfito piú che tanto un senso comune depositato e robustamente consolidato nella teoria aristotelica, l'uno e l'altra tornano a evocare, per contrasto, il vecchio e a piú riprese sconfitto avversario platonico[141]

ta alla coscienza moderna cristiana e liberale dall'umanesimo che venera in Platone uno dei suoi grandi eroi» (*Platone e il pensare in utopie*, in *L'anima* cit., pp. 63-64), perciò raccomanda di «non prenderli alla lettera», di considerarli alla stregua di «giochi razionali» (*ibid.*, pp. 70, 90). Allo stesso trattamento Gadamer sottopone l'idea del bene nella *Repubblica*: la sua separazione dalla οὐσία-sostanza va considerata nient'altro che come un'espressione mitico-simbolica della natura del bene come misura dell'ente, che in quanto tale è perfettamente compatibile con Aristotele, ristabilendosi cosí, sulla scorta di Hegel, «in un'unica entità la filosofia platonico-aristotelica del *logos*»: H. G. GADAMER, *L'idea del bene tra Platone e Aristotele*, trad. it. in *Studi Platonici*, II, Casale Monferrato 1984, pp. 151-261 (citazioni alle pp. 229 sg., 261, 151). In generale su Gadamer e gli antichi si veda CAMBIANO, *Il ritorno* cit., pp. 41 sgg.

[136] ARISTOTELE, *Analitici secondi*, 1.22.83a34 sgg.

[137] PLATONE, *Repubblica*, 6.509b.

[138] Si veda in proposito M. VEGETTI, *L'idea del Bene nella Repubblica di Platone*, in «Discipline filosofiche», I (1993), pp. 207-29.

[139] ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, 1.4.1096b20.

[140] ID., *Etica eudemia*, 1.8.1218a34 sgg.

[141] Un primo abbozzo di questo saggio è stato presentato in un convegno tenuto a Locarno nel novembre del 1991. Ringrazio per i loro contributi quanti intervennero nella discussione in quella occasione, e segnatamente E. Berti, D. Lanza, F. Papi.

DIEGO LANZA

La tragedia e il tragico

1. *Che cos'è una tragedia?*

MEDEA Ti ricordi come ero disordinata una volta. Poi m'ha presa la mania dell'ordine. Vorrei lasciare la mia casa come se non vi fossi mai stata. Di là, la tavola apparecchiata ancora da ieri sera. Ti ha aspettato. I ragazzi ieri sera erano inquieti. Non c'è stato altro di nuovo. Ecco tutto quello che mi resta da dirti prima di lasciarci. Ho fatto il mio dovere fino all'ultimo.

ANTIGONE Mi disgustate tutti con la vostra felicità condizionata. Con la vostra vita che bisogna amare a ogni costo. E quella porzioncina di fortuna quotidiana, se non si è esigenti. Io, io voglio tutto e subito e che sia intero o rifiuto.

ORESTE Espiare? Io ho detto che insedierò in me i vostri pentimenti, ma non ho detto che cosa farò di questo pollame che stride: forse gli torcerò il collo.

Tre battute teatrali indiscutibilmente del Novecento[1]. I personaggi che le pronunciano non possono appartenere che al teatro di questo secolo; eppure si tratta di personaggi dal nome fortemente evocativo, che rimandano a remote vicende. Che rimandano e che vogliono rimandare. Nessuno di questi drammi pretende per sé, è vero, il titolo di tragedia, ma nessuno sarebbe comprensibile se allo spettatore non si presentasse come rivisitazione di una storia conosciuta, presente alla sua memoria nella forma della tragedia. Quel che il moderno drammaturgo richiede al proprio pubblico non è infatti solo la conoscenza delle storie di Medea, di Antigone, di Oreste, ma delle tragedie di Euripide, di Sofocle, di Eschilo che le rappresentarono e in qualche modo ne fissarono la forma nella memoria delle generazioni successive.

Distinguere è ormai impresa di specialisti. Allo spettatore moderno il mito e la sua realizzazione drammatica di V secolo a. C. appaiono dunque tutt'uno; per l'autore teatrale di oggi o di ieri è il mito drammatizzato, cioè la tragedia antica, il termine di confronto, quando egli si tro-

[1] Rispettivamente da C. ALVARO, *La lunga notte di Medea*, in «Sipario», 40-41 (agosto-settembre 1949), pp. 45 sgg.; J. ANOUILH, *Antigone*, trad. it. di A. Franci, Milano 1949; J.-P. SARTRE, *Le mosche*, trad. it. di G. Lanza, Milano 1947.

va a ripercorrere una vicenda che continua ad apparirgli fortemente emblematica, tanto emblematica da sapersi piegare alla sensibilità di tempi ignoranti di tragedia.

Dopo la morte della tragedia moderna, la presenza di quella antica non si è fatta meno ingombrante. Anzi. Agli incontri dei drammaturghi non piú tragediografi sono da aggiungere gli incontri degli interpreti. Tralasciando i reincontri istituzionali con la tragedia antica, anche se questa istituzionalità ha indubbiamente un importante significato, si pensi a quanti tra i grandi registi contemporanei abbiano avvertito in un certo momento il bisogno di accettare per una volta la sfida degli antichi testi tragici. Una sfida che si è rivelata quasi sempre feconda.

E come per gli scrittori, forse ancor piú che per gli scrittori, per gli altri uomini di teatro di questo secolo una questione obbligatoriamente s'impone: che cosa è, che cosa può essere una tragedia, come può intenderne il significato un pubblico di un'età cui la tragedia appare ormai ignota? È la domanda che muove e accompagna, si vede bene, alcune grandi recenti realizzazioni: Peter Stein, Peter Hall, Thierry Salmon[2]. Le risposte sceniche che sono state date a questa domanda di fondo si rivelano spesso illuminanti di specifici nodi interpretativi anche molto difficili. Una pratica scenica che si pretenda credibile impedisce infatti facili scorciatoie, semplificazioni omologanti, cui invece la riflessione teorica è andata non di rado indulgendo, facendo scivolare la propria attenzione dalla tragedia alla tragicità.

Lo spostamento appare significativo per esempio in George Steiner. All'inizio del suo saggio sulle Antigoni egli scrive: «Dalla rivoluzione francese i maggiori sistemi filosofici sono stati sistemi tragici. Essi hanno metaforizzato il postulato teologico della caduta dell'uomo. Le metamorfosi sono diverse...»[3]. L'Ottocento, egli nota, nasce sotto il segno della tragedia, è la tragedia l'esperienza poetica greca che viene piú esaltata e riconosciuta come il compimento di ogni ideale di classicità. Ma fra tragedia e

[2] Sulla messinscena della tragedia antica nell'Europa moderna si veda il ricco volume di H. FLASHAR, *Inszenierung der Antike. Das griechische Drama auf der Bühne der Neuzeit*, München 1991; limitatamente agli ultimi decenni si vedano diversi contributi del volume di A. CASCETTA (a cura di), *Sulle orme dell'antico. La tragedia greca e la scena contemporanea*, Milano 1991, che contiene anche un interessante corredo fotografico.

[3] G. STEINER, *Antigones*, Oxford 1984, p. 2. Il suo disinteresse per l'esattezza delle definizioni appariva già nella sua precedente *Morte della tragedia* (1961), trad. it. Milano 1965: «Quando diciamo "tragedia" sappiamo bene quel che stiamo dicendo, forse non con esattezza, ma quanto basta per riconoscerla» (p. 11). L'introduzione dell'opera si risolve però in un catalogo di luoghi comuni: «Ma la rappresentazione della sofferenza e dell'eroismo individuale, che noi chiamiamo tragedia, è tipica della tradizione occidentale»; «Ma certo l'*Iliade* è l'abbiccí dell'arte tragica»; «La tragedia è estranea alla concezione ebraica del mondo»; «Tucidide, un altro grande poeta tragico»; ecc.

tragicità non pare esserci per Steiner differenza sostanziale, ed è dunque la tragicità della riflessione dei filosofi dell'Ottocento a confermare paradossalmente la rinnovata egemonia della tragedia.

Si potrebbe osservare che il dominio greco sulla tragedia e della tragedia appartiene a una tradizione piú remota; basti volgere lo sguardo da Antigone ad altre figure tragiche, a Fedra per esempio, e la prospettiva storica apparirebbe alquanto diversa. Sotto quel che dice Steiner si può tuttavia scorgere qualcosa d'interessante: è nel passaggio tra Settecento e Ottocento in Germania che, riproponendosi il modello greco della tragedia, si impone con urgenza il problema teorico di che cosa sia una tragedia, di che cosa possa intendersi per tragedia.

Per lo spettatore europeo della fine del Settecento la tragedia non è che un genere della letteratura drammatica. Ciò significa che nella varietà di *pièces* (*Stücke*) cui egli può assistere in teatro, alcune vengono definite tragedie. Ma, cadute ormai le rigorose regole strutturali pseudoaristoteliche di cui già Corneille era stato attento ma non convinto esecutore[4], che cosa caratterizza una tragedia come tale? Il pur ristretto campionario delle tragedie antiche non offre infatti un modello facilmente identificabile, e ciò è comprensibile solo che si pensi che per gli Ateniesi di v secolo la tragedia non poteva essere un genere di letteratura drammatica soggettivamente scelto dall'autore, ma quel che imponeva la partecipazione al concorso tragico: «Una tragedia era dunque una tragedia, se veniva rappresentata come tale». È da questo apparente paradosso felicemente formulato da Gustav Seeck[5] che occorre partire per comprendere tutte le difficoltà di definizione moderna di tragedia in un orizzonte culturale nel quale, a differenza dell'antica Grecia, vige una pratica teatrale compositiva e interpretativa promiscua, e di passaggio intraistituzionale dall'uno all'altro genere drammatico.

Tragedia, dramma, poema drammatico, favola drammatica sono definizioni che volta a volta gli autori propongono per le loro creazioni. Ma l'istituzionalità delle opere sta in altro: nel potersi recitare da una *troupe* d'attori nel tempo medio previsto di una serata. Se dunque a distinguere la tragedia dalle altre forme drammatiche non può piú essere l'istituzione, dev'essere un suo intrinseco carattere, la tragicità appunto, che non tarderà a divenire motivo di riflessione teorica sempre piú ampio e autonomo.

[4] Si veda l'*Examen* (1660) di giustificazione alle deroghe del *Cid*, in CORNEILLE, *Œuvres complètes*, Paris 1963, pp. 218 sgg.

[5] G. A. SEECK, *Die Eigenart des griechischen Dramas als historisches und rezeptionstheoretisches Problem*, in ID. (a cura di), *Das griechische Drama*, Darmstadt 1979, pp. 1 sgg.

Il punto di partenza canonico di un esame anche sommario di queste riflessioni sono i dubbi che il vecchio Goethe confida a Eckermann, dopo aver letto il libro di Hinrichs sulla tragedia:

> L'idea della famiglia e dello stato e dei tragici conflitti che ne possono derivare, è certo un'idea buona e fertile; ma io non posso concedere che essa, per l'arte tragica, sia la migliore, e magari l'unica giusta. Certo, noi viviamo tutti in famiglie e nello stato; e non è facile che ci colpisca un destino tragico, senza colpirci insieme come membri delle une e dell'altro. Ma possiamo essere buoni personaggi tragici, anche se siamo soltanto membri delle famiglie, o solamente membri dello stato. In sostanza basta che ci sia un conflitto, che non ammetta alcuna soluzione; e questo conflitto può nascere dalla contraddizione di rapporti qualsiasi, purché questa contraddizione abbia il suo genuino fondamento nella natura, e sia genuinamente tragica. Cosí Aiace rovina per il demone dell'ambizione offesa, ed Eracle per il demone della gelosia amorosa. In nessuno dei due casi è visibile il piú lieve conflitto tra la pietà familiare e la virtú civile, che secondo Hinrichs devono essere gli elementi della tragedia greca[6].

L'opera di Hinrichs rispecchiava abbastanza fedelmente l'impostazione hegeliana, ed è quindi con Hegel, con la sua estetica, che si svolge la polemica di Goethe: «Ma se io devo dire il vero, mi duole che un cosí robusto ingegno come Hinrichs, nato sulle coste della Germania del nord, sia stato cosí distrutto dalla filosofia hegeliana, da non essere piú capace di una visione e di un pensiero libero e naturale, e da essersi formata a poco a poco una artificiosa e difficile maniera di pensare e di esprimersi»[7] Goethe non vuol limitare alla contraddizione tra stato e famiglia quello che Hegel aveva riconosciuto come il «contenuto valido per tutti i tempi» della tragicità: «L'opposizione principale, trattata in modo bellissimo particolarmente da Sofocle sull'esempio di Eschilo, è quella dello Stato, della vita etica nella sua universalità spirituale, con la *famiglia* come eticità naturale. Queste sono le potenze piú pure della manifestazione tragica, in quanto l'armonia di queste sfere e l'agire armonico entro la loro realtà costituiscono la completa realtà dell'esistenza etica»[8]

Inutile qui indagare la puntualità o le inesattezze anacronistiche dell'interpretazione hegeliana. Piú importa sottolineare che, pur nelle differenze che si sono notate, Goethe e Hegel concordano su due punti essenziali che si possono cosí schematizzare:

a) esistono alcune storie che intrinsecamente sono da considerarsi piú tragiche di altre, cioè piú proprie a costituire la vicenda di una tragedia;

[6] J. ECKERMANN, *Colloqui col Goethe*, trad. it. Bari 1912-14, II, pp. 201-2 (con qualche correzione).

[7] *Ibid.*, p. 200.

[8] G. W. F. HEGEL, *Estetica*, trad. it. Torino 1967, p. 1356.

b) a definire queste storie è una situazione di contrasto irriducibile: conflitto (*Konflikt*), opposizione (*Widerspruch*), contraddizione (*Gegensatz*) o lotta (*Streit*) come viene volta a volta definito.

Si aggiunga per Hegel un terzo tratto, importante nello specifico quadro categoriale della dialettica: la contraddizione non è risolvibile perché non è semplice opposizione di individui, ma di due compiuti e alternativi modelli etici, di due totalità che reciprocamente si escludono:

> Il genere piú compiuto di questo sviluppo è possibile allorquando gli individui in conflitto si presentano, secondo la loro concreta esistenza, ognuno in se stesso come totalità, cosícché in se stessi si trovano in potere di ciò che combattono, violando quindi ciò che, conformemente alla loro esistenza, dovrebbero onorare. Cosí, per es., Antigone vive sotto il potere statale di Creonte; ella stessa è figlia di re e promessa di Emone, cosicché dovrebbe ubbidienza al comando del principe. Ma anche Creonte, che è dal canto suo padre e sposo, dovrebbe rispettare la santità del sangue e non comandare ciò che è contrario a questa pietà. Cosí in entrambi è immanente ciò contro cui si ergono rispettivamene, ed essi vengono presi ed infranti da ciò che appartiene alla cerchia stessa della loro esistenza. Antigone subisce la morte prima di avere gioito della danza nuziale, ma anche Creonte viene punito nel figlio e nella moglie, che si dànno la morte, il primo per quella di Antigone, l'altra per quella di Emone. Di tutti i capolavori del mondo antico e moderno – li conosco piú o meno tutti ed ognuno dovrebbe e potrebbe conoscerli – l'*Antigone* mi pare per quest'aspetto l'opera d'arte piú eccellente e piú soddisfacente[9]

La tragedia sofoclea diventa dunque per Hegel qualche cosa di piú di un contrasto drammatico; essa è la compiuta realizzazione formale di una contraddizione sociale profonda. L'*Antigone* è da considerarsi il piú alto dei capolavori della letteratura universale perché sa rappresentare risolto in immagini sceniche l'insuperabile dilacerazione tra le due fondamentali facoltà di socializzazione dell'uomo: la famiglia e lo stato, ciascuna pretendendo un valore assoluto. La tragicità sembra dunque logicamente preesistere alla tragedia; sembra che se ne possa parlare autonomamente; ma questo non viene enunciato chiaramente nell'*Estetica* hegeliana.

La posizione di Hegel è peraltro conforme alle convinzioni della società cui egli appartiene: essere il tragico il piú alto e compiuto tra i generi poetici. La fenomenologia della poesia tracciata nella terza parte dell'*Estetica* ne è buon testimone: l'epica rappresenta il momento originario e piú elementare della coscienza, quello della mera oggettività; la lirica costituisce all'opposto l'esperienza della pura soggettività; ed è solo la poesia drammatica, cioè la tragedia, ad operare la sintesi tra i due piani, rappresentandone la problematica correlazione e mediazione: «La poesia drammatica

[9] *Ibid.*, pp. 1360-61.

infine, che ha come suo centro collisioni fra fini e caratteri ed insieme la soluzione necessaria di tale lotta, può ricavare il principio dei suoi diversi generi solo dal rapporto in cui si trovano gli *individui* con il loro *fine* ed il suo contenuto»[10]

L'importanza di Hegel è nell'aver saputo tradurre nello sperimentato linguaggio categoriale della dialettica, cioè di avere offerto piena giustificazione teorica a già diffuse convinzioni, piuttosto che nell'avere escogitato una nuova sistemazione classificatoria. La supremazia del tragico sugli altri generi poetici è infatti opinione generalmente condivisa nella Germania del tempo e coerente con la grande importanza che è andato acquistando il teatro nella cultura europea e in particolare tedesca della fine del Settecento.

Sul primato della poesia drammatica non ha dubbi il venticinquenne Schiller: «L'arte drammatica è superiore a qualsiasi altra delle sue sorelle. Il piú alto prodotto di questo genere è *forse* anche quello piú alto dello spirito umano»[11] Il primato della poesia drammatica non è un primato astratto; è al contrario nella concretezza della pratica scenica che si può realizzare l'efficacia paideutica del dramma. Il teatro ha una precisa funzione nel contesto di una vita sociale varia e variamente articolata:

> La natura umana non sopporta di rimanere ininterrottamente ed eternamente nella pena degli affari, gli stimoli dei sensi vengono meno con il loro soddisfacimento. L'uomo, sovraccarico di godimento animale, stanco del lungo sforzo, tormentato dall'eterna pena dell'operosità, ha sete di migliori, piú raffinati piaceri, o precipita sfrenato in divertimenti selvaggi che accelerano la sua caduta e distruggono la tranquillità sociale. Gioie orgiastiche, giochi esiziali, frenesie innumerevoli escogitati dall'ozio, diventano inevitabili se il legislatore non sa pilotare le inclinazioni del popolo. L'uomo d'affari rischia di pagare con l'afflizione dell'anima una vita che ha generosamente sacrificata allo stato – il dotto rischia di decadere a cupo pedante – il popolo a bestia. Il teatro è l'istituzione in cui si coniugano il piacere con l'istruzione, il riposo con lo sforzo, il passatempo con l'educazione, in cui nessuna risorsa dell'anima è impiegata per il danno altrui, né alcun piacere goduto a spese della generalità[12].

Assai piú problematiche si rivelano invece le riflessioni sui modi di poetare abbozzate da Hölderlin: poesia lirica, epica e drammatica si collocano negli appunti del poeta in una struttura circolare. Come mostra Peter Szondi[13], dalle combinazioni dei tre modi e dei tre caratteri, ingenuo

[10] *Ibid.*, p. 1335. Un significativo percorso nel quadro categoriale hegeliano è quello di Bruno Snell, che muove nel 1928 con *Aischylos und das Handeln im Drama* [trad. it., col titolo parzialmente modificato, *Eschilo e l'azione drammatica*, Milano 1969], e si compie col saggio del 1944, divenuto poi capitolo dell'*Entdeckung des Geistes*, tradotta con un titolo che ne muta la collocazione culturale: *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Torino 1963.

[11] F. SCHILLER, *Was kann eine gute stehende Schaubühne eigentlich wirken?* (1784), in ID., *Werke in drei Bänden*, München 1966, I, pp. 719 sgg. (la citazione è da p. 720).

[12] *Ibid.*, p. 728.

[13] P. SZONDI, *Poetica dell'idealismo tedesco*, trad. it. Torino 1974, pp. 160 sgg.

ideale eroico, risulta che la poesia tragica ha ingenuo lo spirito, ideale l'intonazione, eroico il carattere artistico, mentre la lirica ha ingenua l'intonazione, ideale il carattere artistico, eroico lo spirito, e l'epica ingenuo il carattere artistico, ideale lo spirito, eroica l'intonazione. In Hölderlin che riflette da poeta sui generi (*Gattungen*) prevalgono i modi del poetare (*Dichtarten*), potenzialità espressive cui il poeta è portato dalla propria natura, ma il cui valore istituzionale tende sempre di piú a impallidire: «Il poeta tragico fa bene a studiare quello lirico, il lirico l'epico, l'epico il tragico. Perché nel tragico sta il compimento (*Vollendung*) dell'epico, nel lirico il compimento del tragico, nell'epico il compimento del lirico. Perciò anche se il compimento di tutti è un'espressione mista di tutti, in ciascuno è dominante tuttavia uno dei tre aspetti»[14]

Storico e non poeta è invece A. W. Schlegel, che nelle sue *Lezioni sull'arte e la letteratura drammatica*, gareggiando vivacemente con il grande modello winckelmanniano, delinea una contrapposizione destinata a imporsi persuasivamente e a essere ricordata per lungo tempo:

> L'epos omerico è nella poesia quello che è il bassorilievo nella scultura, la tragedia quello che è il gruppo a tutto tondo. La poesia di Omero è germogliata dal terreno della saga e non se ne è completamente staccata, cosí come le figure di un bassorilievo mantengono il supporto di uno sfondo estraneo. Esse sono debolmente arrotondate, come nell'epos tutto è rappresentato come passato e lontano. Di preferenza esse sono poste di profilo come in quello caratterizzate nel modo piú semplice; non si trovano raggruppate in modo preciso, ma si susseguono l'una all'altra, come gli eroi omerici si fanno avanti in fila uno alla volta. Si è osservato che l'*Iliade* non è precisamente conchiusa, ma fa pensare a qualche cosa che la preceda e a qualche cosa che la segua. Proprio cosí il bassorilievo non ha limiti, può esser fatto proseguire da una parte e dall'altra. Per questo gli antichi l'avevano scelto per particolari soggetti che si distendono senza limiti precisi: cortei sacrificali, danze, schiere di guerrieri ecc. Bassorilievi si trovano quindi anche su superfici rotonde, quali vasi o fregi di rotonde, dove i due estremi si congiungono grazie alla curvatura, cosí che, quando noi procediamo, una figura compare e un'altra scompare. La lettura dei canti omerici assomiglia molto a questo procedere circolare: essi ci tengono saldi a ciò che ci sta davanti (*bei dem Vorliegenden*), e fanno scomparire quel che precede e quel che segue. Nel gruppo a tutto tondo invece, cosí come nella tragedia, la scultura e la poesia offrono allo sguardo in una volta sola qualcosa che ha una propria consistenza (*ein selbstständiges*), un tutto in sé concluso (*in sich geschloßenes Ganzes*). Per separarlo dalla realtà naturale, si colloca su una base come su un terreno ideale. Allontana cosí quanto piú può ogni casuale avvenimento estraneo per issare lo sguardo sull'essenza delle cose (*das Wesen der Sache*), sulle figure stesse[15]

[14] F. HÖLDERLIN, *Sämtliche Werke und Briefe*, München 1989, I, p. 899.

[15] A. W. SCHLEGEL, *Vorlesungen über dramatische Kunst und Literatur*, Stuttgart 1966, I, pp. 69-70; Glenn Most ha mostrato la permanenza di questa analogia fino a Nietzsche.

2. *Il ritorno alle origini.*

La tragedia è dunque la piú alta e compiuta tra le espressioni poetiche, la piú prossima all'«essenza delle cose»; la tragedia attica è conseguentemente considerata l'espressione conclusiva e riassuntiva di tutta la classicità greca. «La tragedia fu una struttura molto composita il cui organismo era dovuto a molteplici mezzi di natura psichica e spirituale; prendeva forma di una combinazione artistica internamente ed esternamente articolata come può essere per la piú compiuta creazione della poesia greca». Cosí un'opera non originale ma di buon equilibrio e di grande diffusione, il compendio di letteratura greca di G. Bernhardy[16] Con maggiore enfasi, come si conviene al senso comune della manualistica, E. Munk: «La poesia drammatica simile alla chiave di volta del sublime tempio della poesia greca...»[17]

Compimento e quasi ricapitolazione di tutta l'esperienza poetica dei Greci, la tragedia si colloca nella fase che potremmo chiamare matura della classicità; sembra questa l'idea di un autore ben altrimenti originale, Karl Otfried Müller, quando scrive:

> Vediamo ora che nel punto piú alto della cultura greca, nel tempo della fioritura della libertà e della potenza di Atene, sorge un nuovo genere di poesia come strumento delle idee e dei sentimenti che dominano quest'epoca, mentre i modi di poesia prima formatisi cedono al punto che i loro prodotti diventano quasi insignificanti. La prima domanda che ci dobbiamo dunque porre è: grazie a che cosa la poesia drammatica piace in cosí straordinaria misura, da lasciar tanto dietro di sé le sue sorelle nella gara di conquista del gusto del pubblico?[18]

A ben riflettere non era impostata molto diversamente la fenomenologia dell'*Estetica* hegeliana, nella quale l'espressione tragica compare come terza, interrelazione e sintesi tra l'oggettività del poema epico e la soggettività della lirica. Questo schema dà conto della recenziorità della tragedia come della sua maggiore complessità, del suo valore cioè riassuntivo ed emblematico di tutta quanta l'esperienza poetica della classicità. Ma nelle considerazioni sulla tragedia prevalgono successivamente, e talvolta combinandosi, due altri paradigmi interpretativi: il primo ottimisticamente biologico, il secondo piú pessimistico e che potremmo definire del rapido inquinamento.

[16] G. BERNHARDY, *Grundriss der griechischen Litteratur mit einem vergleichenden Überblick der römischen*, Halle 1876⁴, p. 3.

[17] E. MUNK, *Geschichte der griechischen Literatur*, Berlin 1879, I, p. 170.

[18] K. O. MÜLLER, *Geschichte der griechischen Literatur bis auf das Zeitalter Alexanders*, Breslau 1841, II, pp. 22-23.

Secondo il primo, la tragedia è sí il compimento e il vertice di tutta la poesia greca, ma anch'essa conosce un proprio ciclo vitale: l'ardita giovinezza, la maturità, la decadenza. Questa triplice scansione trova facile verifica nelle tre figure di tragediografi che la Grecia ci ha conservate. Sulla loro caratterizzazione August Wilhelm Schlegel si mostra dapprima piuttosto cauto:

> Ci restano opere solo di tre poeti tragici, e in rapporto alla loro fecondità in numero ristretto. Tuttavia essi sono i classici in questo genere, ciò significa che essi sono stati inclusi dai critici di poesia alessandrini nella loro scelta classica, non come se fossero gli unici validi, ma perché offrivano i piú compiuti modelli fondamentali dello stile tragico: Eschilo di quello grandioso e solenne, Sofocle di quello perfetto per armonia, Euripide di quello esuberante e sbrigliato [19]

Ma nelle successive già citate *Lezioni* la sequenza si rivela una vera e propria parabola di valori:

> Eschilo è da considerare come il creatore della tragedia, che saltò fuori già perfettamente armata, come Pallade dalla testa di Giove.
>
> Non si sarebbe potuto superare Eschilo in arditezza, perciò io penso che Sofocle sembra meno ardito soltanto per la sua saggia misuratezza, perché è sempre presente con la massima energia e anzi forse con piú compiuto rigore, come un uomo che abbia precisa conoscenza dei propri limiti, dentro i quali pretende di muoversi con tanto maggiore sicurezza.
>
> In Euripide non troviamo piú pura e incontaminata l'essenza della tragedia antica: i suoi tratti caratteristici sono già in parte estinti [20]

Specialmente dopo l'intervento di Nietzsche il minor valore tragico di Euripide tende a divenire senso comune e le sue tragedie «imborghesite» finiscono addirittura col venire ignorate da alcuni moderni definitori dell'essenza tragica. Arriva cosí ad affermarsi, si può dire incontrastata, anche una successione cronologica là dove vi era invece sincronica difformità di esperienze e di soluzioni. Giovinezza, maturità, senescenza della tragedia attica vengono inoltre compresse nei pochi decenni cui appartengono le opere sopravvissute dei tre grandi poeti del v secolo; e Nietzsche paradossalmente diagnostica una precocissima agonia della tragedia: essa incomincerebbe a morire con Euripide proprio negli anni in cui Sofocle rappresenta l'*Edipo re*. Senza scomparire, il paradigma biologico ne scopre un altro, che solo apparentemente gli è simile. Possiamo, e probabilmente dobbiamo vedere nell'opera di Nietzsche una riflessione sull'essenza della tragedia se non addrittura sulla sua morte. Il libro s'intitola tuttavia alla nascita perché, come vedremo, è sulla nascita che si appunta il centro dell'interesse teorico se non storiografico del suo autore.

[19] A. W. SCHLEGEL, *Geschichte der klassischen Literatur*, Stuttgart 1964, p. 280.
[20] ID., *Vorlesungen* cit., pp. 73, 90, 102.

A conclusione del capitolo sulle origini della poesia drammatica Karl Otfried Müller scrive: «Certo, si può ricavare già molto dall'origine storica del dramma tragico, ma ciò non è ancora sufficiente per poter comprendere un'opera di Eschilo nella sua rappresentazione scenica e nella sua interna struttura»[21]. Anche se troviamo in Nietzsche la ripresa di molte suggestioni di Müller, i suoi presupposti sono del tutto differenti: proprio riscoprendo le origini della tragedia si può arrivare a coglierne il pieno significato. «Senza conoscenza delle origini la conoscenza storica non può mai riuscire a una conclusione interiore». L'affermazione è di J. Jacob Bachofen, e si trova epigraficamente nelle pagine introduttive del *Mutterrecht*[22] Nietzsche conobbe Bachofen e ne subí il fascino, ma non è necessario richiamare in questo caso i rapporti tra i due; la fede nell'origine, nel momento aurorale, come quello che possa offrire le piú fondate certezze, è fede abbastanza diffusa nell'ideologia del tempo. Per Bachofen solo nella riscoperta dell'archetipo lo storico può non limitarsi ad accumulare indizi e notizie, ma trovare anche una conclusione che abbia un proprio valore spirituale, che significhi qualcosa alla sua intimità, che sia appunto un *inneres Abschluß*. È all'origine di un'esperienza storica che società e individuo scoprono di avere un punto di coincidenza e di sintesi. Questo atteggiamento, implicitamente polemico nei riguardi di ogni considerazione di complessità dei processi sociali, di una società che procedendo nella propria acculturazione si distacca progressivamente dalla natura, si fa nostalgia di una purezza originaria corrispondente alla purezza dell'esperienza intima dell'individuo. Tutto ciò si trova anche a fondamento della *Nascita della tragedia* di Nietzsche e ne costituisce uno dei motivi di fascino.

Per cercare di capirne meglio il significato è d'altra parte necessario porsi una domanda apparentemente oziosa: quali sono le ragioni del silenzio polemico con cui il libro fu accolto nella società dei filologi? L'unico attacco cui esso fu sottoposto, quello del libello del giovane Wilamowitz, che pretendeva di dimostrarne l'assoluta infondatezza «scientifica», ricevette adeguata risposta da Erwin Rohde[23] In effetti, come dimostra Rohde

[21] MÜLLER, *Geschichte* cit., p. 40.

[22] J. J. BACHOFEN, *Il matriarcato*, trad. it. Torino 1988, p. 16.

[23] I termini della questione sono raccolti in un assai utile volume (F. SERPA (a cura di), *La polemica sull'arte tragica* [Nietzsche Rohde Wilamowitz Wagner], Firenze 1972) dal titolo tuttavia poco felice; non sull'arte tragica è infatti la disputa, ma sulla «scienza» filologica, come chiarisce lo stesso Nietzsche (vedi sotto). Sul significato dell'episodio le lucide parole di Gottfried Benn (1950): «già qui si separavano i due mondi: il mondo storico-scientifico e il mondo dell'espressione, del quale Nietzsche fu la prima manifestazione»; si cita dall'antologia saggistica di L. ZAGARI (a cura di), *Lo smalto sul nulla*, Milano 1992, p. 258. Di non alto rilievo teorico, anche se ricco di informazioni, il volume di M. S. SILK e J. P. STERN, *Nietzsche on Tragedy*, Cambridge University Press, 1981; assai piú importante il recente B. VON REIBNITZ, *Ein Kommentar zu*

con rigoroso puntiglio, non c'è alcuna delle supposte improvvisazioni di Nietzsche che non sottenda una citazione o un'allusione a testimonianze antiche, che non possa rivendicare il supporto di quella che in gergo si suole definire una fonte. D'altronde l'opera di un estraneo non avrebbe certo destato imbarazzo tra gli antichisti, né tanto meno li avrebbe scandalizzati. Lo scandalo della *Nascita della tragedia* fu dunque quello di essere sí opera di un filologo, e di un filologo particolarmente agguerrito, ma di non volersi presentare come tale. Nietzsche dismette l'abito della conoscenza storica di Bachofen per appuntare tutta la sua attenzione sulla conclusione intima. La nascita della tragedia, il suo bagliore aurorale gli servono per cercare di intendere l'essenza stessa dell'emozione che l'uomo può e deve provare di fronte alla creazione poetica. Tuttavia egli avrebbe potuto mantenere la finzione storiografica, avrebbe potuto corredare il proprio discorso di dotte citazioni, quelle citazioni che s'incarica un anno dopo di offrire l'amico Rohde. L'avrebbe potuto fare perché tutto quello che egli ci racconta sulla figura di Dioniso e delle orge dionisiache non si discosta dalle conoscenze dell'archeologia religiosa del tempo e nulla contiene di fantasia individuale. Il tema del rapporto di identificazione/distinzione tra coro e pubblico è infatti topico nelle considerazioni critiche dell'epoca sulla tragedia classica, e le informazioni su cui si fonda la sua ricostruzione della genesi della tragedia non sono diverse, né potrebbero esserlo, da quelle già riunite e analizzate dagli studiosi precedenti.

Nietzsche procede con evidente intento provocatorio in tutt'altro modo[24]. Non dissimula i propri interessi filosofici sotto la veste storiografica di una neutrale filologia, non finge a sé e agli altri che l'interesse della sua indagine sia volto alla questione delle origini; preferisce, ostentando fin dal

Friedrich Nietzsche «Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik» (Kapitel 1-12), Stuttgart-Weimar 1992, nel quale si trova anche tutta la ricca rete di riferimenti a quelle che si possono considerare le fonti moderne di Nietzsche.

[24] Cosí Nietzsche stesso commenta quella provocazione nel suo *Saggio di autocritica*, scritto nel 1886, che compare ormai come premessa a tutte le edizioni della *Nascita della tragedia*: «Costrutto di esperienze personali della vita manifestamente precoci e troppo verdi, le quali tutte sfioravano appena la soglia della comunicabilità; collocato sul terreno dell'arte, giacché il problema della scienza non è comprensibile sul terreno della scienza, era forse un libro per artisti dotati di attitudini analitiche e retrospettive (vale a dire per artisti d'eccezione, che bisognerebbe e non si vorrebbe neanche cercare...), un libro pieno d'innovazioni psicologiche e d'intime singolarità d'artisti, con sullo sfondo una metafisica da artisti» (F. NIETZSCHE, *La nascita della tragedia*, trad. it., rivista da P. Chiarini, Bari 1967², pp. 29-30). Già nello stesso 1872, scrivendo a Malwida von Meysenburg afferma: «Io non ho scritto per filologi, sebbene essi, se solo volessero, potrebbero dal mio scritto imparare talvolta della vera filologia» (citato in VON REIBNITZ, *Ein Kommentar* cit., p. 3, nota 7). Può essere inoltre interessante considerare anche i diversi titoli dati via via all'opera in gestazione: *La tragedia e gli spiriti liberi* (novembre 1869), *Origine e scopo della tragedia* (gennaio 1871), *Socrate e la tragedia* (febbraio 1871), *Musica e tragedia* (aprile 1871).

principio la propria giovane accesa fede schopenhaueriana, dichiarare il vero scopo della sua opera: offrire un «grande acquisto alla scienza estetica»[25]

Cosí nei primi capitoli del libro i riferimenti all'antica Grecia non sono molto piú numerosi di quelli offerti da importanti opere programmatiche del classicismo tedesco non scritte da filologi di professione. Solo al cap. 7 Nietzsche giunge a porre il problema storiografico delle origini della tragedia: «Dei principi artistici fin qui esaminati dobbiamo ora servirci per trovare la buona via nel labirinto, ché cosí bisogna chiamarlo, dell'origine della tragedia greca»[26] Tale origine è riconosciuta, come già altri aveva fatto, seguendo le testimonianze antiche, nel coro. La novità cosí enfaticamente rivendicata è dunque nel significato che Nietzsche intende attribuire a questa presenza corale. Egli richiama l'interpretazione «politica» del coro: il coro come rappresentazione dello stesso popolo ateniese e quella che riconosceva nel coro tragico lo «spettatore ideale». Entrambe insostenibili: da una parte alle origini religiose del dramma è da escludere un contrasto tra popolo e re, né si può pensare dall'altra parte il coro come spettatore essendo al principio l'unico interprete del canto tragico.

Piú accettabile per Nietzsche l'idea di Schiller: il coro come protezione, riparo della tragedia («un vivente muro di cinta») dalla banalità naturalistica del quotidiano[27] Inutile forse notare che le considerazioni di Schiller riguardavano le tragedie classiche in quanto possibili modelli della tragedia moderna, mentre la ripresa di Nietzsche si spinge all'indietro: il coro su cui egli porta il discorso non è neppure quello di Sofocle o di Eschilo, ma quello originario dei satiri.

È dunque sulla mutevole e sfuggente natura dei satiri che si costruisce il discorso nietzschiano sulle origini e sull'essenza della tragedia. I satiri da una parte sono «il simbolo dell'intera moltitudine invasa dall'eccitazione dionisiaca»; dall'altra «Questo coro nella sua visione contempla il suo signore e maestro Dioniso, e perciò è eternamente il coro servente: esso vede come il dio soffre e si glorifica, e quindi per proprio conto non agisce»[28]

[25] *Ibid.*, p. 45; si veda anche nella replica di Erwin Rohde a Wilamowitz in SERPA (a cura di), *La polemica sull'arte tragica* cit., p. 257: «una comprensione delle piú nobili opere d'arte che possa fruttuosamente guidare di nuovo a uno stato artistico dell'esistenza». Questo atteggiamento è già riconoscibile nell'introduzione al corso universitario basilese sull'*Edipo re* (1870), ora tradotta e commentata da G. Ugolini (F. NIETZSCHE, *Sulla storia della tragedia greca*, a cura di G. Ugolini, Napoli 1994).

[26] NIETZSCHE, *La nascita della tragedia* cit., p. 78.

[27] «L'introduzione del coro sarebbe l'ultimo, il decisivo passo – e seppur servisse soltanto a questo, a dichiarare aperta e onorevole guerra al naturalismo in arte, esso dovrebbe essere per noi un muro vivente, che la tragedia erige intorno a sé, per purificarsi dal mondo reale e per mantenere sul suo terreno ideale la sua libertà poetica»: F. SCHILLER, *Über den Gebrauch des Chors in der Tragödie*, in ID., *Werke* cit., pp. 471 sgg. (cfr. p. 474).

[28] NIETZSCHE, *La nascita della tragedia* cit., p. 90.

A questa contraddizione, tripudio e insieme partecipazione al dolore e alla sofferenza, due altre se ne aggiungono. La prima è tra la natura di esseri «bassi, scurrili, simili a capri» dei satiri e l'essere il satiro anche «il savio che annunzia la verità dal cuore del mondo»[29]; la seconda tra le due funzioni di mero contemplante e di agente affidate al coro satiresco: «L'incantesimo è il presupposto di ogni arte drammatica. Preso da tale incantesimo, il tripudiatore dionisiaco si vede satiro, e in quanto satiro egli vede il dio, vale a dire, nella propria trasformazione contempla fuori di sé una nuova visione, come perfezionamento apollineo del proprio stato. Con questa nuova visione il dramma è completo»[30].

Le sofferenze di Dioniso divengono quelle di Prometeo e di Edipo. Mutano nomi e vicende, ma persiste il valore simbolico. È però una persistenza breve, e breve è quindi la vita stessa della tragedia. Essa non si estingue, come le altre forme di poesia: «La tragedia greca si spense in modo diverso che non tutte le altre antiche forme d'arte: morí di suicidio, in conseguenza di un conflitto insolubile: perí dunque tragicamente, laddove quelle altre si estinsero della morte piú bella e tranquilla, ben avanti negli anni»[31]. A uccidere la tragedia è infatti un poeta tragico. Euripide, il discepolo di Socrate, introduce nei suoi drammi il letale ingrediente della dialettica: «La dialettica ottimistica caccia via con la sferza dei suoi sillogismi la musica dalla tragedia; vale a dire distrugge l'essenza della tragedia, la quale si interpreta unicamente come una manifestazione e figurazione di stati d'animo dionisiaci, come la simbolizzazione visibile della musica, come il mondo di sogno di un'ebbrezza dionisiaca»[32]. È infatti, la musica, il canto, quel che muove l'entusiasmo del coro. Nietzsche l'aveva già ricordato: «Essa appare come volontà, intesa la parola nel senso schopenhaueriano, cioè come l'opposto della disposizione estetica puramente intuitiva e scevra di volontà»[33].

Si può dunque constatare che il tragico nietzschiano, pur presentandosi come fascinosamente polemico, serba tratti importanti della riflessione hegeliana. Si è potuta riconoscere sopra la nozione di contraddizione insolubile; ma che cos'è poi la tragedia se non il superamento di una sterile giustapposizione tra l'apollinea visione dell'epica («il sogno») e la soggettività dionisiaca del canto («l'ebbrezza»)[34], superamento che si realizza

[29] *Ibid.*
[30] *Ibid.*, p. 89.
[31] *Ibid.*, p. 106.
[32] *Ibid.*, p. 127.
[33] *Ibid.*, pp. 75-76.
[34] Com'è noto apollineo e dionisiaco sono posti da Nietzsche in corrispondenza di pittura (o arti figurative in genere) e musica. Quanto può aver giocato nella preferenza dell'una sull'altra la specifica situazione dell'Ottocento tedesco: grande stagione della musica romantica *vs* dominio pressoché incontrastato del Biedermayer nelle arti figurative?

nel canto che si fa visione, nel «sogno di un'ebbrezza», in una storia, un mito, riscattato alla sua originaria oggettività, rappresentato nel suo stesso farsi, nel rivelarsi della volontà? All'incanto hegeliano della sintesi come esperienza totalizzante neppure lo schopenhaueriano Nietzsche sembra capace di sfuggire.

Ma questa sintesi non può essere contemplata che col distacco nostalgico di chi l'ha perduta. La grande esperienza tragica, che corona, come per K. O. Müller e A. W. Schlegel, la classicità della Grecia, appare a Nietzsche irraggiungibile, irrimediabilmente fuori della nostra capacità di comprensione; è il classicismo che ci resta, quello inerte seguito alla morte della tragedia: «e se adesso in generale si vuole ancora parlare della "serenità greca", essa è appunto la serenità dello schiavo, che non sa assumere alcuna responsabilità grave, non sa aspirare a nulla di grande, non sa apprezzare né passato né avvenire piú preferibile del presente»[35] In paradossale contraddizione col titolo del libro, è parlando della morte della tragedia che Nietzsche arriva a far intendere quel che egli vedeva come essenza del tragico.

Ma questo tratto, piú autentico, perché piú autenticamente decadente, è stato per lo piú ignorato; è prevalso il fascino vitalistico della scoperta delle origini, anche in una tradizione di studi che, almeno nelle intenzioni, si è costruita in polemica con la visione nietzschiana. Identica infatti, seppur ben celata dagli apparati filologici, rimane la pretesa di fondo: arrivare a scoprire il mistero delle origini della tragedia per possederne la piú vera essenza.

Il percorso è già indicato come «paradossale» da Hölderlin, che pone in tensione dialettica il segno, cioè la forma percepibile, e l'originarietà, cioè il significato profondo:

> Il significato delle tragedie è da cogliere nel modo piú facile dal paradosso. Poiché ogni potenzialità è distribuita giustamente ed equamente, nessuna originarietà si rivela nella sua forza originaria, ma propriamente nella sua debolezza, sí che la luce della vita e la rivelazione della debolezza a buon diritto sono attributi propriamente di ogni totalità. Ora, nel tragico il segno è in sé insignificante, inefficace, ma quel che emerge è giusto l'originarietà. L'originarietà cioè può propriamente rivelarsi soltanto nella sua debolezza, ma quanto piú il segno è posto in sé come insignificante = 0, tanto piú anche l'originarietà, il fondamento nascosto di ogni natura può rappresentarsi. La natura si rappresenta propriamente nella sua caratteristica piú debole, perciò il segno è = 0, quando essa si rappresenta nella sua caratteristica piú forte[36]

[35] *Ibid.*, p. 109.
[36] HÖLDERLIN, *Sämtliche Werke* cit., pp. 899-900.

Nella dialettica di significato e segno, di nascondersi e rivelarsi, come termini correlati ma sempre opposti, l'originarietà, l'originario (*das Ursprüngliche*) ha il posto assegnatogli dalla sua celata pienezza, tuttavia esso necessita del segno per rivelarsi: il tragico ha bisogno della tragedia e dell'eroe che nella tragedia agisce, che ne è in qualche modo appunto il segno[37]

Ogni traccia di dialettica scompare invece nella riflessione heideggeriana. Pochi, o forse nessuno, dei molti studiosi che si sono dedicati per piú di un secolo all'improbabile esplorazione della preistoria della tragedia avrebbero probabilmente condiviso la pagina di Heidegger che, pur ignorando la questione specifica, ne delinea lucidamente la valenza teorica. È una pagina che, non foss'altro per il nitore del gioco verbale, merita un sia pur fuggevole cenno: «Origine significa, qui, ciò da cui e per cui una cosa è ciò che è ed è come è. Ciò che qualcosa è, essendo cosí com'è, lo chiamiamo la sua essenza. L'origine di qualcosa è la provenienza della sua essenza. Il problema dell'origine dell'opera d'arte concerne la provenienza della sua essenza». Attraverso il gioco dei *woher*, *wodurch*, *wie* e *was*, Heidegger giunge rapidamente all'assunto da cui muovere nella sua trattazione: non si può cogliere l'essenza (*Wesen*) dell'opera d'arte se non indagandone l'origine (*Ursprung*): «Il problema dell'origine dell'opera d'arte assume la forma di problema dell'essenza dell'arte»[38] Certo, gli intenti di Heidegger sono tutt'affatto diversi, ma se il suo dettato di questa pagina è cosí felicemente limpido, è perché egli sta dando dignità definitoria a un atteggiamento mentale ampiamente anche se non sempre nitidamente consolidatosi nel senso comune degli studiosi di poesia.

Remoto da Heidegger, uno degli allievi preferiti di Hermann Usener, Albrecht Dieterich, a preambolo di un saggio dedicato all'origine della tragedia, scriveva:

> Non vi è tempo della fioritura dell'arte drammatica che non abbia lasciato tracce nelle nostre concezioni e nella nostra poesia di questo tipo, il sigillo dell'origine rimane riconoscibilmente impresso, che noi vogliamo riconoscerlo o no. Anche l'essenza della tragedia può essere riconosciuta solo dal suo divenire: senza una comprensione storica della genesi, ogni ricerca sull'essenza della tragedia o del tragico può raggiungere al massimo i dati della nostra coscienza influenzata oggi dai ricordi storici piú disparati e dalle piú varie teorie, oppure un tipo di postulati acquisiti deduttivamente. Le manca la base scientifica, se essa non riporta alla luce le radici da cui una volta crebbero all'inizio le piante che non possono disconoscere piú la determinatezza in essenza e forma della loro prima crescita[39]

[37] SZONDI, *Poetica* cit., p. 33.

[38] M. HEIDEGGER, *L'origine dell'opera d'arte*, in ID., *Sentieri interrotti*, trad. it. di P. Chiodi, Firenze 1968, pp. 3 e 4.

[39] A. DIETERICH, *Die Entstehung der Tragödie*, in «Archiv für Religionswissenschaft», XI

Anche in questo caso, come si vede, *Wesen* e *Ursprung* si rispecchiano e finiscono col corrispondersi. La ricerca delle origini cela dunque sotto una pretesa «base scientifica» la ricerca dell'essenza. Riscoprire le radici è capire non tanto e non soltanto come la pianta crebbe, ma piú e soprattutto come essa è fatta, che cosa realmente è al di là delle forse ingannevoli apparenze[40]

Se la questione delle origini della tragedia si è mantenuta vitale per piú di un secolo, pur nell'assoluta mancanza di nuove prove testimoniali, rinunciando anzi a sottoporre a piú serrata critica quelle supposte tali, è perché il problema non è mai stato di natura storico-filologica, ma esegetica. Suggerire una nuova ipotesi sulla nascita della tragedia ha sempre significato per lo storico dell'antichità aggirare lo steccato disciplinare della modesta cautela filologica e azzardare un'interpretazione sintetica e definitiva del teatro tragico e spesso non soltanto di quello.

3. *Un tragico senza tragedia.*

Il tragico sopravvive alla tragedia. Finita questa anche nelle sue forme piú consone ai nuovi tempi, non cessa la riflessione su quella che è ormai considerata questione di natura eminentemente teorica. Il tragico s'impone cosí come categoria forte, anche se e forse proprio perché il suo statuto disciplinare rimane incerto: filosofico, letterario, psicologico?

L'affrancamento del tragico dalla tragedia finisce con l'essere accettato come ovvietà dagli stessi studiosi professionali della tragedia *par excellence*, i filologi classici. Paul Friedländer pubblica nel 1925 un ampio e denso saggio intitolato *La tragedia greca e il tragico*. Non è indifferente che lo scritto compaia a puntate sull'autorevole rivista «Die Antike», fondata da Werner Jaeger nell'ambito del grande progetto di restaurazione classicistica intitolato al terzo umanesimo che condurrà piú tardi alla potente sintesi di *Paideia*. Tanto meno indifferente che l'intervento di Friedländer sia proprio quello che, posto immediatamente dopo la breve presentazione del direttore, inauguri il primo numero della rivista[41] La scelta è giusta: l'au-

(1908), pp. 161 sgg. (citazione a p. 161). La morte improvvisa dell'autore, direttore della rivista, valse a trasformare questo scritto, apparso postumo, in una sorta di testamento intellettuale dello studioso.

[40] Sotto questo segno si collocano interventi anche di grande importanza storica, come il celebre saggio di G. MURRAY, *Excursus on the Ritual Forms preserved in Greek Tragedy*, in J. E. HARRISON (a cura di), *Themis*, Cambridge 1927, pp. 341-63.

[41] P. FRIEDLÄNDER, *Die griechische Tragödie und das Tragische*, in «Die Antike», I (1925), pp. 5 sgg. Impostazione analoga, anche se meno nitida, nell'*incipit* del quasi coevo saggio di E. HOWALD, *Die griechische Tragödie*, München 1930.

tore appare ben consapevole delle coordinate culturali in cui intende collocarsi, lo dimostra chiaramente la citazione di una lettera di Niebuhr a Goethe con cui si apre lo scritto. Subito dopo Friedländer annota:

> Nella nostra vita le tragedie sono rare, perché la tragedia annienta. Dappertutto invece ci imbattiamo nel tragico. Ci si deve dunque interrogare sul fenomeno del tragico, se si vuole intendere dove nel nostro profondo qualcosa si apre davanti a Eschilo o a Shakespeare e non può fare a meno della grandezza antica. Che cos'è il tragico? In ogni caso non può essere separato da tutto ciò che nel corso dei tempi è stato a torto o a ragione chiamato tragedia, tuttavia esso non è limitato alla poesia, ma non manca in nessuna vita intensamente vissuta. Di piú: è una categoria metafisica fondata in quella lotta tra Chaos e Kosmos il cui ritmo attraversa l'essenza del mondo.

Il passo è molto chiaro: indistricabilità di tragedia e tragico, ma priorità categoriale di questo su quella[42]. Due connotazioni appaiono qui di particolare pregnanza: «il profondo» (*die Tiefe*) nel quale può attuarsi la vera percezione dei grandi tragici, e la «vita intensamente vissuta» (*groß gelebtes Leben*), in cui il tragico si rivela. Entrambe le espressioni rimandano a un'interiorità individuale quale specifica dimensione del tragico. Vedremo tra breve quale importanza abbia avuto e abbia questa interiorizzazione del tragico. È ancora sull'accettata incertezza dello statuto del tragico che vale però la pena di insistere. Trent'anni dopo Friedländer, essa ritorna come ovvietà nelle prime righe di un saggio di Wilhelm Grenzmann:

> Il tragico non si trova affatto soltanto nella tragedia. È contenuto anche nel romanzo, nell'epos, nella ballata e soprattutto nella novella. In ogni specie di poesia, nella quale esistono forze contrapposte, può manifestarsi il tragico. Ma soprattutto: non ci sarebbe nella poesia se non ci fosse prima nella vita. Il tragico non è una categoria esclusivamente dell'estetica, esso dev'essere compreso e posseduto come realtà vitale[43]

Lo stesso Karl Jaspers, sul cui scritto ritorneremo, si preoccupa di far precedere l'esposizione da una sorta di catalogo di quelle che egli definisce «le apparizioni della coscienza tragica»:

> 1. Omero. – Edda e le saghe islandesi. – Le saghe eroiche di tutti i popoli dall'Occidente fino alla Cina.
> 2. La tragedia greca: Eschilo, Sofocle, Euripide. – Soltanto qui la tragedia è sorta come poesia, da essa dipendono o sono evocate tutte le successive (col tramite di Seneca).

[42] È significativo che in un'opera tra le piú ricche e importanti sull'argomento (M. UNTERSTEINER, *Le origini della tragedia e del tragico. Dalla preistoria a Eschilo*, Torino 1955) possiamo leggere che: «Il "tragico" è in Grecia critica, pensiero, individuazione del dissidio metafisico. Il merito per questa scoperta è assoluto e le conseguenze sono di portata incalcolabile», perciò «la tragedia poté formarsi per la scoperta del "tragico"» (pp. 346-47).

[43] W. GRENZMANN, *Über das Tragische* (1954), ristampato in V. SANDER (a cura di), *Tragik und Tragödie*, Darmstadt 1971, pp. 166 sgg.

3. La tragedia moderna nelle tre forme nazionali: Shakespeare. – Calderón. – Racine.
4. Lessing. La tragedia dell'universo pedagogico tedesco: Schiller, e quindi il XIX secolo.
5. Altre poesie del terrore con la loro domanda sull'essere: Giobbe. Alcuni drammi indiani (che tuttavia non sono mai completamente tragedie).
6. La coscienza tragica in Kierkegaard, Dostoevskij, Nietzsche[44].

Cosí dilatato, il tragico impregna piú di un secolo di dibattito culturale, sí che sarebbe vano tentare di ordinare anche solo una parte delle risposte offerte alla medesima elementare domanda: che cosa è il tragico? Domanda analoga a: che cos'è la tragedia? Altrettanto elementare, ma di questa assai meno chiara. L'incertezza dello statuto disciplinare del tragico cela infatti una fondamentale incertezza referenziale: pur nel moltiplicarsi delle risposte non risulta mai sufficientemente chiaro quale sia il reale oggetto dei diversi discorsi.

Un aspetto però, non secondario, sembra delinearsi con una certa chiarezza: il tragico, svincolato dalla sua rappresentazione scenica, è sempre piú avvertito come dimensione individuale. Una buona testimonianza ci è offerta recentemente da uno studioso non corrivo alle semplificazioni del senso comune. Remo Bodei, aprendo un suo breve ma incisivo intervento sul tragico nei suoi rapporti con la filosofia, si richiama alla tragedia antica: «Mi riferisco poi alla tragedia scegliendo al suo interno due grandi generi e due grandi esempi: considero, cioè, la tragedia in quanto legata all'ignoranza dell'azione compiuta, all'ἁμαρτία (il modello Edipo), e la tragedia in quanto connessa, invece, alla scelta consapevole tra due doveri ugualmente obbliganti, tra due forme di legge (il modello è, naturalmente, Antigone)»[45] Nulla di nuovo, apparentemente; né Bodei vuole essere in questo originale. Siamo agli archetipi proposti da Hegel; ma c'è una differenza sostanziale: per Hegel, come per Goethe, l'abbiamo visto, l'*Antigone* sofoclea rappresenta lo scontro tra due volontà opposte in due distinti e contrapposti personaggi, a Bodei il nucleo tragico appare tutto nell'intima lacerazione della protagonista.

[44] K. JASPERS, *Die Sprache – Über das Tragische*, München 1990, pp. 90-91; si preferisce citare dall'originale tedesco perché non sempre la pur letterariamente pregevole versione di I. A. Chiusano (Milano 1959) è attenta alla terminologia jaspersiana. Un ipotetico catalogo abbiamo anche all'inizio del saggio di L. GOLDMANN, *Il dio nascosto. La visione tragica in Pascal e Racine* (1955), trad. it. Bari 1971, p. 41: «Per tracciare lo schema concettuale della visione tragica sarebbe necessario scoprire l'elemento comune di opere filosofiche, letterarie e artistiche, che comprenderebbe almeno le tragedie antiche, le opere di Shakespeare, le tragedie di Racine, gli scritti di Kant e di Pascal, alcune sculture di Michelangelo e probabilmente varie altre opere di diversa importanza».

[45] R. BODEI, *Tragedia e conflitto. I dilemmi dell'agire*, in U. CURI (a cura di), *Metamorfosi del tragico fra classico e moderno*, Bari 1991, pp. 41 sgg.; dello stesso autore si veda anche l'importante saggio introduttivo a F. HÖLDERLIN, *Sul tragico*, trad. it. Milano 1980.

Tra l'interpretazione hegeliana e il ritorno a Sofocle di Bodei molto è dunque cambiato. In questo mutamento ha giocato un indubbio ruolo l'affermarsi della cosiddetta *Schicksalstragödie*, che, considerata in subordine da Hegel, diventa il modello dominante della drammaturgia romantica[46] L'eroe di fronte al suo fato è riconosciuto anche da Nietzsche come l'eroe dionisiaco per eccellenza, l'ipostasi stessa del dio Dioniso: Prometeo, Edipo.

È la schopenhaueriana volontà che entra in contraddizione con se stessa, o piuttosto la maturazione di un'interiorità tragica il cui principio Karl Reinhardt pretendeva di riconoscere già in Hölderlin[47] Il mutamento non sorprende: il tragico, separato dalla tragedia, si insedia nell'anima dell'individuo, si va progressivamente, quasi inavvertitamente, trasformando in dissidio interiore, e tale maturata interiorità può quindi essere riproiettata all'indietro, venire usata come nuova chiave interpretativa delle tragedie antiche.

Lo scenario del tragico è divenuto l'individuo, le contraddizioni che lo percorrono, la conflittualità benjaminiana di destino e carattere, la sua sofferenza senza senso: «La tragicità assoluta della tragedia tragica è la sofferenza senza senso. La sofferenza senza senso è sofferenza moltiplicata. Soltanto i tempi moderni, a partire da Kleist, sottraggono alla sofferenza il proprio senso». La formulazione di Ludwig Marcuse[48] è forse storiograficamente riduttiva perché vuole rimanere nel rigoroso perimetro letterario della tragedia. Quel che egli dice riassume in realtà una riflessione assai piú ampia e piú generica, che spazia oltre il teatro, si fa, come scrive Friedländer, metafisica.

Dissidio dunque che genera sofferenza, e sofferenza il cui significato resta oscuro. È la piena consapevolezza di questa sofferenza e della sua incomprensibilità che definisce l'eroe tragico secondo Camus:

> Se questo mito è tragico, è perché il suo eroe è cosciente. In che consisterebbe, infatti, la pena, se, a ogni passo, fosse sostenuto dalla speranza di riuscire? L'operaio d'oggi si affatica, ogni giorno della vita, dietro lo stesso lavoro, e il suo

[46] «Piú formale è una seconda collisione principale che i tragici greci amarono raffigurare nel destino di Edipo, e di cui l'esempio piú compiuto ci è dato da Sofocle nel suo *Edipo Re* e *Edipo a Colono*. Qui si tratta del diritto della coscienza desta, della legittimità di ciò che l'uomo compie con volere autocosciente, di contro a quel che egli ha realmente fatto involontariamente e inconsapevolmente per determinazione divina» (HEGEL, *Estetica* cit., p. 1356). Per contro lo scontro tra l'uomo e il suo destino gioca un ruolo fondamentale in Schelling.

[47] A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, trad. it. Bari 1968, p. 340; K. REINHARDT, *Hölderlin und Sophokles*, in *Die Krise des Helden*, München 1962, p. 90: «Die Hölderlinsche Innigkeit des Tragischen ist eine *religiöse* Innigkeit».

[48] L. MARCUSE, *Die Welt der Tragödie*, Berlin 1923 (rist. Frankfurt am Main 1985), pp. 17-18.

destino non è tragico che nei rari momenti in cui egli diviene cosciente. Sisifo, proletario degli dèi, impotente e ribelle, conosce tutta l'estensione della sua miserevole condizione: è a questa che pensa durante la discesa[49]

La perdita del senso è il segno dell'inanità dell'individuo dinanzi al suo destino, la minaccia di distruzione della sua stessa identità. Egli è ineludibilmente condotto a quel che non può capire. È dunque nella consapevolezza di questo scacco che si riconosce l'uomo tragico, nella consapevolezza e nella risposta che sa offrire, una risposta che può essere di accettazione o di rifiuto, ma che riesce in ogni caso a salvarne l'identità, che opera come un restitutore di significato.

Per il Sisifo di Camus questo è il disprezzo:

> Tutta la silenziosa gioia di Sisifo sta in questo. Il destino gli appartiene, il macigno è cosa sua. Parimente, l'uomo assurdo, quando contempla il suo tormento, fa tacere tutti gli idoli. Nell'universo improvvisamente restituito al silenzio, si alzano le mille lievi voci attonite della terra. Richiami incoscienti e segreti, inviti di tutti i volti sono il necessario rovescio e il prezzo della vittoria. Non vi è sole senza ombra, e bisogna conoscere la notte. Se l'uomo assurdo dice di sí, il suo sforzo non avrà piú tregua. Se vi è un destino personale, non esiste un fato superiore o, almeno, ve n'è soltanto uno, che l'uomo giudica fatale e disprezzabile[50]

Solo apparentemente distante il giovane Lukács:

> L'esistenza tragica è la piú esclusivisticamente mondana di tutte le esistenze. Perciò il suo limite esistenziale si confonde sempre con la morte. L'esistenza reale non raggiunge mai il limite e conosce la morte soltanto come qualcosa di spaventosamente minaccioso, assurdo, qualcosa che tronca improvvisamente il suo flusso. La misticità ha varcato ogni limite e perciò ha soppresso ogni valore di realtà della morte. Per la tragedia, la morte – il limite in sé e per sé – è sempre una realtà immanente, indissolubilmente connessa con ogni suo evento. Non soltanto perché l'etica tragica deve porsi come imperativo categorico la spinta-verso-la-morte di ogni azione iniziata; non soltanto perché la psicologia della tragedia non è che un preannuncio di momenti di morte, dei momenti consapevolmente ultimi, nei quali l'anima ha già rinunciato alla vasta ricchezza dell'esistenza e si aggrappa soltanto a ciò che le appartiene piú visceralmente; non solo in questi significati negativi – e in molti altri – ma anche in senso positivo e assertore di vita. L'esperienza del limite è il risveglio dell'anima alla coscienza, all'autocoscienza; essa esiste, perché è limitata[51]

Nel saggio di Lukács del 1910 sono già contenuti i presupposti di una definizione del tragico che si va affermando con tanto maggior vigore e ov-

[49] A. CAMUS, *Il mito di Sisifo*, trad. it. Milano 1947, p. 163. Un caso curioso vuole che il nome di Sisifo sia legato, stando alle testimonianze che possediamo, piuttosto alle drammatizzazioni satiresche che a quelle tragiche antiche.

[50] *Ibid.*, p. 165.

[51] G. LUKÁCS, *Metafisica della tragedia: Paul Ernst*, in *L'anima e le forme*, trad. it. Milano 1991, p. 243.

vietà quanto maggiore rilievo assume la metafisica del tragico in confronto con la riflessione critica sulla tragedia.

Martin Heidegger appare quanto mai refrattario a intendere qualsivoglia dinamica teatrale; è quindi comprensibile che, pur nella sua pressoché ininterrotta frequentazione degli archetipi greci, non appaia molto interessato alla tragedia, né dedichi al tragico alcuna delle sue riflessioni. Tuttavia alcune notazioni nel suo ampio studio su Nietzsche possono apparire interessanti. Il contesto storico è noto: le lezioni heideggeriane esaminano, in tempi pienamente sospetti, il libro che si sarebbe voluto Nietzsche avesse scritto, *La volontà di potenza*. Non è questo il luogo, né chi scrive ha la competenza anche solo per delineare la figura di Nietzsche che risulta dalla ricostruzione heideggeriana. Ci limiteremo perciò a quello che risulta pertinente al nostro discorso.

Giunto a commentare le pagine che chiudono la *Gaia scienza*, Heidegger annota:

> *Incipit tragoedia*. La tragedia ha inizio. Quale tragedia? Risposta: la tragedia dell'essente in quanto tale. Ma che cosa intende Nietzsche per tragedia? Essa suona il tragico. Dobbiamo riconoscere che Nietzsche dal principio della tragedia da lui pensato definisce in primo luogo il tragico. Con la credenza nell'idea dell'eterno ritorno il tragico in quanto tale diventa carattere fondamentale dell'essente. Visto storicamente è il principo dell'«epoca tragica per l'Europa»[52].

Lo spostamento del tragico dall'ambito estetico a quello metafisico è lucidamente indicato da Heidegger come indipendenza e indifferenza dall'etica:

> Il tragico appartiene all'estetico. Per chiarire questo dobbiamo esporre la concezione nietzschiana dell'arte. L'arte è *la* «attività metafisica» della «vita»; essa definisce come l'essente è nel tutto per quanto è; l'arte piú alta è quella tragica, perciò il tragico appartiene all'essenza metafisica dell'essente[53]

L'estraneità del tragico all'etica, implicita nella *Nascita della tragedia*, è in effetti ribadita con chiarezza da Nietzsche nel *Crepuscolo degli idoli*:

> La tragedia è cosí lontana dal dimostrare qualcosa in ordine al pessimismo dei Greci nel senso di Schopenhauer, che deve essere considerata, al contrario, come il suo decisivo rifiuto e la sua *istanza contraria*. Il dire sí alla vita persino nei suoi problemi piú oscuri e piú aspri, la volontà di vivere rallegrantesi, nel *sacrificio* dei suoi tipi piú elevati, della propria inesauribilità, – *questo* io ho chiamato dionisiaco, *questo* io divinai come il ponte verso la psicologia del poeta *tragico*. Non per affrancarsi dal terrore e dalla compassione, non per purificarsi da una pericolosa passione mediante un veemente sgravarsi della medesima – come pensava Aristo-

[52] M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, Pfullingen 1961, I, pp. 278-79.
[53] *Ibid.*, p. 280.

tele –: ma per *essere noi stessi*, al di là del terrore e della compassione, l'eterno piacere del divenire – quel piacere che comprende in sé anche il *piacere dell'annientamento*[54].

Nietzsche, riletto da Heidegger, è alla base dell'indagine sulla tragedia di Wolfgang Schadewaldt. Abbiamo a che fare con un filologo classico, ancor piú attento di Paul Friedländer alla propria collocazione culturale. Siamo nel 1959, egli parla alla radio in occasione della trasmissione dell'*Antigone* di Carl Orff. Le tre conferenze presuppongono dunque un pubblico assai piú ampio e vario di quello abituale del filologo e del saggista; a questo Schadewaldt sa rivolgersi con grande accortezza. La negazione nietzschiana e heideggeriana di un carattere etico della tragedia non è esplicitamente dichiarata, e Schadewaldt preferisce risalire a Goethe, il maestro comune di tutta la Germania, al dialogo con Eckermann, e tra quelle parole ne scopre alcune di particolare interesse: «genuino fondamento nella natura». Cosí egli dunque chiosa l'affermazione di Goethe: «Un genuino fondamento nella natura, cioè la contraddizione tragica, non coglie semplicemente i rapporti superficiali della società e della vita dell'uomo, essa deve scendere a raggiungere il "fondamento della natura", cioè per Goethe il fondamento dell'essere vivente, il fondamento di Dio»[55]

Assicuratasi l'*auctoritas* di Goethe in un'inedita opposizione a Hegel, Schadewaldt può ricostruire un nuovo profilo nella cultura tedesca, ordinandola secondo l'asse della contrapposizione natura *vs* società, contrapposizione che secondo uno sperimentato modulo heideggeriano è declinabile in interiorità *vs* esteriorità, soggettività *vs* oggettività, profondità *vs* superficialità ecc. Il tragico perciò appartiene alla natura, e nocciolo del tragico è il terribile. È dunque nella «voglia del terribile» (*Lust am Schrecklichen*) il fondamento della rappresentazione tragica: «Il piacere tragico (*tragische Lust*) può in qualche modo riposare su questa elementare voglia del terribile»[56]

L'indifferenza etica del tragico e il suo carattere non tengono però Schadewaldt lontano come Heidegger dalla riflessione sul teatro. Al contrario, egli estende le proprie considerazioni ben al di là dell'esperienza greca a ogni rappresentazione tragica: «Si tratta di una determinazione che può apparire primitiva in modo allarmante al moderno moralista ed esteta. Ma essa descrive soltanto il sano effetto della grande elementare tragicità,

[54] F. NIETZSCHE, *Il caso Wagner – Crepuscolo degli idoli – L'anticristo e scelta di frammenti postumi*, trad. it. Milano 1975, p. 129.

[55] W. SCHADEWALDT, *Einleitung zur Antigone des Sophokles von Hölderlin in der Vertonung von Carl Orff. Drei Rundfunkvorträge*, ora in *Hellas und Hesperien*, Zürich 1970², I, p. 460.

[56] *Ibid.*, pp. 455-56.

cosí come lo era la tragicità di Shakespeare, su un cuore semplice che è capace di sano sentire»[57]

Si insiste in queste righe su due connotazioni essenziali del tragico: la sua elementarità e la sua intrinseca sanità. Elementare e sano pare anzi che costituiscano un'unica caratterizzazione, il requisito essenziale per poter venire afferrati dal demone della tragedia, per essere avvinti dal piacere del terribile. Perché solo il primitivo, l'elementare, il sano, colui che è ancora incontaminato da una lunga educazione (diseducazione?) culturale, può provare il piacere della paura. La linea che sembrava unire Schadewaldt a Goethe e a Nietzsche appare qui spezzata. È proprio la categoria di «sano», centrale nell'argomentazione di Schadewaldt, a rivelare la frattura. Nel suo discorso la sanità è la connotazione primaria di un mondo incorrotto, autentico in una sua pretesa verginità culturale; per Goethe la sanità è al contrario la definizione del classico, dell'equilibrio cioè armoniosamente compiuto di natura e cultura; per Nietzsche infine non è che la boriosa mistificazione della soddisfazione filistea: «sano, cioè sazio»[58] Il quadro della Grecia che Nietzsche e Schadewaldt lasciano intendere non può perciò essere il medesimo, e inevitabilmente diversa finisce col rivelarsi anche la loro comune rinuncia a qualsiasi mediazione etica. Nietzsche rinuncia ad Aristotele; Schadewaldt pretende di annetterlo, ma la sua interpretazione delle categorie aristoteliche di ἔλεος (*Jammer*, strazio) e φόβος (*Schrekken*, terrore), esclude qualsiasi valenza di socialità.

Una dozzina di anni prima di questa interpretazione, indubbiamente potente nella sua coerente rinuncia a ogni mediabilità etica del tragico, era apparsa un'interpretazione simile nel linguaggio, ma di segno radicalmente opposto. Molti dei temi e persino dei termini fin qui considerati si ritrovano infatti intrecciati, trasformati e fusi nel saggio dedicato al tragico da Karl Jaspers. Si tratta di un capitolo del libro *Von der Wahrheit*, scritto in parte già negli anni della guerra passati dall'autore in stato di semilibertà a Heidelberg, e apparso nel 1947[59]; il capitolo, originariamente intitolato *Vollendung der Wahrheit in ursprünglichen Anschauungen*, riapparve cinque anni dopo come opera autonoma: *Über das Tragische*. Da questi brevi cenni una chiara indicazione: il tema del tragico non solo doveva apparirgli di particolare rilievo, ma in qualche modo emblematico di quelle che egli definiva esperienze di «visione originaria».

[57] *Ibid.*, p. 457.

[58] Sulla trasformazione del pensiero di Nietzsche e sul suo riuso cfr. G. L. MOSSE, *Le origini culturali del terzo Reich*, trad. it. Milano 1968, pp. 306-7.

[59] Al riguardo si leggano le vivaci pagine dell'autobiografia: K. JASPERS, *Philosophische Autobiographie*, München 1984², pp. 74 sgg.

Questo si vede bene fin dalla definizione di tragico che l'autore ci offre all'inizio del suo complesso percorso teorico:

> Il tragico sta davanti alla visione come un avvenimento[60] che mostra la crudele esaltazione dell'esistenza, dico dell'esistenza umana, e questo nei viluppi dell'orizzonte della condizione umana. Ma la visione del tragico giunge attraverso di sé a una liberazione dal tragico, una specie di purificazione e di redenzione[61].

In queste righe possiamo riconoscere quasi tutte le categorie comuni alla riflessione filosofica di Jaspers: l'esistenza (*Dasein*), l'esistenza umana (*menschliches Dasein*), cioè l'esistenza, il darsi dell'individuo; l'avvenimento (*Geschehen*) sul quale quella esistenza si misura; l'orizzonte della condizione umana (*das Umgreifende des Menschenseins*)[62]; infine l'omologazione, il serrato gioco apparentemente sinonimico di liberazione (*Befreiung*), purificazione (*Reinigung*) e redenzione (*Erlösung*). Vediamo come questi termini vengano usati e quali implicazioni alcuni di essi comportino.

Per semplificare il paradigma tracciato da Jaspers, il suo funzionamento potrebbe essere molto grossolanamente definito nel modo seguente. L'eroe tragico è un uomo che è portato a una situazione limite (*Grenzsituation*); a condurre la sua esistenza individuale (*Dasein/Sosein*) a questa crisi è uno scacco (*Scheitern*). È allora che nella coscienza del proprio fallimento, del fallimento non solo della fortuna dei beni della sua vita realizzata, ma anche e soprattutto delle sue capacità morali (*moralische Möglichkeiten*), si potrebbe dire della sua stessa individualità, si realizza la coscienza tragica (*das tragische Wissen*). Questa nuova raggiunta coscienza è a sua volta un passaggio, il passaggio dell'uomo dal *Dasein* al *Sein*, dall'esistenza di individuo all'esperienza dell'essere in sé.

Questa dunque la liberazione di cui parla Jaspers. Egli può cosí affermare: «Nel naufragio (*Untergang*) del limitato l'uomo ha la visione della realtà e della verità dell'illimitato». Ecco perché «L'essere si rivela nel *fallimento* (*Scheitern*). Nel fallimento l'essere non è perduto, ma davvero totalmente e decisamente tangibile»[63]. È dunque la messa in scacco, il naufragio, il fallimento, la vera categoria-chiave di tutto il discorso di Jaspers;

[60] Significativa la coincidenza, anche lessicale, con la definizione di Schadewaldt: «Eine Tragödie ist ein großes, umfaßendes, elementares Geschehen» (SCHADEWALDT, *Einleitung* cit., p. 455).

[61] JASPERS, *Über das Tragische* cit., p. 99.

[62] Seguo almeno parzialmente la traduzione proposta da C. Sini: orizzonte onnicomprensivo. Lo stesso Jaspers suggerisce una spiegazione della sua categoria di *Umgreifendes*: «Ho chiamato U. ciò che non è né cosa (oggetto), né atto di pensiero (soggetto), ma che li comprende entrambi» (ID., *Philosophische Autobiographie* cit., p. 89).

[63] ID., *Über das Tragische* cit., rispettivamente pp. 126 e 99.

è il fallimento l'esperienza che permette di avviare il processo di liberazione dalle pastoie dell'esistenza individuale, che ha i tratti, come vedremo, di una vera e propria redenzione.

Ma quale molla dà l'avvio a siffato processo? La colpa. Il tragico diventa comprensibile come conseguenza della colpa (*Schuld*), come la colpa stessa. Il fallimento è la pena della colpa. Non si tratta certo di una colpa qualsiasi, soprattutto non si tratta di una colpa morale, di un proponimento o di un'azione malvagia; si tratta di un difetto originario, connaturato si può dire irrimediabilmente con l'esistenza, in qualche modo dell'esistenza stessa: «L'esistere è colpa (*Das Dasein ist Schuld*)». Non soltanto tuttavia l'esistere è colpa, ma nell'esistere «È colpa l'agire (*Die Handlung ist Schuld*)»[64]. La *Schuld* di Jaspers attinge direttamente la dimensione metafisica[65]. È condizione caratterizzante l'essere umano, fondamento del suo esistere, cosí come lo è la condizione di peccatore dell'uomo di Lutero. Altrettanto metafisico è di conseguenza il processo di liberazione che si manifesta come cammino rivolto alla trascendenza.

Torniamo brevemente alla terminologia jaspersiana della liberazione. Riprendendo Aristotele, sul significato del quale esprime peraltro una grossa incertezza[66], Jaspers non si limita a parlare di catarsi, ma precisa «catarsi dell'anima», e analogamente si esprime («purificazione dell'anima») quando nuovamente ricorre, anche se molto cursoriamente, alla *Poetica*[67]. È d'altra parte da sottolineare la differenza che si stabilisce tra liberazione (*Befreiung*) e redenzione (*Erlösung*): «Abbandonato nel mondo, esposto a ogni miseria, senza via d'uscita di fronte all'imminente annientamento, l'uomo urge verso la salvezza (*drängt zur Rettung*), sia aiuto nel mondo o salvazione nell'eternità, sia liberazione da costrizione momentanea (*Befreiung von augenblicker Not*), o redenzione dalla costrizione in sé

[64] *Ibid.*, pp. 107-8.

[65] Una lucida distinzione, che noi definiremmo antropologica, troviamo invece nella opposizione kierkegaardiana di tragedia antica e tragedia moderna, caratterizzate rispettivamente da pena e da dolore: «Questa determinatezza sostanziale è la vera e propria fatalità della tragedia greca, e la sua vera e propria caratteristica. La rovina dell'eroe non è perciò solo una conseguenza della sua azione, ma è allo stesso modo un patire, mentre nella tragedia contemporanea la rovina dell'eroe non è propriamente patire, ma atto». «Tanto piú fa la sua comparsa la rappresentazione della colpa, tanto piú grande è il dolore, tanto minore la profondità della pena. Ora se si applica ciò al rapporto tra la tragedia antica e la tragedia moderna, si dovrà per forza dire: nella tragedia antica la pena è piú profonda» (S. KIERKEGAARD, *Enten-eller* [II], trad. it. Milano 1977, pp. 24 e 30).

[66] «Was zwar diese Katharsis sei, wird auch durch Aristoteles nicht klar» (JASPERS, *Über das Tragische* cit., p. 96); c'è un'unica altra citazione di Aristotele sullo stesso motivo (*ibid.*, p. 127).

[67] Rispettivamente «Katharsis der Seele» (*ibid.*, p. 96) e «Reinigung der Seele» (*ibid.*, p. 127).

(*Erlösung von der Not überhaupt*)»[68]. *Erlösung* è dunque la liberazione dalla costrizione, non da una costrizione particolare, occasionale, che ci fa restare comunque nel mondo, ma dalla costrizione in quanto tale; si tratta del termine costantemente adoperato da Lutero a indicare la redenzione operata dal Cristo[69]

Si può dunque ben comprendere come la *Erlösung* costituisca per Jaspers un vero e proprio processo di trascendenza, un *Transzendieren*, cioè un movimento ascensionale: uno slancio in su verso l'essere (*ein Aufschwung zum Sein*) che oltrepassa il tragico: «A tutte le spiegazioni è comune: la rivelazione dell'essere nel fallimento è sperimentato in presenza del tragico. Nel tragico il trascendere, attraverso miseria e paura, si realizza fino al fondamento delle cose»[70]. Il brano conclude il paragrafo dedicato alla possibilità di realizzarsi della *Erlösung* nel tragico; esso si rivela non meno denso di quello citato all'inizio. Si conferma la valenza metafisica del discorso: accanto al già formulato *Transzendieren* appare infatti qui l'espressione «rivelazione dell'essere» (*Offenbarkeit des Seins*).

Può sorprendere una coincidenza. In un linguaggio che si potrebbe a ben ragione definire religioso per i frequenti reimpieghi di una terminologia ecclesiale, Jaspers disegna un paradigma del tragico che, posto in controluce, permetterebbe di riconoscere in filigrana le tracce indubitabili del paradigma della tragedia aristotelico.

4. *Verisimile e simbolico.*

Aristotele offre una definizione della tragedia e un modello della migliore tragedia. I due livelli sono stati spesso confusi nella tradizione che ha volta a volta interpretato come prescrittivo tutto ciò che è detto nella *Poetica* o, al contrario, ha scambiato i segmenti precettistici per una descrizione fenomenologica della tragedia di V secolo.

Tragedia è, com'è noto, per Aristotele, l'imitazione di un'azione seria che, operando attraverso pietà e paura, perviene a un effetto di purificazione. Questa la definizione. Ma come dev'essere questa azione per sortire al meglio tale effetto? È a questa domanda che tenta di rispondere una parte consistente della *Poetica*: la miglior tragedia è senza dubbio quella

[68] *Ibid.*, p. 122.

[69] Traduce il greco ἀπολύτρωσις in *1 Corinzi*, 1.31; *Romani*, 3.24; *Efesini*, 1.7; si veda anche *Salmi*, 111.9; *Isaia*, 63.4; del resto anche *Not* è in Lutero *1 Re*, 1.29 («der Herr, der meine Seele erlöst hat aus aller Not»).

[70] JASPERS, *Über das Tragische* cit., p. 127.

che realizza con maggiore efficacia il piacere proprio del genere, che è appunto l'effetto di cui si è appena detto.

La costruzione del modello si fonda su una serie di presupposti teorici che non è qui il momento di riesaminare[71] Ci limiteremo a due richiami: 1) pietà (ἔλεος) si ha quando si vede qualcuno subire una sventura immeritata; 2) paura (φόβος) si ha quando tale sventura colpisce chi ci appare simile. Di qui le indicazioni per la scelta del protagonista della vicenda tragica.

Aristotele scarta le due opposte possibilità dell'assoluta integrità e dell'abituale malvagità, e sceglie la condizione morale intermedia: l'eroe tragico deve potersi giudicare moralmente accettabile, e tuttavia restare esposto a episodici vacillamenti ed errori. Si tratta di qualcuno, dice Aristotele, come noi, o preferibilmente un po' migliore di noi, non meritevole dunque di grave sventura, come noi stessi ce ne consideriamo immeritevoli.

Quando dunque accade che tale sventura gli si abbatta addosso, ciò produce un doppio effetto: si prova pietà perché chi è caduto non lo meritava, si prova paura perché egli ci assomiglia. Occorre che lo spettatore senta fino in fondo la propria affinità con chi sulla scena sta per subire l'irrimediabile sventura, per piangere e tremare come la tragedia richiede. Tuttavia, se ci fosse soltanto questo, l'effetto di immedesimazione riuscirebbe devastante: lo spettatore sarebbe precipitato in una paura irreversibile e la tragedia mancherebbe il proprio scopo.

Occorre perciò un elemento di mediazione che temperi pietà e paura, e sappia disciplinarle. Aristotele dice che il personaggio nostro simile deve passare dalla fortuna alla sventura «per un errore», anzi «per un grave errore». Inutile ripercorrere le centinaia di interpretazioni date anche in tempi recenti del termine aristotelico ἁμαρτία. Anche qui per il nostro discorso basta richiamare due tratti di questa categoria etica aristotelica: 1) ἁμαρτία è la mancanza di norma imputabile all'uomo di moralità media; né cioè mero accidente, né errore che risale a una consuetudine viziosa; 2) si tratta comunque di un errore soggettivo, di cui si ha piena responsabilità, che riguarda azioni dipendenti dalla volontà del soggetto, un errore che distingue perciò il comportamento di quel personaggio da quello di ogni altro e soprattutto dallo spettatore.

Nel suo processo di immedesimazione con l'eroe vi è dunque a un certo punto come una frattura, un arresto, un ostacolo, che impedisce a chi sta assistendo alla caduta dell'eroe tragico di precipitare con lui. Quando lo spettatore è tratto dalla sventura dell'eroe alla pietà e alla paura, c'è qual-

[71] Al riguardo rimando alla mia introduzione a ARISTOTELE, *Poetica*, traduzione, introduzione e note a cura di D. Lanza, Milano 1987.

cosa che lo salvaguarda, opponendosi alla sua immedesimazione totale: è un giudizio. Un giudizio che lo spettatore è indotto a formulare sul suo eroe: egli ha commesso un errore, ed è il suo errore, è la sua colpa la causa di quel che gli sta capitando. La colpa si interpone tra eroe e spettatore; è l'elemento soggettivo che permette di mutare radicalmente il significato della vicenda e ha la funzione di moderare l'eccitazione emotiva. Pietà e paura restano, ma sono ormai controllate e disciplinate. L'errore del personaggio permette allo spettatore di conquistare una distanza consolatoria: per cadere nella sventura dell'eroe si deve compiere il suo stesso errore. L'effetto non è soltanto psicologico, o, per meglio dire, è psicologico in quanto riesce a saldare emozione e riflessione, cioè giudizio, collocando eroe e spettatore in una dimensione etica[72].

Si può dunque riconoscere nel modello aristotelico un doppio movimento: dapprima coinvolgimento dello spettatore nella vicenda dell'eroe tragico, quindi suo distacco liberatorio. Questo doppio movimento è forse il piú forte motivo di analogia con il paradigma tragico di Jaspers. Si tratta però di un'analogia apparente. Tra l'eroe tragico che effettivamente vive la situazione-limite e lo spettatore che, in quanto tale, ne sperimenta soltanto la possibilità c'è anche per Jaspers una differenza. Tuttavia il sollievo dello spettatore non si deve al riconoscimento di questa differenza; al contrario, è la comune sublimazione di spettatore ed eroe, il farsi anche lo spettatore, come l'eroe, individuo universale, il superare, grazie alla situazione-limite di cui ha avuto indiretta esperienza, i confini dell'esistenza per attingere l'essere: «Ma lo spettatore vi si trova propriamente solo se si identifica: egli ha esperienza, come se fosse reale, di ciò che anche per lui è possibile, perché ha assunto il suo sé come sé del personaggio, e come se fosse questo egli diventa uno con tutti gli altri»[73]. La comune sublimazione sottrae dunque eroe e spettatore al gioco teatrale e al meccanismo attore *vs* osservatore, sul quale Aristotele fonda la sua spiegazione.

Il paradigma jaspersiano rimane tuttavia storicamente importante proprio nella sua evidente connessione con il modello aristotelico. Questo perché non si tratta né di un'analogia fortuita né di una rivisitazione capricciosa di Aristotele. Il paludamento metafisico e la mobilitazione di una terminologia religiosa appaiono coerenti con una certa tradizione esegetica per molti aspetti egemone nella storia dell'aristotelismo.

È una storia lunga e complessa e vi è chi di recente l'ha intelligentemente studiata[74]: dalla prima stagione degli interpreti neoplatonici di

[72] Sull'ambiguo valore di πρᾶξις nell'uso aristotelico cfr. V. CESSI, *Praxis e mythos nella Poetica di Aristotele*, in «Quaderni Urbinati di Cultura classica», 1985, pp. 45 sgg.

[73] JASPERS, *Über das Tragische* cit., pp. 123-24.

[74] A. CONTE, *Katharsis. Zur Wirkungsgeschichte einer aristotelischen Konzeption zwischen Hellenismus und Renaissance*, in corso di pubblicazione.

Aristotele nell'antichità fino all'acceso e ricco dibattito del neoplatonismo rinascimentale, il modello del tragico aristotelico è venuto via via assumendo i tratti sempre piú distinti di una grande parabola di ascesi mistica; la catarsi si è trasformata nel fulcro dell'esegesi della *Poetica* gravandosi di sempre piú ampie e potenti implicazioni metafisiche. Che altro è se non sublimazione catartica neoplatonica il movimento ascensionale dall'esistere all'essere, dall'individualità alla totalità, che nel paradigma di Jaspers coinvolge indifferentemente protagonista e spettatore, confondendoli e identificandoli, dal momento che l'esperienza tragica non sopporta piú i confini del teatro, ma si allarga fino a divenire esperienza vitale dell'uomo in quanto uomo?[75]. Per questo Jaspers appare storicamente determinato e nella sua determinatezza, grazie alla sua determinatezza, storicamente importante.

Contro questa determinata potenza la filologia non ha potuto molto. Non ha avuto successo la proposta interpretativa, rinnovata da piú di un secolo[76], che riconduce la catarsi aristotelica ai termini circoscritti di un paradigma psichico analogo al coevo paradigma medico dell'evacuazione degli umori nocivi. Le ragioni dell'insuccesso, a ben vedere, non stanno nell'inadeguatezza delle argomentazioni, quanto piuttosto nella sua sostanziale inattualità: una catarsi meramente psico-biologica delude la domanda di metafisico che il dibattito sul tragico è andato nel frattempo sempre piú ampiamente eccitando. Un Aristotele, letto, meglio se inconsapevolmente, con lenti neoplatoniche, appare invece agli antichisti, e ancor piú ai non antichisti, l'indispensabile cerniera delle moderne speculazioni teoriche sul tragico con la realtà, remota ma irrinunciabile, della tragedia classica.

L'*auctoritas* di Edipo, di Oreste, di Antigone appare necessaria a chi si cimenta in un discorso sul tragico. Ma quel che si richiede è un'*auctoritas* intelligibile; vaga forse, indistinta, ma non estranea al nostro linguaggio: un Edipo, un Oreste, un'Antigone, dinanzi a cui non s'interponga alcuna barriera di una radicale diversità antropologica.

La metafisica del tragico, quanto piú è metafisicamente densa, tanto piú esige un'accattivante contemporaneità degli archetipi classici a cui non si sente di rinunciare; e il garante di tale contemporaneità non può che essere Aristotele, che parla, o sembra parlare, l'usato gergo della speculazione filosofica.

Aristotele però né si esprime nel gergo attribuitogli né può leggersi co-

[75] In questa prospettiva è da considerare anche l'inclusione del tragico nel sublime già nel primo Kant (*Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, trad. it. Milano 1989, p. 85).

[76] Da J. BERNAYS, *Grundzüge der verlorenen Abhandlung des Aristoteles über Wirkung der Tragödie*, Breslau 1858, a H. FLASHAR, *Die Lehre von der Wirkung der Dichtung in der griechischen Poetik*, in «Hermes», 1956, pp. 18 sgg.

me il manuale d'uso della tragedia greca. Certo, tra la *Poetica* e le tragedie di Eschilo, Sofocle ed Euripide non c'è piú di un secolo, di un secolo e mezzo; teatro, attori e pubblico possono sembrare i medesimi, eppure segni importanti ci mostrano un distacco ormai incolmabile tra la poesia tragica del v secolo e il suo piú grande critico, segni che una lunga tradizione esegetica ha per lo piú indotto a trascurare. Ne ricorderemo almeno due[77]

1) Da tutte le allusioni, o talvolta vere e proprie esposizioni, di tragedie del v secolo che costellano la *Poetica*, si è portati a credere che la presenza del divino sia nel teatro classico elemento affatto secondario. Non vi è infatti, nell'esposizione aristotelica, alcuna cogenza del divino, tutt'al piú la presenza degli dèi è trattata alla stregua di un mero accorgimento poetico. Gli dèi e i loro oracoli sono come sforbiciati via dalle vicende rievocate da Aristotele con tagli sempre assai abili, ma che finiscono col trasformare profondamente il senso stesso delle storie.

2) Pur attento a descrivere i tratti anche meno importanti della rappresentazione tragica, Aristotele tralascia rigorosamente di far menzione delle pratiche rituali che avevano parte di rilievo si può dire in ogni mimesi tragica: canti di dolore, compianti funebri in assenza o in presenza del morto esibito sulla scena, vere e proprie processioni a conclusione dell'azione scenica[78]

Aristotele sottrae dunque vuoi alla sua definizione vuoi al suo modello di tragedia qualsiasi riferimento a quel che oggi siamo soliti definire sfera religiosa: gli antichi μῦθοι finiscono con apparire nelle rievocazioni della *Poetica* storie esclusivamente di uomini. Ma non c'è soltanto l'umanizzazione della tragedia a caratterizzare l'indagine aristotelica, c'è anche la sua riduzione a evento individuale.

La vicenda tragica per Aristotele è sempre vicenda di individui, e individuo è presupposto anche il destinatario della rappresentazione; individuo o astratta somma di individui, non coesa comunità civica che solo in grandi esperienze collettive poteva riconoscersi.

Nonostante l'apparente contiguità cronologica, quella di Aristotele piú che una codificazione della tragedia è dunque una potente transcodificazione. Tanto piú potente essa si rivela quanto piú indiscutibilmente si afferma il criterio di credibilità sul quale si costruisce: credibile è ciò che è verisimile.

[77] Per un piú ampio discorso su ciò che segue rimando alla già citata nota introduttiva alla *Poetica*.

[78] Interessanti notazioni si trovano in V. DI BENEDETTO, *Pianto e catarsi nella tragedia greca*, in CASCETTA (a cura di), *Sulle orme dell'antico* cit., pp. 13 sgg.

Questo principio, anche esplicitamente formulato da Aristotele, non si attaglia se non marginalmente alla tragedia del v secolo. Per essa valeva essenzialmente un diverso criterio, che non potremmo però evidentemente trovare enunciato: credibile è ciò che possiede un ben conosciuto significato simbolico. È una simbolicità di cui si sono riappropriati per intrinseca necessità da una parte gli studi sulla Grecia antica che per comodità definiremo antropologici[79], dall'altra le messe in scena di tragedie antiche con cui non pochi registi di valore, operanti fuori da strutture istituzionalmente destinate, hanno avvertito nell'ultima quindicina d'anni l'esigenza di misurarsi.

5. *Eroe tragico e tragico senza eroi.*

Ciò detto, si comprende perché lo studioso dell'antico, solitamente cosí guardingo nell'uscire dal proprio recinto, abbia ceduto ai richiami della grande ricerca del tragico e si sia avventurato sul terreno malfido di labili categorie male apprese. Egli era, o si credeva, il custode autorizzato dell'antica tragedia, l'unico capace di interrogarla senza aiuto di interpreti.

Resta però ancora da rispondere a un altro quesito, piú volte riaffacciatosi, seppur di sfuggita, nelle pagine che precedono: perché per piú di cento anni il tema del tragico ha puntualmente attraversato il cammino di alcuni tra i protagonisti della cultura europea, seppur di diversa e talvolta opposta formazione? Perché, a dispetto dell'abuso cui è stato sottoposto, il tragico, tra la metà dello scorso e la metà di questo secolo, non è passato di moda, non si è consunto nelle carte dei suoi teoreti, ma ha visto al contrario rinnovarsi costantemente la propria vitalità?

Una prima risposta si offre già dall'interno della stessa speculazione sul tragico: nella descrizione della sua essenza sembra condensarsi l'analisi della stessa condizione umana dei nostri tempi. L'uomo moderno si scopre tragico, simile agli eroi dell'antica tragedia. È ciò che possiamo ricavare, sia pure in forma rozzamente semplificata, dall'esame di molte meditazioni sul tragico. Eppure già uno dei suoi piú attenti interpreti, sul quale si è a sufficienza insistito, lascia intendere che è meglio non arrestarsi a questa giustificazione. Annota infatti Karl Jaspers a conclusione del suo saggio: «Il tragico diventa un privilegio di chi sta in alto, – gli altri devono accontentarsi di essere annullati nella disgrazia con indifferenza. Il tragico è un

[79] Un posto particolare occupano in questo settore gli studi di J.-P. Vernant; in particolare quelli contenuti nei due volumi scritti in collaborazione con P. Vidal-Naquet: *Mito e tragedia nell'antica Grecia* (1973), trad. it. Torino 1976, e *Mito e tragedia due* (1986), trad. it. Torino 1991.

tratto essenziale non dell'uomo, ma dell'aristocrazia umana»[80]. Jaspers intende parlare, pare inutile precisarlo, di aristocrazia spirituale, di quegli aristocratici dello spirito che un linguaggio divenuto precipitosamente inattuale amava definire intellettuali, o che, con vocabolo ancor piú senescente, si dicevano artisti.

Sventolando il drappo del tragico, l'artista, l'intellettuale, parla di sé; pretendendo di rappresentare la generale condizione umana, egli rappresenta la propria specifica condizione. Sartre ha scritto pagine importanti sulla falsa coscienza di questo artista: «Vende, è vero, le sue opere, ma disprezza chi le compra, e si studia di deluderne le aspettative; è sottinteso che è meglio esser misconosciuto che celebre, e che il successo, se mai l'artista lo ottiene da vivo, è spiegabile solamente con un equivoco»[81]

L'artista si pensa in una situazione conflittuale con la società in cui e di cui vive. Si tratta di una conflittualità vissuta eroicamente; eroico è il ritratto che delinea con tratti enfatici ma non infedeli il Nietzsche della *Gaia scienza*:

> Ma noi impavidi, noi uomini maggiormente spirituali di questo tempo, conosciamo il nostro vantaggio abbastanza bene per vivere senza timore, proprio come gli spirituali di grado superiore, riguardo a quest'epoca. Difficilmente verremo decapitati, incarcerati, proscritti: neppure i nostri libri verranno proibiti e dati alle fiamme. Quest'epoca ama lo spirito, ama noi e ha necessità di noi, anche se dovessimo far capire ad essa che noi siamo degli artisti nel disprezzo, che ogni rapporto con gli uomini ci mette addosso un lieve brivido; che con tutta la nostra mitezza, tolleranza, socievolezza, cortesia, non possiamo convincere il nostro naso a desistere dal suo pregiudizio riguardo alla vicinanza di un uomo; che quanto meno è umana la natura, tanto piú l'amiamo, e amiamo l'arte, quando essa è la fuga dell'artista dinanzi all'uomo, o l'ironia dell'artista sull'uomo, o l'ironia dell'artista su se stesso...[82].

Ritroviamo in queste righe la nota dominante del disprezzo, ma non solo; se ne spiega il motivo: il disprezzo dell'artista è possibile, Nietzsche lo vede con lucida esaltazione, perché la società non può fare a meno di lui. Quel che l'artista disprezza è la miseria morale da cui si sente circondato; di fronte all'uomo comune egli si rappresenta come l'uomo libero, l'uomo vero, nel pieno possesso della sua spiritualità, non tocco dalla degenerazione mercantile della società borghese. Prometeo ed Edipo vengono dunque evocati da Nietzsche come i campioni della libertà interiore mantenuta intatta nelle tempeste del fato, di quella libertà che unica è data all'uomo: la

[80] JASPERS, *Über das Tragische* cit., p. 140.
[81] J.-P. SARTRE, *Che cos'è la letteratura?*, trad. it. Milano 1960 (cito dall'ed. 1976², p. 151).
[82] F. NIETZSCHE, *Idilli di Messina - La gaia scienza e scelta di frammenti postumi (1881-1882)*, trad. it. Milano 1971, pp. 244-45.

libertà di volere. In ciò sono reincarnazioni di Dioniso, nell'interezza della cosciente vitalità. Nonostante sconfitte e umiliazioni essi serbano il loro altero, incorrotto disprezzo.

È dunque l'artista l'esempio, l'unico, dell'integrità umana; solo parlando di sé egli può parlare di quel che l'uomo è veramente. Un'integrità che, innalzata nel dover essere da Ibsen, rimpianta come irrimediabilmente trascorsa da Čechov, non può vivere nel presente che separata dal volgare quotidiano dei piú, dissimulata sotto le piume prima grigiastre e poi candide dell'anatroccolo-cigno di Andersen. L'artista rappresenta cosí il paradosso di una autenticità umana ignota alla maggior parte degli uomini, ma della cui esistenza gli uomini avvertono un incomprensibile bisogno. L'artista è a disagio dinanzi alla società, alle sue convenzioni, alle sue ipocrisie, soprattutto alla avidità che la domina; si rappresenta perciò ai margini di quella falsità e di quegli agi. Ma, come molte marginalità, anche questa si rivela funzionale: l'esistenza dell'artista finisce con il rappresentare la coscienza esterna della società borghese, una coscienza che si pretende inquieta, ma che risulta sostanzialmente rassicurante. L'uomo comune ama sentirsi rimproverare: nella riproposizione di un modello di integrità, seppur incompatibile con la sua vita quotidiana, egli avverte la garanzia di una permanenza; il momento della totalità, della pienezza della coscienza non appare irrimediabilmente frantumato nei compromessi di cui vive. L'artista, grazie ai suoi paradossi, è il dolente depositario di quel che il borghese può illudersi di avere soltanto smarrito.

Ricorriamo ancora a Sartre: «La solitudine dell'artista è doppiamente falsa: dissimula infatti non solo un rapporto reale con il grande pubblico, ma anche il ricostituirsi di un pubblico di specialisti»[83]. Due false solitudini cui corrispondono due rappresentazioni di sé in apparente contraddizione. Nell'immagine dell'artista, artista prima che scrittore, pittore o musicista, nella quale i diversi modi di espressione sono cioè in subordine al comune modello di vita, è sempre piú forte la coscienza della propria perizia tecnica. Cosí lucidamente Hermann Broch:

> Grazie a questa riduzione del fatto pittorico alla sua estrema essenzialità, al suo piú scheletrico principio originario, la pittura può nuovamente affacciarsi all'orizzonte da cui emergono i simboli primordiali e con essi le nuove verità dell'arte. Questa, e solo questa, la scoperta rivoluzionaria dell'impressionismo.
>
> Non è un caso che proprio con un contemporaneo dell'impressionismo, vale a dire con Baudelaire, la lingua abbia assunto una vita e una significazione proprie che superano di gran lunga la semplice funzione comunicativa, tanto da riuscire,

[83] SARTRE, *Che cos'è la letteratura?* cit., p. 159.

talvolta (quasi a ricompensa della dedizione dimostratale), a diventare essa stessa fonte di conoscenza, fonte di conoscenza della realtà poetica[84]

Con altro linguaggio e diversa intenzione, Hans Sedlmayr[85] definisce il seguito di questo processo come «impulso verso la purezza», un impulso che coinvolge le diverse arti, rendendole in qualche misura tutte astratte. Purificata dai comuni contenuti sociali, ciascuna arte non può non sviluppare una mistica del senso, simbolico o allegorico. La virtuosistica manipolazione del mezzo espressivo, sia esso suono, colore o parola, finisce col rimandare a reconditi significati, sí che l'arte piú tecnica pretende di essere la piú prossima alla verità.

Perdita del centro, crudeltà. L'avvenimento è definito diversamente e con diverse connotazioni, ma è lo stesso avvenimento: l'abbandono di una mediazione etica, e quindi di una funzione paideutica dell'espressione artistica. Mallarmé, Trakl, Ungaretti: a mutare è l'uso stesso della materia poetica, della parola, delle sue virtualità foniche e semantiche, non piú temperate in un sintattico disegno mediatorio, ma contratte nella propria immediata assolutezza, nella propria suggestiva essenziale purezza e crudeltà.

Ma quanto piú pare allontanarsi dal mondo della borghese vita quotidiana, tanto piú l'artista rischia di confondervisi. La suprema perizia dell'arte lo conduce a rappresentarsi come un sublime artigiano, e la sua opera va assumendo l'aspetto e talvolta i tratti del prodotto altamente specializzato[86] Broch annota ancora:

> *Art pour l'art* e *business is business* sono due rami dello stesso albero. Che uno si senta d'accordo con la società in cui vive o che le si opponga, non fa molta differenza: costui rimarrà comunque inestricabilmente legato alla società come a una situazione e a una problematica. Del resto, non è forse la stessa società che impone, quasi a viva forza, sia al borghese sia all'artista, di esercitare una funzione sociale egualmente utile? Quando il borghese si aggrappa con disperato assolutismo ai propri inoppugnabili e fondati principi razionali chiudendo gli occhi per non

[84] H. BROCH, *Hofmannsthal e il suo tempo*, trad. it. Roma 1981, pp. 43-44.

[85] H. SEDLMAYR, *La rivoluzione dell'arte moderna*, trad. it. Milano 1955, p. 70.

[86] Una metafisica della produttività come oggettivazione del volere, tanto piú interessante in quanto libera da infingimenti ideologici, troviamo in Heidegger (*Perché i poeti?* in *Sentieri interrotti* cit., pp. 247 sgg.): «Questo volere è il pro-durre, e precisamente nel senso della impostazione deliberata dell'oggettivazione. Piante ed animali non vogliono perché essi, immersi nella brama, non possono porsi-innanzi l'Aperto come oggetto ... In questo volere l'uomo moderno si rivela tale da imporsi – in qualsiasi relazione a qualsiasi cosa e, quindi, anche a se stesso – come il produttore incontrollato che ha organizzato la propria rivolta a dominio universale ... Per questo volere, tutto diviene forzatamente – sin dall'inizio e quindi in seguito – materiale della produzione autoimponentesi. La terra e la sua atmosfera divengono materie prime. L'uomo stesso diviene materiale umano, impiegato secondo piani prestabiliti» (pp. 266-67).

vedere ciò che li potrebbe infrangere, e quando l'artista si aggrappa con lo stesso assolutismo ai propri principi estetici, non agiscono entrambi in un modo sociologicamente e logicamente affine?[87]

Eppure l'artista rimane un eroe tragico. La sua tragicità muta però di segno: la sconfitta di Edipo, non piú metafora della nietzschiana vittoria della libertà di volere, diviene metafora della non banalità di una sconfitta. «Nella tragedia tutto conta, tutto ha la stessa forza e lo stesso peso. È una soglia della possibilità di esistere, quella dell'essere-richiamato-alla-vita, ma ciò che può vivere è sempre presente e al tempo stesso tutto è sempre presente. L'essere-perfetto è l'esserci dell'uomo nella tragedia»[88]

Il paradigma tragico non sottende piú alcuna eroicità prometeica dell'artista, ma ne garantisce il significato, lo sottrae alla banalità di altre sconfitte dell'universale essere per scomparire. Tragica non è perciò la sconfitta, ma la consapevolezza con la quale la si vive, la consapevolezza della semplice apparenza e inessenzialità della sconfitta, ovvero della sua ineluttabilità. Sconfitto è cosí l'individuo, ma è di là dall'individuo che si comprende il vero valore delle cose, che si arriva al «fondamento delle cose».

Il tragico non avrebbe tuttavia avuto uguale risonanza se la pretesa dell'artista, di rappresentare con la propria la generale condizione dell'uomo nella società, non avesse avuto qualche valido motivo. La complementarità degli opposti, artista/borghese, si dimostra fin dall'inizio necessaria. L'artista offre al borghese la propria immagine come unica figura riconoscibile dell'umano; l'integrità dell'artista, la sua dignità di individuo, la sua stessa fede in una purezza espressiva si rappresentano come il dover essere agli uomini altrimenti operanti nella vita quotidiana. Tentando di celare il proprio cinismo, la propria indifferenza morale, la propria avidità e aridità, essi, nonostante tutto, mostrano vergogna della vita che conducono. L'ipocrisia piú che mai si rivela il tributo dovuto dal vizio alla virtú.

L'individualità che l'artista propone non è però nuova; i suoi pregi serbano un antico colore: sono il rifiuto del compromesso, la trasparenza della condotta, il disinteresse, soprattutto il vivo senso dell'onore e della gloria, nel quale estetico ed etico si rivelano indissolubilmente fusi. Con Jaspers molti altri hanno parlato di aristocrazia dello spirito; non si trattava di semplice metafora.

Se l'intellettuale, l'artista, può pensarsi e proporsi come un aristocra-

[87] BROCH, *Hofmannsthal* cit., p. 45.

[88] LUKÁCS, *Metafisica della tragedia* cit., p. 237. Simmetricamente opposto, ma non inconciliabile, l'autoritratto clownesco dell'artista (J. STAROBINSKI, *Portrait de l'artiste en saltimbanque*, Genève-Paris 1970); si tratta di paradigma, non meno antico, che richiede però uno studio a sé.

tico sopravvissuto nella società borghese, e tale figura è accettata e anzi avvertita come fondamentalmente necessaria, è perché la stessa società borghese mantiene nei confronti di molti ideali della disprezzata aristocrazia un'ambigua reverenza. Il borghese, a ben vedere, non osa pensarsi borghesemente, non pensa cioè se stesso coerentemente con il quadro della società che accetta e che va quotidianamente costruendo: merce egli stesso in un mondo di merci. Il borghese, il borghese del secolo scorso e della prima metà di questo, ama piuttosto attardarsi a rappresentare sé e i propri simili quali anacronistici soggetti incondizionati dal generale processo di mercificazione in cui e di cui vivono, individui del tutto autonomi, liberi di decidere, di intraprendere, di riconoscersi creativi, disinteressati, preoccupati soprattutto del loro onore.

È questa dilacerazione che l'artista rappresenta, rappresentando se stesso e la propria anomia. Nella sua tragicità si proietta la contraddizione tra l'integrità personale, la libertà di volere dell'individuo, e il suo ineluttabile dover soccombere alla potenza spersonalizzante del mondo in cui vive. La sua lotta è dunque eroica, eroicamente tragica, perché destinata al fallimento, e tuttavia a renderla credibile è che in essa si specchia una contraddizione piú generale, la quale coinvolge e travolge chi è quotidianamente alle prese con una mercificazione ancora imperfetta.

Non è un caso che il tragico vada senza bagliori tramontando via via che si restringono i margini della realtà non mercificata. L'intellettuale si spoglia allora di ogni tragicità, finisce col pensarsi sempre piú come merce, pensa cioè se stesso nei termini del suo valore di scambio. Ciò può avvenire perché anche il borghese va sempre piú pensando se stesso non come soggetto, ma come semplice variabile della circolazione delle merci. Scolorano cosí le figure che avevano popolato la sua coscienza al punto da fargli credere di costituirne la piú vera essenza: la purezza dell'onore, la sincerità del disinteresse, lo slancio della passione; figure delle quali l'artista si era rappresentato fedele anche se disordinato custode. Ma cosí si chiude anche il grande spettacolo della tragicità umana, del conflitto della volontà con se stessa, del carattere dell'uomo con il suo destino.

È una scomparsa apparente? Il dilagare nell'uso di tragedia/tragico a denotare un sempre maggior numero di circostanze della nostra vita quotidiana è solo un fenomeno di degrado semantico del vocabolo? O dietro questa diffusione e volgarizzazione d'uso si cela, per lo piú inconsapevolmente, un nuovo valore attribuito agli avvenimenti? Definire indifferentemente tragedia l'assassinio di JFK, l'Olocausto o uno scontro ferroviario può forse non essere un mero atto di enfasi linguistica. Forse siamo davanti al supremo logoramento di un paradigma esplicativo che ha però anch'esso una propria giustificazione teorica.

Già Polibio, per conquistare solennità alla storiografia, assimilò lo storico al trageda, a un trageda che sa non cedere agli inganni della finzione, ma rappresenta e perciò dà senso e spiegazione a fatti realmente accaduti[89] L'attuale propensione ad assimilare la storiografia al narrare non sembra molto diversa; non è un caso che il paradigma fondamentale della «messa in racconto» sia riscoperto proprio nella *Poetica* aristotelica[90] Un racconto storico cosí inteso rende sí comprensibile l'accaduto, attribuendogli senso e solennità, sottraendolo all'inquietante vacua casualità, ma al prezzo di disporlo in una sequenza rigida, linearmente coerente, in cui il prima dà conto del dopo e il dopo dona senso al prima: è una storia che si rappresenta come tragedia, obbligata nella propria catena consequenziale[91] Una storia consolatrice, che, mortificata qualsiasi progettualità eversiva, tende inevitabilmente a imporre ripetitivamente i propri ritmi, sottraendo i soggetti alle proprie concrete e contraddittorie responsabilità. La sua tragicità, apparentemente terrifica, si rivela una volta di piú evocativamente rassicurante[92].

[89] Al riguardo illuminante il saggio di M. VEGETTI, *Lo spettacolo della storia in Polibio. Genealogia di un equivoco*, in D. LANZA e O. LONGO (a cura di), *Il meraviglioso e il verosimile tra antichità e medioevo*, Firenze 1989, pp. 121 sgg.

[90] È il caso, a suo modo esemplare, di un saggio di alto impegno e densità teorica come quello di P. RICOEUR, *Temps et récit*, Paris 1983, pp. 55 sgg.

[91] Su questo, importante, anche per le conseguenze pragmatiche, l'intervento di P. VIDAL-NAQUET, *Gli ebrei, la memoria e il presente*, trad. it. Roma 1985, p. 77: «Spiegare l'affare Dreyfus con Auschwitz e Treblinka è avere una concezione tragica, non storica, della storia».

[92] Un altro saggio richiederebbe il rapporto tra la tematica moderna del tragico e la psicoanalisi. Non per tentare un'ennesima improbabile descrizione psicoanalitica dei personaggi tragici greci, quanto per considerare nella loro sistemicità i termini in cui la psicoanalisi ha saputo efficacemente riproporre alcuni nodi essenziali del mito greco e della sua drammatizzazione tragica.

HENRI WILLY PLEKET

L'agonismo sportivo

1. *Introduzione.*

L'Europa preindustriale (400-1900 d. C.) è caratterizzata dall'assenza o, se non altro, dallo scarso sviluppo di forme organizzate ed elaborate di sport in generale, e di sport di massa in particolare. Operando una sintesi delle recenti definizioni di Kyle e Poliakoff, per «sport» intendo «attività nelle quali individui competono sul piano fisico con altri individui in pubbliche gare, sulla base di regolamenti e procedimenti stabiliti, con lo scopo immediato di ottenere il primato in tali gare in base ai criteri che ne determinano la vittoria»[1]. Lo sport di massa comporta la presenza di un numero notevole di spettatori che, accalcati a migliaia in stadi e ippodromi, in atteggiamento ammirativo incoraggiano da tifosi i campionissimi e gli altri atleti. In base a questa definizione, le gare organizzate per ragazzi (παῖδες, sino a 14 anni), adolescenti (ἔφηβοι, 15-20 anni) e adulti (ἄνδρες, oltre i 20 anni) in un ginnasio greco, caratterizzate da scarse attrezzature per frequentatori e pubblico, non rientrano nello sport di massa e ne possono costituire al massimo una preparazione.

Definire feste di tiro a segno (*Schützenfeste*) e tornei di cavalieri (*Ritterturniere*) «i giochi olimpici del Medioevo»[2] è una graziosa metafora ma priva di base storica. E anche quelle specie di partite di calcio collettive su vasti campi che, secondo certi racconti, si giocavano nei villaggi, non avevano nulla a che spartire con lo sport di massa vero e proprio, in quanto si trattava di avvenimenti di carattere eccezionale e non di regolari manifestazioni sportive di massa. Solo alla fine del XIX secolo e agli inizi del XX, sulla scia di F. L. Jahn «Turnvater» e Pierre de Coubertin (per non menzionare alcuni immediati predecessori di quest'ultimo), gli sport competi-

[1] D. KILE, *Directions in Ancient Sport*, in «Journal of Sport History», X (1983), pp. 7-34, citato in W. E. SWEET, *Sport and Recreation in Ancient Greece. A Sourcebook with Translations*, Oxford - New York 1987, p. IX; M. B. POLIAKOFF, *Combat Sports in the Ancient World*, New Haven - London 1987, p. 7, citato in M. L. CALDELLI, *L'Agon Capitolinus. Storia e protagonisti dall'istituzione domizianea al IV secolo*, Roma 1993, pp. 3-4.

[2] J. EBERT (a cura di), *Olympia von den Anfängen bis zu Coubertin*, Leipzig 1980, pp. 131-32.

tivi conobbero una grande diffusione nella società sino a diventare manifestazioni di massa. Il che non significa concordare con l'affermazione secondo la quale lo sport è «un fenomeno interamente nuovo»[3], un'invenzione, per cosí dire, dell'era industriale; occorre però prendere le distanze dalla tesi di D. Sansone, secondo la quale «non c'è differenza sostanziale tra sport moderno e sport delle società antiche o diverse»[4]. Questa tesi sembrerebbe suffragata dal fatto che determinate specialità sportive, quali lotta e pugilato, sono state praticate in diversi continenti e in diversi periodi storici; ma, se si tiene conto della pervasività dello sport e dell'elevato livello di istituzionalizzazione degli avvenimenti sportivi in una data società, c'è una bella differenza tra la lotta d'epoca preistorica e quella del XX secolo, e, per questo aspetto, anche da quella dell'antica Grecia.

Secondo la tesi di fondo del presente saggio, è proprio nel mondo greco antico che si trova una civiltà permeata dallo sport in modo analogo a quello del mondo (post) coubertiniano, data la regolare e istituzionalizzata ricorrenza di analoghe manifestazioni sportive di massa. Il che non equivale però a dire che i Greci «inventarono» lo sport; la competitività sportiva, ossia l'esigenza di misurarsi con altri in prove di prestanza fisica per risultare il migliore, è chiaramente attestata presso altri popoli e in altre civiltà ben anteriori ai Greci[5] Si può tuttavia affermare che, almeno per quanto riguarda il mondo occidentale, i Greci inventarono lo sport in quanto fenomeno che permea la vita della società e ha su di essa un enorme impatto concretizzandosi in manifestazioni di massa istituzionalizzate e ricorrenti, alle quali partecipa un numero sempre maggiore di cittadini senza che nessuno di costoro possa, a priori, essere ritenuto sicuro vincitore o pretendere di esserlo. Per quanto riguarda quest'ultimo aspetto, la differenza rispetto all'antico Egitto, dove manifestazioni di carattere atletico sono chiaramente attestate, è evidente. In Egitto, infatti, i giochi dovevano garantire la vittoria del re, in modo da ribadirne l'incontestabile supremazia[6] Sotto questo aspetto Nerone, allorché partecipò ai giochi equestri in

[3] Cfr. la recensione di I. Weiler (in «Gnomon», LXII (1990), p. 219) a D. SANSONE, *Greek Athletics and the Genesis of Sport*, Berkeley 1988. Cfr. inoltre I. WEILER, in «Nikephoros. Zeitschrift für Sport und Kultur im Altertum», II (1989), p. 18.

[4] SANSONE, *Greek Athletics* cit., p. 6.

[5] Com'è stato recentemente e ineccepibilmente dimostrato soprattutto da I. WEILER, *Der Agon im Mythos. Zur Einstellung der Griechen zum Wettkampf*, Darmstadt 1974, pp. 6, 10-14, e ID., *Essere sempre il migliore: osservazioni critico-ideologiche su una nota espressione omerica*, in P. A. BERNARDINI (a cura di), *Lo sport in Grecia*, Roma-Bari 1988, pp. 3-30. Cfr. inoltre C. ULF, in I. WEILER, *Der Sport bei den Völkern der alten Welt*, Darmstadt 1981, pp. 38-42.

[6] *Ibid.*, pp. 59, 61. Il re persiano Ciro sarebbe stato educato ad accettare la sconfitta, ma non sappiamo in qual misura il suo biografo greco, Senofonte, abbia ellenizzato il protagonista della *Ciropedia*; cfr. *ibid.*, p. 67.

sei competizioni internazionali greche, si comportò in modo tanto simile a quello di un despota orientale quanto dissimile da quello di un Greco, dato che nessun ricco possessore di cavallo e carro che avesse la testa sul collo poteva tentare o sperare di battere l'imperatore[7] Circa due secoli dopo, si verificò una situazione «squisitamente greca» allorché il gentiluomo T. Domitius Prometheus, vicesovrintendente dell'efebia ateniese, mostrò tutta la sua fierezza per aver vinto per sessanta volte i giochi equestri di sessanta gare internazionali[8]

Non intendo affrontare qui in maniera particolareggiata la questione dell'origine dello sport. I marxisti sono propensi a vedervi una preparazione al lavoro, che costituisce l'essenza dell'uomo; studiosi di diversa formazione ne evidenziano invece le origini cultuali; altri ancora affrontano la questione in termini generali di bio-etologia, di impulsi e stimoli di carattere istintuale, mentre Sansone ha finito per considerare lo sport, in maniera invero un po' confusa, «il sacrificio rituale dell'energia fisica»[9], facendone risalire le origini alle antiche culture dei cacciatori-raccoglitori. Come che sia, risulta difficile comprendere in che modo e in qual misura teorie generali di questo tipo possano incidere sulla nostra considerazione della natura, dell'organizzazione e dell'ideologia dello sport competitivo e organizzato di una determinata società urbano-agraria, quale quella greca o romana. Né tali teorie possono offrire spiegazioni del perché i Greci, molto piú dei popoli mesopotamici o dell'Europa medievale, abbiano trasformato la competizione sportiva, nei ginnasi cittadini come nelle gare locali e interregionali, in un elemento cosí intrinseco alla loro società. Una cosa è ipotizzare che l'energia, in un primo tempo impiegata nella caccia al fine di procurarsi il cibo necessario, sia stata poi canalizzata nella competizione sportiva a partire dal momento in cui non fu piú necessario procurarsi cibo e vittime sacrificali mediante la caccia; ben altra cosa è osservare che, nell'antichità, la caccia non fu mai praticata come sport, e che tali teorie non sono in grado di fornire alcuna spiegazione del perché, per esempio, le popolazioni medievali abbiano mostrato un sovrano disinteresse per le competizioni sportive organizzate quali si svolgevano presso gli antichi Greci.

[7] Per Nerone cfr. *SEG*, XXXVIII, 1942.

[8] H. W. PLEKET, *Games, Prizes, Athletes and Ideology. Some Aspects of the History of Sport in the Greco-Roman World*, in «Stadion», I (1975), pp. 70-71.

[9] Cfr. le validissime osservazioni di I. Weiler in «Gnomon» e «Nikephoros» (citati alla nota 3); cfr. inoltre W. BURKERT, *Heros, Tod und Sport. Ritual und Mythos der Olympischen Spiele in der Antike*, in G. GEBAUER (a cura di), *Körper- und Einbildungskraft*, Berlin 1988, pp. 31-43.

2. *Il programma sportivo dei Greci.*

2.1. Introduzione.

La cultura greca fu marcatamente maschile per non dire maschilista. Primeggiare in una situazione di spiccata competitività, dal campo di battaglia al ginnasio, dalle gare atletiche al teatro, alla gerarchia sociale, era un ideale diffusissimo. I nobili greci desideravano primeggiare in guerra e nei giochi (che non avevano mai carattere giocoso) e non appartenevano alla categoria dell'*homo ludens*. Come ha fatto osservare Arthur Adkins[10] tempo fa, il valore di virtú era inscindibile da quello di vittoria, dato che i valori di competitività erano assai piú apprezzati di quelli di cooperazione, e comunque questi ultimi andavano perseguiti unitamente e al servizio dei primi. Quando l'«eroe» fu messo in secondo piano dalla *polis* emergente e dalla sua classe media, l'impulso ai πρωτεῖα (primato) venne fatto proprio dalla comunità, ossia dalla falange oplitica o dalla *polis* nella sua totalità. È piuttosto nota la tendenza distruttiva delle *poleis* greche, che coltivarono i valori maschilisti a detrimento della cooperazione, finendo facile preda di re ellenistici e generali romani. Ma, anche nell'ambito del'impero romano, le città greche continuarono ad aspirare al «primato», ridottosi ormai a primo posto nella gerarchia delle città di provincia, ossia, piú concretamente, a precedenza nella processione organizzata dalle comunità di queste città. Nello stesso tempo, le élite urbane si definivano οἱ πρωτεύοντες (quelli che occupano il primo posto, primeggiano) nelle rispettive città.

2.2. Manifestazioni equestri.

Il primato era perseguito anche nello sport fin dall'epoca omerica. In Omero s'intravedono i tratti distintivi di quel programma atletico che, con alcune modifiche e aggiunte, s'imporrà nell'antichità greca. Un programma diviso in tre parti: discipline equestri, atletica leggera e atletica pesante. Le manifestazioni equestri erano in sostanza le corse dei cavalli e dei carri. Nelle gare per la morte di Patroclo raccontate da Omero si menzionano solo corse di carri trainati da una coppia di cavalli, che si svolgono tra l'altro in campo aperto; in seguito, però, furono aggiunte corse con carri trainati da quattro cavalli e corse caratterizzate da maggiore specializzazione, sino a distinguere le gare in base al tipo dei cavalli. Nello stesso tempo si procedette alla costruzione di ippodromi. A seconda del tipo di gara,

[10] H. W. PLEKET, *Griekse Ethiek en de «Competitive Society»*, in «Lampas», IV (1971), pp. 349-85.

carri e cavalli percorrevano un certo numero di giri su una distanza complessiva oscillante tra un minimo di 1,5 e un massimo di 14,5 chilometri, girando piú volte attorno alle mete poste alle due estremità dell'ippodromo. Tutto ciò era fonte di grandi emozioni negli spettatori mentre i concorrenti davano luogo a scene di tipo hollywoodiano[11]. Il numero dei carri in corsa non doveva essere troppo elevato e, nel caso di Olimpia, si può ritenere che la norma ne prevedesse sei; sicché non sono affatto credibili i quaranta o sessanta carri di cui si continua ancora a parlare[12] Erano i padroni del carro e dei cavalli ad essere proclamati vincitori, e non i fantini. L'importanza invero limitata della cavalleria cittadina sui campi di battaglia delle *poleis* greche sembra in stridente contrasto con questa realtà sportiva. D'altra parte, la centralità degli avvenimenti equestri nell'ambito delle manifestazioni sportive potrebbe spiegarsi col fatto che questi agoni erano una sorta di risarcimento ai ricchi cavalieri che avevano visto declinare la propria funzione nell'agone militare[13]

2.3. Atletica leggera.

L'atletica leggera si componeva essenzialmente di corsa e pentathlon. Le gare di corsa erano: lo stadio, equivalente ai nostri 200 metri piani; il diaulo («doppia corsa»), ossia due stadi, e quindi equivalente agli odierni 400 metri; il dolico o μακρὸς δρόμος (corsa lunga), la cui lunghezza è controversa e probabilmente variava in funzione della classe d'età dei partecipanti: in pratica si può ipotizzare una distanza minima di 1350 metri per i ragazzi, e una massima di 4600 metri per gli adulti[14] Gli atleti correvano in corsie separate e, raggiunta la fine dello stadio, dovevano girare at-

[11] WEILER, *Der Sport* cit., pp. 200-6. Per la storia delle corse di cavalli cfr. D. BELL, in «Stadion», XV (1989), pp. 167-90.

[12] J. EBERT, *Neues zum Hippodrom und zu den hippischen Konkurrenzen in Olympia*, in «Nikephoros. Zeitschrift für Sport und Kultur im Altertum», II (1989), pp. 89-107.

[13] Per la stretta connessione tra corse dei cavalli, ricchezza e cavalleria cfr. BELL, in «Stadion» cit. Ad Atene, la cavalleria non scomparve mai del tutto dall'esercito, tuttavia con l'andar del tempo si ridusse numericamente. Per questa evoluzione, come per l'introduzione di elementi paramilitari quali le corse dei cavalli da guerra e il lancio del giavellotto da cavallo, cfr. G. R. BUGH, *The Horsemen of Athens*, Princeton 1988, in particolare pp. 195-96. Non è un caso che la pratica dell'ippica nell'efebia sia iniziata con la trasformazione della stessa in istituzione a partecipazione volontaria delle classi media e superiore: cfr. H. W. PLEKET, *Collegium Iuvenum Nemesiorum: a note on ancient youth-organizations*, in «Mnemosyne», XXIII (1969), pp. 292-97. Nuova documentazione di carattere epigrafico sull'importanza dei giochi equestri nell'Atene del II secolo a. C. in S. TRACY e C. HABICHT, *New and old Panathenaic victor lists*, in «Hesperia», LX (1991), pp. 187-236. Dal testo emerge, oltre al resto, che i proprietari dei cavalli ne erano normalmente i «fantini» (p. 199), e che all'epoca permaneva una stretta connessione tra la classe ateniese dei cavalieri e le gare equestri (cfr. pp. 199 e 201: «gare equestri di carattere pressoché militare per i cittadini»).

[14] WEILER, *Der Sport* cit., pp. 152-53.

torno alla meta posta nella loro corsia. Ne deriva che, per quanto riguarda il diaulo, quello che è oggi un unico lungo scatto di 200 metri si divideva esattamente in due, dato che al momento del giro intorno alla meta il corridore doveva in pratica fermarsi[15]

Il pentathlon era la competizione completa per eccellenza. Persino un autore come Aristotele, che non nutriva molta simpatia per gli atleti professionisti e specializzati, mostra una certa ammirazione per la perfezione fisica dei pentatleti[16] Come si vede è un tipo di apprezzamento non molto diverso da quello odierno, visto che il pentathlon viene considerato il «re dell'atletica leggera»[17]. Le prove del pentathlon erano: corsa (stadio), salto in lungo, lancio del giavellotto e del disco, lotta. Nelle competizioni ufficiali, la seconda, terza e quarta specialità erano raggruppate e chi riportava la vittoria in tre gare veniva proclamato automaticamente vincitore del pentathlon. Nel caso non si verificasse questa eventualità, sorge il problema di individuare il metodo impiegato per determinare il vincitore. Sono state avanzate molte teorie in proposito, come del resto per quanto concerne l'ordine di successione delle gare del pentathlon: al riguardo rimandiamo il lettore all'analisi tanto esauriente quanto succinta di I. Weiler[18]. Apprezzamento e ammirazione per il pentathlon da parte di filosofi famosi non possono considerarsi indubbia prova della sua grande popolarità presso atleti e spettatori. Tra i vincitori del pentathlon figurano molti appartenenti alla classe alta, dal che sarebbe però sbagliato inferire che l'élite sociale si limitasse a partecipare a questa gara: erano infatti numerosi i lottatori, pugili e pancraziasti appartenenti all'élite urbana. I premi in denaro offerti ai pentatleti erano notevolmente inferiori a quelli di chi praticava l'atletica pesante: se ne può dedurre che gli spettatori ritenessero piú prestigiosi questi atleti e ne traessero «sensazioni piú forti» che dalla completezza dei pentatleti[19]

Una certa eccentricità caratterizzava altri due avvenimenti sportivi. Il primo era la corsa in armi (ὁπλίτης o ὁπλίτης δρόμος), introdotta a Olimpia non prima del 520 a. C., quando la falange oplitica s'era ormai ampiamente diffusa sui campi di battaglia; per cui non a torto H. A. Harris ha par-

[15] Per quanto riguarda la questione delle corsie cfr. J. POUILLOUX, *Travaux à Delphes à l'occasion des Pythies*, in «Bulletin de Correspondence Hellénique», suppl. IV (1977), pp. 119-20 (a Delfi erano previste 16 corsie per lo stadio e 8 per il diaulo). Cfr. inoltre KYLE, *Directions in Ancient Sport* cit., p. 18 (probabilmente un unico giro di meta per le corse sulla lunga distanza a Nemea).

[16] M. P. NILSSON, *Die Hellenistische Schule*, München 1955, p. 36.

[17] WEILER, *Der Sport* cit., p. 190.

[18] *Ibid.*, pp. 189-95.

[19] H. W. PLEKET, *Zur Soziologie des antiken Sports*, in «Mededelingen van het Nederlands Instituut te Rome», XXXVI (1974), p. 71, ora in BERNARDINI (a cura di), *Lo sport* cit., pp. 31-77.

lato a proposito di questa gara di «sopravvivenza del tempo in cui qualsiasi competizione atletica rientrava nell'addestramento alla guerra»[20]. In ogni caso, nonostante nei programmi del ginnasio l'addestramento alla guerra abbia conosciuto un progressivo e lento declino nel periodo classico ed ellenistico, questa gara non scomparve affatto, tanto che si disputava ancora nelle città greche dell'impero, in memoria di un glorioso passato e a riconferma della componente para o pseudo-militare dell'educazione maschilista del ginnasio. A Platea, dove nel 479 a. C. i Greci infersero una decisiva sconfitta ai Persiani, la lega ellenica istituí le Eleuterie (feste della libertà), e al vincitore della corsa in armi che si svolgeva dal τρόπαιον all'altare di Zeus fu attribuito il titolo prestigioso di «migliore degli Elleni» (ἄριστος Ἑλλήνων)[21] Caratteristica della corsa di Platea era la sua lunghezza di circa 2700 metri[22]. A quanto risulta da un testo recentemente scoperto a Xanto, in Licia, T. Flavius Hermogenes fu premiato quale «migliore degli Elleni» intorno al 90 d. C., quando ormai le città non avevano piú opliti; inoltre lo stesso atleta riportò la vittoria in molti altri giochi prestigiosi nell'intero mondo greco: dallo stadio al diaulo, alla corsa degli opliti. Al di fuori di Platea, la corsa degli opliti aveva la stessa lunghezza del diaulo, ossia circa 400 metri[23]. Poiché la corsa degli opliti continuava a figurare nel programma di un discreto numero di manifestazioni sportive, non può accogliersi il punto di vista secondo il quale avrebbe perso del tutto il suo significato originario sino a scadere al livello di «gara di consolazione», come la definisce Harris[24] D'altra parte, poiché gli atleti combinavano perlopiú la corsa oplitica con altri tipi di corse campestri o in pista (stadio, diaulo), e poiché in linea generale i premi e la popolarità che si ricavavano dalla vittoria in queste competizioni erano inferiori a quelli del pugilato ecc., si può concludere che la corsa in armi era «una» delle gare, probabilmente promossa da atleti appartenenti all'élite che conservavano un certo orgoglio per l'antica gloria militare greca, nonostante fosse in calo di popolarità presso la grande massa degli spettatori.

Il secondo avvenimento sportivo a occupare un posto un po' particolare nel calendario agonistico era la corsa delle fiaccole (λαμπάς, λαμπαδηδρομία). Si trattava di una staffetta a squadre, i cui componenti, che potevano variare da dieci a venti, appartenevano spesso a determinate fasce d'età, oppure erano scelti tra gli allievi del ginnasio o tra i rappresentanti

[20] WEILER, *Der Sport* cit., pp. 154-55.

[21] L. ROBERT *Opera Minora Selecta*, Amsterdam 1989, VI, pp. 324-26.

[22] WEILER, *Der Sport* cit., p. 155; L. MORETTI, *Iscrizioni agonistiche greche*, Roma 1953, p. 119.

[23] *SEG*, XXXIV, 1314-17; altri esempi in MORETTI, *Iscrizioni* cit., nn. 45 e 59.

[24] WEILER, *Der Sport* cit., p. 155.

delle suddivisioni del demo della città che la organizzava. La corsa delle fiaccole aveva un forte significato rituale, perché fungeva spesso da apertura dell'agone ufficiale, fosse atletico o musicale, e conferiva un risalto particolare all'altare, sia in quanto traguardo o meta della corsa, sia in quanto vi si appiccava il fuoco – con le fiaccole, appunto – alla vittima sacrificale al momento dell'inaugurazione dei giochi. Era l'unica corsa di squadra nell'ambito delle manifestazioni atletiche greche e, sebbene avesse una notevole valenza religiosa nel contesto di gare spesso celebrate in onore di divinità, e avesse altresí un elevato valore sul piano civico, in quanto vi partecipavano rappresentanti ufficiali dei vari gruppi cittadini, non aveva però carattere preminente nell'ambito delle manifestazioni atletiche del γυμνικὸς ἀγών; tanto che, in un testo ateniese, la corsa delle fiaccole viene nettamente distinta da quest'ultimo. In perfetta sintonia con lo spirito individualista che animava lo sport greco, non era la squadra a essere proclamata vincitrice, bensí il suo «capitano», che ne era spesso l'allenatore oltreché colui che procurava l'olio per il ginnasio[25]

2.4. Atletica pesante.

Oltre a corsa e pentathlon, che rientrano in quella che noi chiamiamo atletica leggera, le competizioni sportive comprendevano tre specialità appartenenti all'atletica pesante: lotta, pugilato, pancrazio. Queste specialità erano caratterizzate – la lotta in minor misura, ma le altre due in maniera crescente – da una certa violenza e durezza, da mettere in relazione con la loro origine di discipline preparatorie alla guerra; origine alla quale lo spettatore era peraltro continuamente richiamato.

Questi combattimenti sportivi derivavano «dall'ambito della mischia guerresco-utilitaristica»[26], e vennero progressivamente regolamentati. Ai giovani Ateniesi, Platone raccomandava la lotta come preparazione alla guerra; per lo stesso motivo, a Sparta, i combattimenti sportivi furono compresi nell'addestramento militare degli opliti[27]. Queste discipline sportive conservarono la loro matrice ideologica militare ancora molto tempo dopo che le *poleis* greche avevano smesso di muoversi guerra ed erano state assoggettate da Roma: gli atleti invocavano la vittoria o la morte in combattimento proprio come gli opliti di un tempo[28]

[25] Per la corsa delle fiaccole cfr. M. WÖRRLE, *Stadt und Fest im kaiserzeitlichen Kleinasien. Studien zu einer agonistischen Stiftung aus Oinoanda*, München 1988, pp. 220-23; PH. GAUTHIER e M. B. HATZOPOULOS, *La loi gymnasiarchique de Beroia*, Athènes-Paris 1993, pp. 109-21; MORETTI, *Iscrizioni* cit., pp. 129-30, 146-48.

[26] WEILER, *Der Sport* cit., p. 17.

[27] *Ibid.*, pp. 175, 184; POLIAKOFF, *Combat Sports* cit., p. 102.

[28] ROBERT, *Opera* cit., VI, pp. 334-37, 424-25.

In tutt'e tre le specialità non c'erano categorie di peso né round, per cui il combattimento durava senza interruzioni sino alla vittoria finale o al ritiro di uno dei contendenti. Nella lotta vigeva il sistema «al meglio dei cinque», per cui un atleta era proclamato vincitore dopo che il suo avversario era stato atterrato tre volte, ossia aveva toccato terra con le ginocchia o la schiena. Nel pugilato e nel pancrazio – un misto di pugilato e lotta – la vittoria avveniva per k.o., che poteva essere anche tecnico, ossia determinato da una grave ferita o dal ritiro di un contendente. Riportare la vittoria finale senza subire ferite (ἀτραυμάτιστος) era impresa eccezionale. Nonostante l'uso di paraorecchie, erano assai frequenti le mutilazioni che le riducevano a quelle che ancor oggi si chiamano, in gergo pugilistico, «orecchie a cavolfiore»[29] Gli amari versi satirici di Lucillio (I secolo d. C.) descrivono il ritorno a casa del pugile vincitore, sfigurato a tal punto da non essere riconosciuto né dal cane né dai vicini. Si ha notizia di casi di morte durante il combattimento o poco dopo a causa dei colpi ricevuti. L'assenza di categorie di peso faceva sí che, in pratica, in tutt'e tre le specialità combattessero solo pesi massimi dotati di una certa agilità e di una notevole forza muscolare. Questi combattimenti venivano seguiti dal pubblico con grande interesse e passione; i premi per la vittoria erano molto elevati e tutt'altro che rari i ferimenti, con conseguenze talvolta mortali[30]

[29] Per un'accurata descrizione delle tre specialità di combattimento cfr. WEILER, *Der Sport* cit., pp. 169-89. Per ἀτραυμάτιστος cfr. ROBERT, *Opera* cit., VI, pp. 369-72. Grazie a un astuto gioco di gambe i pugili potevano essere tentati di evitare lo scontro e le conseguenti ferite e mutilazioni; onde rendere impossibile un simile comportamento veniva usata una barriera che impediva ai pugili di uscire dalla portata dei colpi dell'avversario: cfr. M. B. POLIAKOFF, *Melankomas, ἐκ κλίμακος, and Greek Boxing*, in «American Journal of Philology», CVIII (1987), pp. 511-18.

[30] Per la poesia di Lucillio cfr. ROBERT, *Opera* cit., VI, pp. 338-40. Per le ferite letali cfr. R. H. BROPHY, *Deaths in the Pan-Hellenic Games: Arrachion and Creugas*, in «American Journal of Philology», XCIX (1978), pp. 363-90; R. H. e M. BROPHY, *Deaths in the Pan-Hellenic Games II: All Combative Sports*, ivi, CVI (1985), pp. 171-98; M. B. POLIAKOFF, *Deaths in the Pan-Hellenic Games: Addenda et Corrigenda*, ivi, CVII (1986), pp. 400-2; A. WACKE, *Unfälle bei Sport und Spiel nach römischen und geltendem Recht*, in «Stadion», III (1978-79), pp. 24-29. Per la violenza nell'atletica in genere cfr. POLIAKOFF, *Combat Sports* cit., pp. 89-93. In tema di violenza, una scena commovente è riprodotta sulla stele funeraria del pugile Antonianus di Efeso (c. 200-250 d. C.): oltre al pugile e quattro corone in metallo prezioso, vi è raffigurato un cane di nome Παρήγορος (Consolatore). Si può capire che un pugile costretto ad affrontare pressoché quotidianamente situazioni di grande violenza e pericolo abbia bisogno di consolazione. Cfr. *SEG*, XL, 1599.

3. *Le infrastrutture dell'attività agonistica.*

3.1. Introduzione.

Data per scontata l'esistenza e la pratica di giochi equestri, gare di atletica leggera e combattimenti di atletica pesante, rimane da chiedersi in che modo l'attività sportiva si ripercuotesse sulla vita quotidiana di città e villaggi; ossia quanto profondamente incidesse nella vita sociale, se e come rientrava nei programmi di formazione di giovani e giovanissimi, se, infine, esisteva un circuito organizzato di «tornei» con ampia partecipazione di atleti.

Non è neppure il caso di premettere che le facili generalizzazioni sui «Greci» vanno del tutto evitate, visto che il mondo di Omero era diverso da quello dell'Atene del v secolo a. C., come del resto da quello della stessa Atene o di Efeso nel II secolo d. C. La nascita e lo sviluppo della città (*polis*) comportò una nuova forma di organizzazione della vita della comunità, in cui le élite venivano controllate dalle assemblee popolari ma cercavano a loro volta di controllarle, e in cui si procedette alla creazione di strutture preposte all'educazione affatto sconosciute alle società preurbane. Nel mondo omerico (VIII/VII secolo a. C.) lo sport veniva praticato dai nobili come alternativa alle attività sul campo di battaglia. Combattimento militare e atletica erano strettamente associati per il loro comune ed elevato carattere eroico. Le infrastrutture erano molto scarse se non inesistenti: in sostanza non c'erano allenamenti sistematici, né allenatori, né edifici o terreni specifici nei quali allenarsi per partecipare a questa o quella gara. E poiché i nobili si preparavano alle competizioni durante il tempo libero, questo genere di attività era connessa al τέρψις (diletto, relax). Le competizioni erano rare e collegate a eventi ben determinati. Se l'istituzione dei giochi olimpici risale veramente al 776, siamo in presenza di un unico agone quadriennale di livello interregionale con lo stadio come unica specialità; infatti diaulo, pugilato e pancrazio si aggiungono solo tra il 724 e il 648. D'altra parte sappiamo di gare atletiche organizzate nell'ambito di riti funebri in onore di appartenenti alla nobiltà; ma si trattava di agoni che si svolgevano *una tantum*, dopo la morte della persona cui erano dedicati, e non venivano piú ripetuti. Nell'VIII e VII secolo a. C. i vincitori di Olimpia sono prevalentemente spartani: successo che va attribuito a un addestramento oplitico di massa e di tipo «professionistico». Piú che in qualsiasi altra città greca, a Sparta l'atletica era nello stesso tempo preparazione e conseguenza del servizio militare. La Sparta arcaica non disponeva di un ginnasio, ma si potrebbe dire che l'intera città, con la sua ininterrot-

ta ἀγωγή (istruzione) militare, era un enorme ginnasio all'aria aperta. Gli Spartani dei primi tempi non avevano allenatori bensí sergenti istruttori, e si vantavano di privilegiare il coraggio (ἀρετή) rispetto all'abilità (τέχνη)[31]

3.2. Nascita del ginnasio.

Il cambiamento decisivo ebbe luogo nel corso del VII secolo a. C., quando, nel contesto della nascita e dello sviluppo della falange oplitica, della quale facevano parte, oltre ai nobili, i coltivatori della classe media, venne istituito il ginnasio. È stato J. Delorme ad avanzare per primo la tesi che la γυμναστική, in quanto educazione fisica piú o meno sistematica, si sviluppò parallelamente alla falange perché l'agricoltore medio aveva bisogno di un luogo specifico nel quale esercitarsi per raggiungere la forma fisica necessaria a espletare la funzione riservatagli nella falange. In altre parole, «la funzione creò l'organo», ossia il ginnasio[32].

Retrospettivamente si può dire che, a partire da questo momento, il ginnasio cominciò il suo tour trionfale nel mondo greco, in quello ellenizzato d'Asia e nel Levante, Egitto e Libia inclusi. Nel II secolo d. C. Pausania riteneva addirittura inconcepibile una città priva di ginnasio[33] Questa diffusione fu piuttosto lenta, ciò nondimeno le comunità greche si convinsero sempre piú che gli esercizi fisici e lo sport erano una componente indispensabile dello stile di vita dei loro cittadini. Fu grazie alle possibilità di allenamento offerte dai primi ginnasi che chi non apparteneva all'élite ebbe l'opportunità di praticare sport, dapprima nel circuito dei giochi pubblici che si svolgevano sia all'interno sia all'esterno del ginnasio, quindi nel circuito internazionale dei giochi, di cui quelli olimpici erano i piú prestigiosi.

In concomitanza con la nascita e lo sviluppo del ginnasio si ebbe quella che si potrebbe chiamare la democratizzazione dello sport agonistico; sebbene per un lungo periodo tale democratizzazione vada intesa in senso piuttosto ristretto. In un primo tempo furono gli opliti appartenenti alla classe media che colsero l'occasione di gareggiare in «pubbliche gare» locali (δημόσια ἄεθλα, letteralmente «gare per il demo»). Il successo in queste gare poteva costituire un trampolino di lancio per la partecipazione ai giochi internazionali, i quali, però, erano di livello assai piú elevato, sicché ri-

[31] PLEKET, *Zur Soziologie* cit., pp. 58-60, 82 nota 73*a*.

[32] *Ibid.*, p. 61; ID., *Games* cit., pp. 54-55. Cfr. anche il breve ma importante passo in CALDELLI, *L'Agon Capitolinus* cit., pp. 4-5.

[33] PAUSANIA, 10.4.1; cfr. NILSSON, *Die Hellenistische Schule* cit., pp. 30-31.

chiedevano una preparazione piú specializzata e continuativa. In breve, per poter partecipare a questi giochi occorrevano piú tempo libero e piú soldi, e ovviamente ancor di piú qualora si nutrissero speranze di vittoria. In caso di vittoria, i partecipanti piú dotati alle gare sportive locali guadagnavano allettanti premi in denaro che offrivano la possibilità di allenamenti piú intensi ed eventualmente di spiccare il salto verso le competizioni di massimo livello. Non si può escludere che, nel periodo compreso tra il 650 e il 400 a. C., i giovani della classe media avessero la possibilità di raggiungere i massimi livelli dello sport competitivo; è però assai improbabile che siano stati in molti a fare questo salto. Il periodo arcaico e gli inizi di quello classico sono caratterizzati dalla preponderanza di atleti appartenenti all'élite che, a partire dai tempi di Omero, se non la monopolizzarono, certamente occuparono in gran numero la scena agonistica[34]

In seguito alla creazione di luoghi specificamente destinati all'allenamento e alla concomitante nascita della figura dell'allenatore specializzato, l'élite si adattò alla nuova situazione: gli allenamenti si trasformarono dall'omerico τέρψις (diletto, relax) in πόνος (sforzo, fatica). Dai poemi di Pindaro (prima metà del V secolo a. C.) apprendiamo che gli atleti di estrazione aristocratica assoldavano allenatori privati al fine di prepararsi al meglio alle gare di massimo livello. L'élite non aveva bisogno di utilizzare gli impianti di allenamento del ginnasio pubblico, poiché poteva permettersi palestre e allenatori privati[35]

Il ginnasio pubblico fu invece l'istituzione che consentí ad altri appartenenti alla comunità cittadina di appassionarsi all'atletica e di raggiungervi un certo livello. Il ginnasio non era solo un edificio indispensabile alla città greca, bensí un'istituzione fondamentale del sistema educativo della stessa. In altre parole: grazie al ginnasio e alla sua fondamentale funzione educativa, l'atletica permeò profondamente la vita della comunità cittadina. Il ginnasio non diventò un antiquato *status symbol* volto a un glorioso passato, bensí l'istituzione educativa tramite la quale gli appartenenti a varie classi di età, dai παῖδες, agli ἔφηβοι, ai νέοι, venivano iniziati all'atletica.

Purtroppo le nostre conoscenze riguardano prevalentemente la funzione fondamentale del ginnasio nella città ellenistico-romana postclassica. Sappiamo inoltre che nell'Atene del IV secolo a. C. gli ἔφηβοι tra i 18 e i 20 anni avevano degli allenatori, ma non sappiamo quale rapporto ciò avesse con i ginnasi cittadini e, inoltre, in questo periodo di due anni veniva cer-

[34] PLEKET, *Zur Soziologie* cit., p. 62; ID., *The Participants in the Ancient Olympic Games: Social Background and Mentality*, in W. COULSON e H. KYRIELEIS (a cura di), *Proceedings of an International Symposium on the Olympic Games, 5-9 September 1988*, Athens 1992, p. 151.

[35] PLEKET, *Zur Soziologie* cit., pp. 62-65.

tamente privilegiata la capacità militare. Non tutti i diciottenni ateniesi entravano a far parte dell'efebia e, a quanto sembra, l'obbligo di entrarvi vigeva solamente per i giovani appartenenti a famiglie che soddisfacevano ai requisiti di censo degli opliti. In altre parole, la grande maggioranza degli Ateniesi delle fasce piú povere non venivano reclutati, sebbene sia oggetto di dibattito l'incorporazione dei teti nel sistema, per altro in via temporanea ed eccezionale, dopo la battaglia di Cheronea del 338 a. C.[36].

Lo stretto rapporto tra ginnasio, atletica e classi d'età dei cittadini emerge con chiarezza nel periodo ellenistico. Il gruppo piú giovane era quello dei παῖδες, cui seguivano, in ordine di età, quelli degli ἔφηβοι e dei νέοι. Nei ginnasi locali, questi gruppi venivano istruiti sia nella disciplina militare sia nella pratica atletica. Alla fine del periodo ellenistico, quando la *pax romana* rese in pratica pleonastiche le milizie cittadine, si assistette alla progressiva scomparsa delle discipline militari; nonostante la permanenza di esercitazioni alla battaglia oplitica (ὁπλομαχία), ridotta però a schermaglia paramilitare. Vi sono prove che, in molte città del mondo ellenistico, gli ἔφηβοι venivano regolarmente addestrati al lancio del giavellotto, all'uso dell'arco, a maneggiare catapulte e frombole. Sebbene vi siano alcune prove che i παῖδες piú vecchi fossero sottoposti a una qualche forma di addestramento militare, l'impressione generale è che i παῖδες, in quanto classe d'età, venissero piuttosto avviati a discipline atletiche quali corsa, pugilato e pancrazio. È degno di nota che i premi previsti per gli ἔφηβοι che riportavano la vittoria nelle discipline militari consistessero in armi (ὅπλα), mentre i παῖδες ricevevano in genere premi piú «pacifici», come per esempio porzioni di carne[37]

Per quanto ci riguarda, è un dato essenziale che la competizione atletica fosse un punto fermo della formazione dei giovani nei ginnasi delle città greche; cosa che valeva peraltro anche nelle scuole «elementari» di città. Naturalmente non si dispone di documentazione che attesti il finanziamento pubblico di queste scuole da parte dell'amministrazione cittadina; sappiamo però di benefattori locali che, mediante fondazioni, contribuirono al pagamento di maestri e istruttori di educazione fisica. Non tutti i giovani e le giovani di origine libera erano obbligati a frequentare queste scuole, né è appurata la loro esistenza in tutte le città[38] L'adesione ai diversi gruppi di età, come del resto la partecipazione alle attività atletiche

[36] NILSSON, *Die Hellenistische Schule* cit., pp. 17-20.

[37] *Ibid.*, pp. 37-39, 43-45; GAUTHIER e HATZOPOULOS, *La loi* cit., pp. 68-71, 98-102; per παῖδες che praticano gli sport di combattimento cfr. *SEG*, XXXVIII, 1072 (I secolo a. C., da Milasa).

[38] NILSSON, *Die Hellenistische Schule* cit., pp. 42, 48-49; H. W. PLEKET, *Stadstaat en Onderwijs in de Griekse Wereld*, in «Lampas», XIV (1981), pp. 156-60.

nei ginnasi cittadini, erano libere e, per quanto riguarda il finanziamento dei ginnasi, c'erano, a quanto sembra, due possibilità: i sussidi tramite fondazioni o donazioni da parte di benefattori; i contributi versati dalle stesse classi di età. Quest'ultima forma di finanziamento fa pensare che, nonostante l'importanza fondamentale del ginnasio per la vita sociale della città, la sua esistenza non implicasse la partecipazione di tutti i giovani all'attività atletica, indipendentemente dalla classe di appartenenza e dallo status sociale. Non è pertanto da escludere che la maggior parte dei giovani che frequentavano il ginnasio provenisse dalle classi media e alta, accanto a un certo numero (piuttosto ridotto) di giovani particolarmente dotati delle classi inferiori che frequentavano il ginnasio magari grazie ai citati sussidi pubblici o di benefattori locali[39]

Le città greche puntarono non solo sull'educazione atletica ma anche alla competitività nelle gare. Numerosi sono gli esempi di gare organizzate tra alunni delle scuole elementari e frequentatori dei ginnasi. Gli ἔφηβοι si contendevano il primo premio in gare di corsa e combattimenti organizzati dai ginnasiarchi. In un'iscrizione del I secolo a. C. proveniente da Milasa, in Caria, si legge che il παιδονόμος (prefetto dei fanciulli) controllava che i giovani «si allenassero negli esercizi ginnici», e stabiliva e finanziava i premi destinati ai vincitori di corsa, lotta, pugilato e pancrazio. Sia per i παῖδες sia per gli ἔφηβοι erano previste gare di disciplina (εὐταξία), resistenza allo sforzo (φιλοπονία) e buona costituzione (εὐεξία)[40]

3.3. Attività agonistica al di fuori del ginnasio.

I gruppi di età cittadini non rimanevano rinchiusi nelle loro associazioni, ginnasi e competizioni. La cultura agonistica dei giovani frequentatori dei ginnasi faceva per cosí dire da ponte alla loro partecipazione agli agoni che si svolgevano in un contesto piú ampio. In un'iscrizione ateniese risalente al 100/99 a. C. si lodano gli ἔφηβοι per aver partecipato a tutte le gare di corsa svoltesi nei ginnasi e *negli altri agoni*. Non c'è dunque da meravigliarsi del fatto che, dopo l'efebia, i giovani continuassero a gareggiare sia nelle competizioni a carattere locale sia in quelle internazionali. In un de-

[39] Per l'aspetto finanziario cfr. GAUTHIER e HATZOPOULOS, *La loi* cit., pp. 110-12, 124-28; PLEKET, *Stadstaat en Onderwijs* cit., pp. 161, 171-72.

[40] NILSSON, *Die Hellenistische Schule* cit., p. 43. Per il testo da Milasa cfr. *SEG*, XXXVIII, 1072. Per le gare di εὐταξία ecc. cfr. NILSSON, *Die Hellenistische Schule* cit., pp. 47, 55; a Milasa un premio era riservato ai παῖδες vincitori nelle gare di disciplina. Cfr. inoltre GAUTHIER e HATZOPOULOS, *La loi* cit., pp. 98-102, dove si tenta di dimostrare, in maniera invero non molto persuasiva, che a Berea le gare di εὐταξία, εὐεξία e φιλοπονία erano riservate a ἔφηβοι e νέοι, con l'esclusione dei παῖδες.

creto onorario risalente all'ultimo terzo del II secolo a. C. e proveniente da Colofone, città della Ionia, il noto uomo politico locale Polemeo viene elogiato per aver partecipato a molti agoni sacri riportandone anche la vittoria[41].

Ci troviamo cosí in presenza di un'altra caratteristica fondamentale dell'infrastruttura agonistica del mondo greco: al di fuori del ginnasio, a partire dal VI secolo a. C., si assiste all'istituzione di un numero sempre crescente di competizioni organizzate dalle diverse città. Occorre distinguere due categorie di agoni. In primo luogo, i cosiddetti sacri giochi della corona (ἱερὸς καὶ στεφανίτης ἀγών). Nell'ambito di questa categoria, i piú famosi erano i quadriennali giochi olimpici, istmici, pitici e nemei, che formavano il cosiddetto περίοδος (circuito). L'atleta che avesse riportato la vittoria in tutti e quattro si sarebbe fregiato del titolo prestigioso di περιοδονίκης. Questi giochi avevano carattere veramente internazionale e, se in un primo momento vi fu una partecipazione prevalente di atleti peloponnesiaci, col passare del tempo sempre piú numerosi furono gli atleti provenienti da tutta la Grecia e, dopo Alessandro Magno, anche dall'Oriente ellenistico[42]. Oltre ai sacri giochi del περίοδος, istituiti tra VIII e VI secolo a. C. (se non altro per quanto riguarda le specialità atletiche ed equestri), altri sacri giochi della corona vennero istituiti in numerose città greche, con atleti di provenienza internazionale che si contendevano il primo premio, costituito da una corona di fiori, cui s'aggiungeva, in alcuni casi, un premio piú tangibile, quasi sempre un manufatto bronzeo o anfore piene d'olio. Poteva verificarsi che la corona di fiori fosse in realtà di metallo prezioso, per esempio d'oro. Questi giochi a carattere internazionale non erano quasi mai annuali, bensí triennali o quadriennali.

L'altra categoria era costituita dai θεματικοὶ ἀγῶνες (gare con premio in denaro), che avevano dimensione locale e si tenevano in onore di una personalità importante di recente defunta o di eroi e divinità del luogo. Al vincitore veniva dato un premio tangibile costituito da un manufatto in bronzo o in argento, e, dopo la diffusione della moneta nel mondo greco a partire dal 600 a. C., anche denaro. Nel periodo postclassico, somme di 3000 o 6000 dracme erano premi piuttosto usuali per i vincitori di questi giochi, tanto che si prese a chiamarli ἡμιταλαντιαῖοι (mezzo talento, ovvero 3000 dracme) o ταλαντιαῖοι (un talento, ovvero 6000 dracme). A questi

[41] L'iscrizione ateniese è riportata in traduzione in NILSSON, *Die Hellenistische Schule* cit., p. 22; quella di Colofone in L. e J. ROBERT, *Claros*, I. *Décrets Hellénistiques*, Paris 1989, p. 10 ll. 1-9, e pp. 19-21.

[42] Cfr. per esempio W. DECKER, *Olympiasieger aus Ägypten*, in U. VERHOEVEN e E. GRAEFE (a cura di), *Religion und Philosophie im alten Ägypten. Festgabe für Philippe Derchain*, Leuven 1991, pp. 93-105, per gli atleti di lingua greca provenienti dall'Egitto tra il 296 a. C. e il 277 d. C.

premi in denaro s'aggiungevano talvolta oggetti preziosi, detti βραβεῖα (letteralmente «premi»), in bronzo o in oro. Sebbene sia tuttora impossibile determinare il numero esatto delle gare che si svolgevano in questo o quel momento del periodo arcaico e classico, come del resto farsi un'idea precisa dello sviluppo del numero dei giochi nel corso del tempo, si può dare per certo un notevole ampliamento, durante il VI/V secolo a. C., del «mercato» agonistico per i cittadini atleti di tutte le classi d'età. Se nella prima metà del V secolo a. C. il pugile e pancraziaste Teogene di Taso arrivò a collezionare ben milletrecento vittorie in ventidue anni, è chiaro che dovette partecipare a numerosi giochi a carattere locale, ivi compresi quelli funebri. Infatti, il numero dei sacri giochi internazionali della corona era troppo limitato per consentire a Teogene di riportare all'incirca una vittoria a settimana[43]

Con l'estensione, dopo Alessandro Magno, della civiltà greca all'Oriente mediterraneo, si ebbe un notevole incremento del numero delle città greche e, di conseguenza, del numero dei giochi. Al περίοδος di quattro giochi se ne aggiunsero altri tre: le Aziache, per celebrare la vittoria di Ottaviano su Antonio nel 31 a. C.; i Capitolini, istituiti da Domiziano a Roma nel 96 d. C., e le vecchie Eree di Argo. Il numero delle manifestazioni sportive a carattere internazionale aumentò notevolmente perché tutte le nuove città ritennero prestigioso istituire uno o due giochi a imitazione di quanto facevano le città della madrepatria. Questa imitazione riguardò in certi casi i giochi del περίοδος, per cui alcune città chiamarono i propri giochi isolimpici o isopitici, adottandone anche lo schema organizzativo. Si

[43] Per le diverse categorie di giochi, il loro numero, il complesso problema dei premi di valore materiale e no, e la loro eventuale combinazione, cfr. PLEKET, *Games* cit., pp. 54-71. Per i cosiddetti βραβεῖα, dati sia come premi sia in aggiunta ai premi privi di valore materiale, cfr. L. ROBERT, *Etudes Epigraphiques et Philologiques*, Paris 1937, p. 91 e nota 6; ID., *Opera* cit., V, pp. 826-28. Per le riproduzioni di grosse corone metalliche cfr. *SEG*, XL, 1599. Per una preziosa corona in oro data in premio al vincitore di un sacro gioco della corona cfr. J. EBERT, *Zur Stiftungsurkunde der Leukophryena in Magnesia am Mäander*, in «Philologus», CXXVI (1982), pp. 198-216, in particolare p. 212. Gli abitanti di Magnesia decisero di elevare lo status dell'agone in onore di Artemide Leucofriene trasformandolo da agone con premio in denaro in sacro gioco della corona e ἰσοπύθιος (isopitico), per cui il nuovo agone doveva essere una copia dei giochi pitici che facevano parte del vecchio περίοδος; il premio per i vincitori sarebbe consistito in una ghirlanda d'oro del valore di circa cinquanta stateri d'oro. Evidentemente, l'intenzione dei cittadini di Magnesia era combinare il premio di valore materiale del precedente ἀγὼν θεματικός con il prestigio di un ἀγὼν ἱερὸς καὶ στεφανίτης isopitico, per cui decisero di trasformare la ghirlanda priva di valore materiale in un oggetto prezioso. Per i βραβεῖα in aggiunta ai premi in denaro cfr. due iscrizioni provenienti dalla città di Pogla, in Panfilia, riportate da J. e L. ROBERT, *Bulletin Epigraphique*, n. 747, in «Revue des Etudes Grecques», 1961, dalle quali risulta che i vincitori dei giochi locali che prevedono premi ottengono come ricompensa statue, βραβεῖα e premi (θέματα in un testo e τειμήματα nell'altro). Per alcuni dubbi sul rapporto tra ἀγῶνες ταλαντιαῖοι e premio di un talento cfr. WÖRRLE, *Stadt und Fest* cit., p. 237.

moltiplicarono pure i giochi a premio a carattere locale in onore di defunti e divinità. Talvolta si destinava per testamento una certa somma alla celebrazione di un agone a propria commemorazione: tale agone era chiamato θέμις. I vincitori ricevevano una statua onoraria, un premio in denaro e un oggetto in metallo prezioso (il già citato βραβεῖον). Nonostante la mancanza di calcoli precisi, si può valutare che, verso la fine del periodo ellenistico-romano, il mercato agonistico del mondo greco superasse le trecento competizioni. Gli impegni degli atleti erano cosí numerosi che il calendario agonistico delle città veniva fissato in modo da consentire agli stessi la partecipazione alle gare di un paio di città vicine e, in seguito, anche a quelle della lontana Roma (in occasione dei Capitolini): come si vede, l'attività agonistica degli atleti era a dir poco intensa. Per quanto riguarda le singole città, va però detto che il calendario sportivo era assai meno fitto di quello delle città del giorno d'oggi, dove si svolgono settimanalmente competizioni in numerose discipline sportive. Le gare del ginnasio avevano cadenza annuale o semestrale; i giochi locali venivano organizzati una volta l'anno se non ogni quattro; i giochi internazionali, come abbiamo visto, erano perlopiú quadriennali. Il ritmo lento delle competizioni annuali non fa altro che riflettere il ritmo altrettanto lento della vita in epoca preindustriale[44]

I giochi non coinvolgevano soltanto gli atleti ma anche gli spettatori, le folle. L'idea che i Greci preferissero la pratica dello sport, mentre sarebbe stata la società industriale moderna a inventare la separazione tra atleta e spettatore passivo, è manifestamente falsa. Gli stadi dell'antichità erano in grado di contenere un gran numero di spettatori: 50 000 a Olimpia, 40 000 a Nemea. Gli atleti dell'antichità avevano bisogno di un vasto pubblico tanto quanto il pubblico aveva bisogno di loro. Il prestigio era il valore dominante: secondo una fonte tarda, l'ideale dell'atleta era «essere mostrato a dito» (δακτυλοδεικτεῖσθαι) quando passeggiava in città. I tipici comportamenti di massa sono documentati: sostegno all'atleta che appare piú debole; acclamazioni e incoraggiamenti ad alta voce; disapprovazione altrettanto rumorosa degli atleti che si comportano in maniera sleale, con rischio di essere oggetto di lancio di frutta; gusto spiccato per la rudezza,

[44] Per il vecchio e il nuovo περίοδος cfr. *SEG*, XXXVIII, 1941-42; P. FRISCH, *Der erste vollkommene Periodonike*, in «Epigraphica Anatolica», XVIII (1991), pp. 71-73. Per l'aumento del numero dei giochi cfr. PLEKET, *Zur Soziologie* cit., pp. 71-72. Per le competizioni locali a premi che si svolgevano in onore di un defunto e/o erano da questo finanziate cfr. *SEG*, XXXVIII, 1490-91 e 1493; XXXIX, 1418; N. P. MILLER, *Victors in the Meleagria and the Balbouran Elite*, in «Anatolian Studies», XLI (1991), pp. 23-62; WÖRRLE, *Stadt und Fest* cit., pp. 237-43. Manca uno studio esaustivo sulle competizioni locali a premi. Per le statue, i premi in denaro e i βραβεῖα cfr. nota 43. Per il calendario agonistico cfr. PLEKET, *Zur Soziologie* cit., p. 71.

specie nei combattimenti; comportamento violento delle fazioni delle città ostili. Questa grande massa di spettatori sta a significare un vero e proprio entusiasmo per lo sport, soprattutto se si tien conto che le condizioni erano in genere tutt'altro che ottimali; spesso i giochi si svolgevano in piena canicola estiva, in condizioni igieniche non proprio ideali, con grandi sudate, quantità ancor piú grandi di polvere e poca acqua a disposizione. Si racconta che un tale di Chio avrebbe minacciato allo schiavo disubbidiente la terribile punizione di assistere ai giochi di Olimpia. In ogni caso, nonostante tutti gli inconvenienti che gli spettatori dei grandi avvenimenti sportivi dovevano sopportare, continuavano ad affluirvi in massa. Il panettiere Cecilio, nativo della città macedone di Berea, può servire da modello del tifoso antico: il suo epitaffio ci informa infatti che, nel corso della sua vita, Cecilio si recò per ben dodici volte a Olimpia per assistere ai giochi. In altre parole, in un arco di cinquant'anni non si perse una sola edizione dei giochi, nonostante dovesse percorrere una distanza di circa 700 chilometri, in condizioni davvero pesanti, dati disagi e difficoltà dei trasporti via terra, e dato il grande caldo di luglio e agosto, mesi nei quali affrontava il viaggio[45]

4. *Gli atleti e la loro ideologia.*

Nel II secolo d. C. una famiglia dell'élite della città greca di Ezani, in Frigia, fu onorata con una serie di iscrizioni celebrative che ne ricostruiscono la storia a grandi linee. Quasi a mo' di sommario lapideo dei meriti e delle imprese della famiglia, i suoi membri piú importanti furono inscritti, con le relative funzioni politico-religiose, in corone di fiori. Una di queste corone fu riservata al nonno della moglie di un membro della famiglia che aveva ricoperto importanti cariche politiche nel II secolo d. C.: rispondeva al nome di Antonius Asclepiades e «aveva riportato la vittoria nella lotta ai giochi olimpici di Pisa nella categoria ragazzi». Da altra documentazione sappiamo che la persona in questione riportò una grande vittoria

[45] Per la grande presenza di spettatori alle gare di atletica e il loro comportamento emotivo e talvolta anche violento cfr. I. WEILER, *Zum Verhalten der Zuschauer bei Wettkämpfen in der Alten Welt*, in E. KORNEXL (a cura di), *Spektrum der Sportwissenschaften*, Wien 1987, pp. 43-59; M. LÄMMER, *Zum Verhalten von Zuschauern bei Wettkämpfen in der griechischen Antike*, in G. SPITZER e D. SCHMIDT (a cura di), *Sport zwischen Eigenständigkeit und Fremdbestimmung. Pädagogische und Historische Beiträge aus der Sportwissenschaft*, s.l. s.d., pp. 75-85. Per il δακτυλοδεικτεῖσθαι cfr. DIONIGI DI ALICARNASSO, VI (Teubner), *Opuscula*, II/1, p. 288, cap. 4 l. 9. L'aneddoto del padrone dello schiavo di Chio si trova in LÄMMER, *Zum Verhalten* cit., p. 79. Per il panettiere Cecilio cfr. A. B. TATAKI, *Ancient Beroea. Prosopography and Society*, Athens 1988, pp. 184-85 n. 647 (III secolo d. C.).

a Olimpia nel 93 d. C. Quello che ci sembra particolarmente significativo è che una famiglia i cui membri arrivarono a ricoprire le cariche piú elevate in campo politico e religioso all'interno e al difuori della propria città si mostri per cosí dire altrettanto orgogliosa delle imprese sportive di un suo antenato[46]

Circa cent'anni prima di questa «cronaca familiare» un profeta di Apollo di Didima, e perciò stesso appartenente all'élite didimeo-milesia, narrò a sua volta la storia della sua famiglia: tra gli antenati figura tale Antenore, che, intorno al 300 a. C., si era fregiato del titolo di περιοδονίκης nella specialità del pancrazio, per accedere poi, una volta terminata la carriera di atleta, alla piú alta magistratura di Mileto (279/278 a. C.)[47]

Ancor prima, tra il 500 e il 450 a. C., Teogene di Taso, appartenente a una famiglia dell'élite dell'isola, fu uno dei piú famosi e ammirati pugili e pancraziasti della sua epoca: oltre il titolo prestigioso di περιοδονίκης, riportò, come s'è già detto, circa milletrecento vittorie nel corso di una carriera sportiva durata piú di vent'anni. Potremmo citare molti altri esempi del genere[48]

Per quanto riguarda le competizioni a livello locale, si può opportunamente far riferimento alla piccola città licia di Balbura. Una serie di iscrizioni ci informano di una gara a premi θέμις) a carattere locale, istituita nel 158-61 d. C. sotto l'imperatore Antonino Pio, e finanziata anche con un lascito da Meleagro, appartenente all'élite locale. Gli *Antoninia Meleagria* erano sostanzialmente uno spettacolo musicale (ἀγὼν μουσικός o θυμελικός [teatrale, scenico]), nel quale però, a quanto sembra assai presto, se non sin dall'inizio, furono inseriti ἀγωνάρια γυμνικά, proprio come nella città licia di Enoanda, dove, sotto l'imperatore Adriano, il notabile del luogo G. Giulio Demostene fondò i *Demostheneia*: un ἀγὼν μουσικός, cui affian-

[46] M. WÖRRLE, *Neue Inschriftenfunde aus Aizanoi. I*, in «Chiron», XXII (1992), pp. 349-68.

[47] C. HABICHT, *Milesische Theoren in Athen*, ivi, XXI (1991), pp. 326-27.

[48] Per Teogene cfr. PLEKET, *The Participants* cit., pp. 149-50. Per gli altri atleti appartenenti alla classe alta cfr. ID., *Zur Soziologie* cit., pp. 78-79; ID., *The Participants* cit., pp. 151-52. Per il rapporto tra élite urbane, atleti e giochi locali a premi cfr., tra gli altri, MILLER, *Victors* cit., *passim*. DIONE CRISOSTOMO, 3.124-26, istituisce una stretta relazione tra atletica e classe agiata: ginnasi e palestre sarebbero frequentati perlopiú da persone che dispongono di tempo libero, mentre la gente del popolo farebbe esercizi salutari lavorando nel commercio, in campagna, ecc. Vale forse la pena ricordare che atleti di estrazione sociale inferiore e meno famosi di Teogene, e di altri come lui, avevano possibilità di vittoria in competizioni a carattere locale meno importanti, soprattutto quando i grandi campioni non vi partecipavano per varie ragioni. Gli individui che nelle iscrizioni non agonistiche si autodefiniscono «pugili» o «atleti», senza alcun riferimento a prestigiose vittorie, potrebbero appartenere a questa categoria di atleti di secondo piano, che probabilmente combinavano l'atletica con qualche altra occupazione tipo il commercio o la coltivazione dei campi: cfr. C. ROUECHÉ, *Performers and Partisans at Aphrodisias in the Roman and Late Roman Periods*, London 1993, pp. 191, 221. Riportare un secondo o un terzo posto, specie in gare a carattere locale (cfr. nota 53), poteva risultare di qualche vantaggio a questi atleti.

cò, quasi come appendice, ἀγωνάρια γυμνικά per gli abitanti di Enoanda. L'esistenza di una serie di iscrizioni in onore dei vincitori degli «agoni ginnici» di Balbura testimonia del prevalente interesse dei cittadini per l'atletica. Infatti, gli «agoni ginnici», in questo caso semplice appendice di un agone primariamente musicale, provocarono piú statue e testi celebrativi di quanto non fece il nucleo centrale della manifestazione. Notiamo inoltre che i vincitori dei giochi di Balbura appartenevano pressoché tutti all'élite: sono «uomini provenienti dalle prime famiglie della città» e appartengono «ai piú prestigiosi tra noi». Si tratta di vincitori nella lotta, nel pancrazio e nella corsa dello stadio, non solo nella categoria dei παῖδες, ma anche in quella degli ἄνδρες, il che significa che costoro non interruppero l'attività atletica a diciott'anni, con l'ingresso nella piena maturità politica di cittadini[49]

Degno di nota è poi il fatto che uno stesso atleta abbia riportato la vittoria sia in una specialità «pesante» come il pancrazio, sia in una «leggera» come i 200 metri piani. Le due specialità sembrerebbero infatti richiedere caratteristiche atletiche del tutto diverse, tant'è vero che è piuttosto raro che un pugile sia anche uno scattista; come peraltro conferma la tendenza alla specializzazione manifestatasi in Grecia sin dal tardo periodo arcaico. Certo, sotto questo aspetto, le nostre fonti non sono esenti da eccezioni, sicché, per esempio, un paio di atleti vengono ricordati perché eccellono sia nell'atletica pesante sia nelle gare di corsa sulla lunga distanza. Ma si tratta ancora di casi ben diversi dall'«accoppiata» pancrazio - 200 metri piani; infatti la corsa sulla lunga distanza può risultare utile a chi pratica l'atletica pesante in quanto ne accresce la resistenza (καρτερία). L'«incredibile» vittoria di uno stesso atleta nel pancrazio e nella corsa veloce in occasione dei giochi di Balbura potrebbe pertanto spiegarsi col fatto che la partecipazione ai *Meleagria*, come del resto alle gare atletiche di Enoanda, era riservata ai soli abitanti della città. In questo modo, gli specialisti non autoctoni della corsa veloce, che operavano sul vasto «mercato» agonistico dell'Oriente greco, risultavano esclusi a priori, sicché ai piú agili pancraziasti locali si offrivano insperate possibilità di vittoria nella corsa veloce in caso di assenza di validi scattisti tra i loro concittadini[50]

[49] Per Balbura cfr. MILLER, *Victors* cit., *passim*. Per i *Demostheneia* a Enoanda e relativi ἀγωνάρια γυμνικά cfr. WÖRRLE, *Stadt und Fest* cit., pp. 6, 8 («giochi ginnici per [soli] cittadini»), 241-42 per osservazioni sui giochi locali riservati ai cittadini. Per questi ultimi cfr. anche. ROUECHÉ, *Performers* cit., pp. 169, 176.

[50] Teogene di Taso, pugile e pancraziaste di successo, vinse il dolico: cfr. PLEKET, *Zur Soziologie* cit., p. 65; MORETTI, *Iscrizioni* cit., n. 85 (pugilato e corsa [δρόμος], probabilmente identica al μακρὸς δρόμος = dolico). Per i giochi riservati ai cittadini cfr. nota 49. Per la relazione tra schiavi e atletica cfr. N. B. CROWTHER, *Slaves and Greek Athletics*, in «Quaderni Urbinati di Cultura Classica», XL (1992), pp. 35-42.

La partecipazione di esponenti della classe alta alle competizioni atletiche può risultare strana agli storici che si occupano dell'Europa alla fine dell'epoca preindustriale e in quella industriale; ma per gli storici dell'antichità si tratta di un dato caratteristico e costante: dai tempi omerici al tramonto dell'attività agonistica nel tardo impero romano. Un filo diretto collega gli atleti di nobile origine che gareggiano nei giochi funebri in onore di Patroclo, Teogene di Taso, i numerosi atleti vittoriosi celebrati negli epinici di Pindaro e gli atleti appartenenti alla classe alta del periodo ellenistico-romano, espressione dell'élite cittadina. L'idea che, in seguito alla crescente specializzazione e professionalizzazione, gli appartenenti all'élite abbiano ripiegato sulle specialità meno rudi dell'atletica leggera (corsa e pentathlon) non è suffragata dalla documentazione esistente. Pugili e pancraziasti di fama continuano a provenire da famiglie dell'élite cittadina, suscitando probabilmente un po' di stupore in chi è a conoscenza dell'origine in genere umile dei pugili del XX secolo.

Tuttavia l'élite non monopolizzò l'atletica a livello agonistico. Infatti, come abbiamo già accennato, con l'istituzione del ginnasio i cittadini non appartenenti all'élite ebbero la possibilità di partecipare a giochi locali poco prestigiosi e relativamente poco importanti. La partecipazione ai giochi del περίοδος e alle altre competizioni a carattere internazionale fu inizialmente possibile solo a coloro che, in seguito ai successi nei giochi a carattere locale, avevano vinto consistenti premi in denaro. La partecipazione ai giochi di Olimpia e alle manifestazioni sportive di livello analogo esigeva maggiore allenamento, maggiore specializzazione, allenatori privati altamente qualificati, piú tempo libero per viaggiare: in una parola, piú soldi. Si può ipotizzare che la vittoria di numerosi premi in denaro abbia consentito ad atleti di estrazione popolare di investirli in allenamenti e allenatori arrivando cosí a poter competere a livello internazionale. Possibilità che non è affatto da escludere, anche se certamente non ha riguardato un numero cospicuo di atleti. Forme di sussidio agli atleti di talento appartenenti alle classi meno abbienti si rivelarono alla fine indispensabili. Intorno al 400 a. C. alcuni concorrenti ai giochi di Olimpia erano di bassa estrazione e limitata istruzione. Intorno al 300 a. C. compare la prima documentazione di una città che, in seguito alle richieste di un allenatore, stanzia dei fondi per «l'allenamento e i viaggi all'estero di un giovane cittadino». Nel III secolo a. C. il ricco Zenone, greco, finanzia l'educazione e la preparazione atletica di un promettente giovane di nome Pirro in una palestra di Alessandria. Sul finire del II secolo d. C. un giureconsulto romano dà per scontata la pratica di prestar denaro agli atleti privi di mezzi affinché possano allenarsi e mantenersi; con la clausola della restituzione del prestito in caso di vittoria. A partire da questo momento, atleti appartenenti alla

classe superiore e atleti delle classi inferiori con livelli di istruzione piuttosto bassa gareggiano fianco a fianco alla conquista della gloria e di denaro[51].

Col che ci si presenta il problema dell'ideologia degli atleti, ossia di quali fossero i valori guida della carriera degli atleti. In un testo relativo alla responsabilità di pugili e pancraziasti in caso di uccisione in combattimento dell'avversario, il giureconsulto romano Ulpiano afferma che, qualora l'evento si verifichi in occasione di «certamen publicum», cioè in una competizione pubblica ufficiale, non esiste responsabilità alcuna in quanto il tragico evento si verifica «gloriae causa et virtutis»; affermazione invero singolare, visto che non fa il minimo riferimento al premio in denaro ricevuto dagli atleti. A meno che, con «certamen publicum», Ulpiano intenda riferirsi esclusivamente ai giochi olimpici o simili, nei quali il premio era costituito, come sappiamo, da una semplice corona e in cui erano comunque esclusi i premi in denaro. D'altro canto, però, non era un mistero per nessuno che la vittoria in questi giochi finiva per essere fonte indiretta di guadagno sotto forma di ricompense varie al vincitore da parte della città di provenienza, pasti gratuiti e «pensioni» annuali. Possiamo pertanto credere che Ulpiano fosse perfettamente a conoscenza di questa situazione ma che, ciò nonostante, non ritenne opportuno aggiungere l'espressione «et pecuniae causa». Nei *certamina publica* rientravano infatti a pieno titolo quei giochi finanziati con denaro pubblico che prevedevano ricchi premi in moneta sonante. Ma anche qui Ulpiano preferisce sorvolare su questo aspetto degli obiettivi degli atleti[52]: ci si può pertanto chiedere il perché di questa omissione.

Innanzitutto va osservato che quanto dice Ulpiano è in sintonia con quella che, a stare alle fonti, era l'ideologia degli atleti. Accumulare ricchezze grazie all'attività agonistica era ritenuto perfettamente legittimo, alla stessa stregua di arricchirsi mediante l'acquisizione di proprietà o l'esercizio della carriera politica. La ricchezza era un ideale generalmente accettato, malgrado le consuete critiche di austeri filosofi che ne sottolineavano i pericoli, in primo luogo quello di diventarne schiavi. Tuttavia, nella documentazione relativa agli atleti e in alcune fonti letterarie in cui se ne descrive in maniera dettagliata l'ambiente, non si accenna al denaro come

[51] Per la partecipazione degli appartenenti alla classe superiore alle gare atletiche, in qualità di professionisti oppure no, sia nelle specialità dell'atletica leggera che in quelle dell'atletica pesante, e per l'avvento di atleti provenienti dalla classe inferiore cfr. PLEKET, *Zur Soziologie* cit., *passim*; ID., *The Partecipants* cit., *passim*. Per i prestiti agli atleti meno abbienti cfr. A. WACKE, *Athleten als Darlehensnehmer nach römischen Recht*, in «Gymnasium», LXXXVI (1979), pp. 152-58.

[52] Per il passo di Ulpiano cfr. ID., *Unfälle* cit., p. 24.

molla o scopo dell'attività agonistica. Si parla infatti di «frutti delle vittorie», «di grande ricchezza» dei piú grandi campioni, e i premi in denaro sono presentati come doni. D'altra parte, negli elenchi delle proprie vittorie, gli atleti si dilungano su quelle riportate nel περίοδος e nei sacri giochi della corona; mentre accennano quasi di sfuggita alle vittorie in quelli che prevedevano premi in denaro. In sostanza, l'aspetto del fare soldi con l'attività agonistica era nobilitato parlando di «doni» e di «frutti», se non del tutto rimosso; oppure vi si accennava in maniera indiretta e mascherata menzionando il numero delle vittorie nei giochi i cui premi ammontavano a 3000 o 6000 dracme. Il fatto di guadagnare dei soldi con l'attività agonistica era ritenuto normale come il respirare, e forse proprio per questo motivo non assurse mai a valore ufficialmente proclamato dell'attività atletica. D'altra parte, gli atleti, la cui ideologia era fortemente condizionata dall'élite costantemente presente nello loro file, volevano a tutti i costi evitare che la pratica dell'atletica venisse in qualche modo considerata una professione o un mestiere (τέχνη o ἐπιτήδευμα) mediante cui guadagnarsi il pane quotidiano. Critici colti della pratica atletica quali Euripide o Galeno parlarono di «professione» a proposito dei grandi campioni del loro tempo; ma nelle iscrizioni dedicate agli atleti, e spesso da questi prodotte, si parla di τέχνη esclusivamente in referimento al mestiere dell'allenatore.

Fonti letterarie e iscrizioni esaltano, in maniera invero un po' monotona, pressoché sempre gli stessi valori. Dai poemi di Pindaro che celebrano gli atleti vittoriosi al periodo imperiale romano, bellezza fisica e forza sono al centro dell'attenzione, sicché è forse piú interessante, dal nostro punto di vista, l'enfasi altrettanto continua posta sui valori maschili e militari dello sport. In Omero, il figlio di Nestore è nello stesso tempo il corridore piú veloce e un guerriero. Pindaro paragona spesso gli atleti agli eroi del passato. I termini ricorrenti e fondamentali sono ἀνδρεία (coraggio virile), πόνος (sforzo, fatica, per cui vedi la φιλοπονία già menzionata), καρτερία (resistenza). Il vero atleta vuole vincere o morire; meritarsi la corona di fiori o la morte. La stessa e identica ideologia ricorre negli epitaffi dei cittadini soldati.

La gloria eterna era un'altra mira dell'atleta. I vincitori verranno «additati in tutto il mondo»; in sostanza si tratta di una versione un po' piú elaborata del κλέος, κῦδος e εὔκλεια (gloria, fama e reputazione) che caratterizza l'universo mentale dell'atleta dall'epoca di Pindaro (V secolo a. C.) a quella di Filostrato, che scrisse un trattato di ginnastica nel II secolo d. C. C'è una tendenza a graduare il concetto di gloria derivante dalla vittoria dell'atleta. Merito speciale deriva dall'aver vinto ἀκονιτί, ossia «senza lotta» in seguito al ritiro dell'avversario terrorizzato ancor prima di iniziare il combattimento; oppure dal riportare piú vittorie nello stesso giorno; op-

pure dalla prima grande vittoria. Ma la gloria in se stessa non è piú sufficiente, per cui entra in gioco una specie di primato preindustriale misurato non in base ai centesimi di secondo o altre misurazioni precise, bensí in *flo-scula* letterari del tipo summenzionato[53]

La combinazione di valori quali bellezza e forza con quelli di determinazione e coraggio rimanda a una miscela di qualità fisiche e mentali. A livello piú astratto, questa combinazione si estrinseca in una pretesa superiorità concernente lo spirito oltre che il corpo. Nel periodo imperiale romano, si dice del famoso pancraziaste Callicrate che «si avviò sul cammino della virtú sin dalla piú tenera età», per cui «s'è conquistato col sudore e la dura fatica una gloriosa reputazione», acquistando fama «presso tutti gli uomini del mondo a motivo della perfetta saggezza che costituiva il fine del suo intenso sforzo. Egli era ammirato da tutti per la superiorità del suo corpo ed era ritenuto felice perché s'era preso cura del proprio spirito». Il suo collega Aur. Achilleo era stimato «per essersi dedicato all'allenamento del proprio corpo, e [perché] era nobile in gara e pio nel modo di vivere e di comportarsi, al punto da realizzare una sintesi perfetta tra un gran numero di virtú dello spirito e del corpo». L'atleta che potremmo definire «professionista» si trasforma in filosofo. «Mens sana in corpore sano» si eleva a massima (pseudo?)filosofica[54]

Gli atleti «semiprofessionisti», cioè quelli che da giovani avevano preso parte alle competizioni a carattere locale e internazionale, ma avevano in seguito abbandonato l'attività per abbracciare la carriera politica, non erano altrettanto sicuri di questa stretta relazione tra corpo e spirito. Polemeo di Colofone continuò a frequentare il ginnasio anche dopo l'efebia e riportò la vittoria nei sacri giochi internazionali della corona; dopo di che si trasferí a Rodi per studiare con i migliori insegnanti e infine abbracciò la carriera politica. Durante l'efebia e negli anni successivi «nutrí il suo spirito con gli studi (μαθήματα) e allenò il proprio corpo "con l'abitudine degli esercizi fisici"» (γυμνασίαι). In questo caso, le attività dello spirito sono messe in relazione con le materie di carattere intellettuale insegnate ai giovani cittadini. Come ha fatto osservare L. Robert, qui «gli studi si contrappongono agli esercizi fisici»[55]. I veri professionisti non avrebbero accettato questa contrapposizione. Perlopiú non disponevano né del tempo

[53] Per quanto riguarda i valori ispiratori degli atleti cfr. PLEKET, *Games* cit., pp. 74-89. Per i premi, esiste una documentazione sui secondi e terzi premi, soprattutto nelle competizioni a carattere locale: cfr. WÖRRLE, *Stadt und Fest* cit., p. 9 (gare musicali); N. B. CROWTHER, *Second-place finishes and lower in Greek athletics (including the pentathlon)*, in «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik», XC (1992), pp. 97-102.

[54] POLIAKOFF, *Combat Sports* cit., pp. 132-33, 186 nota 38; *SEG*, XXXIV, 1045.

[55] ROBERT, *Claros* cit., pp. 19-20.

né delle capacità per dedicarsi allo studio di materie culturali. Cosí facevano di necessità virtú: trasferivano di sana pianta le attività intellettuali nel campo sportivo.

5. *La fine dell'atletica greca.*

L'atletica permeava la società urbana del mondo greco; la stessa cosa può dirsi della competitività. In proposito occorre chiarire due punti. Primo: le competizioni atletiche s'accompagnavano spesso a quelle musicali, letterarie, retoriche; in termini tecnici, i γυμνικοὶ ἀγῶνες e i μουσικοὶ (o θυμελικοὶ) ἀγῶνες erano spesso parte dello stesso contesto. In altre parole, alle gare degli atleti seguivano quelle degli autori di commedie e tragedie, dei retori e dei musici. Ai nostri occhi questo abbinamento risulta altrettanto strano del fatto che, quasi sempre, il fulcro dei giochi dell'antichità era un sacrificio alla divinità, col quale peraltro avevano inizio. Ma, a ben guardare, l'abbinamento di giochi atletici e culturali non era altro che una specie di prolungamento del ginnasio, dove studio ed esercizio fisico componevano il programma formativo dei giovani greci.

Secondo: la vita agonistica greca non durò in eterno. S'è scritto e teorizzato molto sul declino dello sport greco. Personalmente non credo in fattori quali la perdita dell'autonomia della *polis* dopo il 400/300 a. C., o il trasferimento del primato politico-culturale dalla Grecia alla periferia; né mi sembra avere qualche valore esplicativo il preteso avvento del professionismo dopo il periodo classico. Questo sarebbe infatti intervenuto piuttosto presto, mentre il declino dello sport antico, a Olimpia e altrove, si può datare al tardo periodo imperiale romano; inoltre il professionismo era già iniziato nell'ambito degli atleti classici di provenienza aristocratica: Teogene di Taso era un vero professionista, sebbene egli non si sarebbe definito tale, per le motivazioni ideologiche indicate nel paragrafo precedente[56]

Sono pertanto portato a ritenere che il declino dell'atletica greca fu una conseguenza del declino della vita e della ricchezza urbane verificatosi nel tardo III secolo d. C. e in quello seguente. Le città non scomparvero, né registrarono un impoverimento generalizzato a tutti gli strati della popolazione. Ciò che si verificò fu una crescente polarizzazione tra un numero sempre piú ristretto di politici/benefattori enormemente ricchi e un nume-

[56] Per una rassegna molto valida delle varie teorie sul declino dello sport antico, a Olimpia e piú in generale, cfr. I. WEILER, *Der «Niedergang» und das Ende der antiken Olympischen Spiele in der Forschung*, in «Grazer Beiträge», XII (1985-86), pp. 235-63.

ro sempre maggiore di ex appartenenti all'élite che andavano perdendo la loro ricchezza, senza peraltro diventare veramente poveri. In altre parole, il gruppo relativamente omogeneo e benestante che costituiva l'élite urbana si disgregò, con la conseguenza, tra l'altro, di ridurre considerevolmente e progressivamente la base materiale necessaria all'organizzazione e al finanziamento dell'atletica cittadina.

A determinare questa disgregazione dell'élite cittadina fu la tassazione romana sempre piú oppressiva, anche perché, in definitiva, erano le élite cittadine ad essere responsabili del pagamento delle imposte alle autorità centrali romane. E gli esponenti piú ricchi di questa élite erano molto abili a far ricadere il carico fiscale sulle spalle dei loro «colleghi» meno ricchi, con la conseguenza di favorirne l'impoverimento. Contestualmente, la crema dell'élite prese a dedicare maggior tempo alla vita rurale, senza peraltro disinteressarsi del tutto della città. Alcuni di costoro continuarono nella loro opera di benefattori e a contribuire a iniziative edilizie; ciò nonostante cominciò a disgregarsi la solida e ampia base sulla quale poggiava la vita agonistica, e questo inferse un colpo mortale alla vita del ginnasio con la conseguente paralisi dell'educazione fisica e delle competizioni atletiche. Nel corso del IV secolo d. C. il παιδοτρίβης si trasformò, da allenatore qual era un tempo, in una specie di chirurgo che rimetteva in sesto gambe rotte e assicurava pronto soccorso in caso di incidente[57]

L'ostilità, spesso fortissima, del cristianesimo nei confronti del corpo, dell'esercizio fisico e delle gare atletiche in onore di qualche diabolica divinità pagana completò l'opera. Teodosio soppresse ufficialmente i giochi olimpici nel 393/394 d. C., ma in realtà questa non fu che l'ultima tappa di un lungo e generalizzato declino dello sport greco, sostanzialmente dovuto al declino delle città antiche. Naturalmente questo declino fu piú o meno accentuato nelle diverse regioni dell'impero, tanto che in alcune zone, secondo gli studiosi, non si sarebbe affatto verificato. Ma la disgregazione delle élite urbane si presenta come un fenomeno generalizzato che non può essere mascherato dagli investimenti in opere di architettura urbana da parte di ricchi benefattori. D'altra parte la teoria della disgregazione non deve negare l'esistenza di questa «classe» di benefattori, né delle sue fiorenti iniziative. In sostanza, tutto ciò sta a indicare il relativo impoverimento di alcuni strati dell'élite e l'atteggiamento piuttosto ambiguo del suo strato superiore nei confronti della tassazione imperiale, nell'inten-

[57] H. W. PLEKET, *Sport und Leibesübungen in der griechischen Welt des hellenistisch-römischen Zeitalters*, in H. ÜBERHORST (a cura di), *Geschichte der Leibesübungen*, Berlin - München - Frankfurt am Main 1978, II, p. 288.

to di trarre il massimo profitto sia dal mondo urbano sia da quello agrario: gloria e fama in quanto benefattori della città; quiete e evasione fiscale nelle lussuose ville di campagna[58]

6. *L'agonismo sportivo greco e noi.*

Quale significato possono assumere per noi la pratica e la mentalità agonistica greca? La domanda rientra naturalmente in una problematica assai piú ampia, ossia quella attinente la rilevanza del passato preindustriale nel suo complesso rispetto al mondo contemporaneo, tardocapitalistico, che si avvia, se già non si trova, a vivere la seconda rivoluzione industriale, o elettronica. In linea generale ritengo che questa rilevanza sia piuttosto scarsa, tuttavia credo che il passato preindustriale possa avere un certo interesse per l'uomo contemporaneo. Le strutture sociali ed economiche di tale passato, ivi compresa la sua variante greco-romana, differiscono radicalmente da quelle del mondo contemporaneo. Per quanto riguarda in particolare il mondo antico, ciò appare ancor piú vero in quanto la storiografia contemporanea segue in gran parte la via aperta da M. I. Finley e dalla sua «scuola primitivistica», che ribadisce in primo luogo la totale alterità della società antica rispetto alla società medievale e di *ancien régime*, per non parlare del mondo attuale. Ne deriva che l'antichità greca non rientra nel dibattito relativo all'origine della società capitalistica moderna.

Il dato basilare del punto di vista dei «primitivisti» è che (tardo) Medioevo e *ancien régime* differiscono profondamente dall'antichità; inoltre, sulla scia di Max Weber, essi fanno un passo ulteriore e affermano che nascita e sviluppo della società capitalistica occidentale vanno collocate in questi due periodi. Molti storici del Medioevo e degli inizi dell'età moderna sono sostanzialmente d'accordo con questa concezione weberiana, sebbene permanga un ampio dibattito in merito all'individuazione del motore che di fatto spinse l'Europa sui binari dell'era industriale.

Non è certo questa la sede in cui discutere problemi di cosí vasta portata. In altre occasioni ho cercato di mostrare che il preteso grande divario tra le strutture socio-economiche dell'impero romano e quelle dell'Europa preindustriale nella sua ultima fase deve ridursi notevolmente, mentre la teoria di una sostanziale continuità fra tarda epoca preindustriale e indu-

[58] H. W. PLEKET, *The Olympic Games and their Decline*, di prossima pubblicazione, a cura della International Olympic Academy (Athens-Olympia), negli Atti di una conferenza tenutasi a Olimpia nel maggio 1992.

striale deve essere vagliata con molta cautela[59] Se ciò è vero, la società greco-romana, probabilmente abbastanza simile a quella dell'Europa tardo-preindustriale, differisce invece profondamente da quella contemporanea.

Limitandoci alla considerazione dell'agonismo sportivo antico, va osservato, in primo luogo, che solo a partire dagli ultimi decenni del XIX secolo ritroviamo traccia di un sistema sportivo di tipo competitivo che ricorda quello dell'antichità, soprattutto per quanto riguarda mentalità e ideologia (un po' meno le infrastrutture). Occorre qui distinguere tra educazione/esercizio fisico e sport competitivo; infatti, per quanto l'educazione fisica possa essere indispensabile allo sviluppo dello sport competitivo, ne rimane pur sempre nettamente distinta. Nella prima metà del XIX secolo assistiamo al rilancio dell'educazione/esercizio fisico. Con F. L. Jahn «Turnvater» e lo svedese Per Henrik Ling l'esercizio fisico diventa fondamentale per la salute, la robustezza e le qualità militari maschili[60] Sebbene l'esercizio fisico non rientri con ciò immediatamente e regolarmente nei programmi scolastici, si configura in linea di principio una situazione che, nella sua forma piú compiuta, è abbastanza simile a quella della Grecia classica ed ellenistico-romana: ossia si vede nell'esercizio fisico una pratica abituale da diffondere in tutta la società, analogamente a quanto avveniva in una civiltà nella quale ogni città disponeva di uno o piú ginnasi che consentivano a giovani e giovanissmi di coltivare ed esercitare il proprio corpo.

Vi sono tuttavia delle differenze. Primo: nei ginnasi pubblici o privati gli antichi non facevano «ginnastica», bensí si esercitavano in vista della competizione sportiva. Secondo: la diffusione nella società greca dell'educazione fisica dipendeva strettamente dai finanziamenti di singoli privati. Non ci fu pertanto mai un'educazione fisica obbligatoria e finanziata dallo stato per i giovani dai sei ai diciotto anni, con la conseguenza che i meno abbienti avevano scarse possibilità di partecipare alla cultura dell'esercizio fisico cui si ispirava il ginnasio. Ciò nondimeno diventò usuale prendersi cura dell'educazione fisica e promuoverla in maniera tale che sembrò avere una notevole diffusione sociale nelle città dell'antica Grecia.

Come abbiamo detto, una cosa è l'esercizio fisico, una cosa è lo sport competitivo, che fu inventato in Inghilterra. Se fino al XVIII secolo furono la corte e l'aristocrazia a esercitare una notevole influenza sullo sport in-

[59] ID., *Wirtschaft*, in F. VITTINGHOFF (a cura di), *Handbuch der europäischen Wirtschafts- und Sozialgeschichte in sechs Bänden*, I. *Europäische Wirtschafts- und Sozialgeschichte in der römischen Kaiserzeit*, Stuttgart 1990, pp. 25-160.

[60] H. ÜBERHORST, *Sport in Deutschland*, Dresden 1991, pp. 3-6; D. BRAILSFORD, *Sport and Society. Elizabeth to Anne*, London-Toronto 1969, pp. 248-49.

glese, solo nel corso del XIX secolo si avviò una certa «democratizzazione» dello sport competitivo[61]. Grosso modo nel corso degli ultimi cent'anni, le diverse specialità sportive persero una dopo l'altra quel carattere socialmente esclusivo che contraddistingueva la pratica dello sport in generale. Competitività, specializzazione e professionismo entrarono in scena a braccetto e l'enfatizzazione sempre piú marcata del successo finí per limitare «la partecipazione di chi non aveva speranze di successo»[62], se non altro ai massimi livelli, e creò il fenomeno della grande prestazione sportiva ammirata da una folla di spettatori passivi in continuo aumento.

Mi sembra innegabile che, per quanto riguarda competitività, specializzazione, professionismo e massificazione, lo sport greco, soprattutto nell'ambito delle città ellenistico-romane, presenti una discreta somiglianza con lo sport quale s'è configurato nella seconda metà del XX secolo. Oggi, politici, autorità sportive e atleti non intendono certo richiamarsi all'agonismo sportivo greco. Ma all'inizio del secolo la situazione era diversa, e quando, nel 1896, il barone Pierre de Coubertin risuscitò i giochi olimpici, i suoi modelli erano la «gioventú dorata» degli efebi delle antiche città greche e i giochi di Olimpia; paradossalmente, tuttavia, egli male interpretò tali modelli. L'errore di prospettiva del barone de Coubertin non riguardò il programma atletico dei nuovi giochi olimpici: egli infatti «prese a prestito» solo un ristretto numero di specialità dei giochi classici, mentre per il resto operò una scelta realistica e rispondente alla situazione contemporanea. Il suo errore d'interpretazione riguardò invece «l'ideologia» olimpica: dilettantismo, disinteresse per le ricompense materiali, importanza della partecipazione piú che della vittoria non erano certo i valori che avevano ispirato i monopolizzatori aristocratici dei primi giochi olimpici, né i loro colleghi di estrazione piú plebea del periodo ellenistico-romano. In sostanza, i giochi olimpici quali sono venuti configurandosi dopo la seconda guerra mondiale, con la loro crescente accentuazione dell'elevato livello di prestazione, l'ammissione degli atleti (semi)professionisti, la glorificazione della competitività, assomigliano assai di piú alla realtà antica che non l'ideale del barone de Coubertin[63].

Quanto detto non deve farci dimenticare le notevoli differenze esistenti tra l'agonismo sportivo dell'antica Grecia e quello della seconda metà di questo secolo. Possiamo farci un'idea della mentalità competitiva degli antichi, ma non è facile per noi immaginare quanto fosse lento il ritmo della

[61] *Ibid.*, pp. 254-55; ÜBERHORST, *Sport in Deutschland* cit., pp. 9-10.
[62] BRAILSFORD, *Sport and Society* cit., p. 255.
[63] Per il barone de Coubertin e il rapporto tra la sua ideologia olimpica e quella che ispirava le antiche feste olimpiche cfr. M. I. FINLEY e H. W. PLEKET, *The Olympic Games. The first thousand years*, London 1976.

vita quotidiana, quanto limitata la conoscenza medica in materia di allenamenti, quanto lo sport dell'antichità fosse basato in maniera esclusiva sull'individuo. Per quanto concerne i campioni, si può immaginare una vita non molto meno movimentata di quella degli odierni professionisti del tennis, in continuo spostamento da un torneo all'altro. Sappiamo che all'epoca dell'impero romano esisteva un calendario estremamente particolareggiato in materia di gare locali e internazionali, onde consentire agli atleti di essere presenti sulla scena sportiva «mondiale», compatibilmente coi lunghi tempi di spostamento. Per quanto riguarda gli spettatori, invece, la vita sportiva doveva essere assai piú tranquilla di quella odierna, visto che, in media, una città greca offriva al massimo un paio di competizioni l'anno, cui si affiancava un altro paio di giochi ginnasiali a carattere locale. Come si vede, ben poco in confronto a ciò che offre oggi mediamente una città, con le sue competizioni sportive settimanali in numerose specialità (individuali e di squadra), il gran numero di tornei piú o meno dilettantistici, per non parlare del flusso continuo di informazioni sportive provenienti da radio e televisione. Insomma, frequenza e intensità delle manifestazioni sportive erano infinitamente al di sotto del livello attuale.

Gli atleti professionisti e specializzati non sono certo un'invenzione moderna; ma i metodi d'allenamento praticati nell'antichità erano assai meno specializzati. Si aveva qualche vaga nozione sulla dieta piú opportuna a seconda del tipo di atleta e sui tempi d'allenamento; ma si era ben lontani da quello che si può ottenere con gli attuali metodi di allenamento, confortati da ricerche mediche specializzate[64] Gli atleti professionisti avevano la possibilità di accumulare ricchezze notevoli, ma poiché lo sport antico era strettamente basato sull'individuo, solo i vincitori potevano accumulare ricchezze tali da servire come condizione preliminare per l'ascesa sociale. I soldi guadagnati erano perlopiú costituiti dai premi in denaro, cui s'accompagnavano saltuariamente le somme sborsate ai grandi campioni per incentivarli a partecipare a questa o quella manifestazione sportiva. Non c'erano squadre che garantissero stipendi annui a tutti i componenti. Come risulta sempre piú chiaramente, gli antichi conoscevano il professionismo e la specializzazione, ma in maniera assai piú «frammentata» di oggi.

Sotto molti aspetti si potrebbe dire che chi vive nel nostro secolo si trova in una posizione assai piú favorevole di chi visse all'epoca dell'*ancien régime* per comprendere e apprezzare aspetti fondamentali dell'agonismo sportivo del mondo greco-romano; ma per quanto riguarda scala, intensità e diffusione sociale degli sport competitivi la differenza tra mondo anti-

[64] *Ibid.*, pp. 83-97.

co e contemporaneo è un po' quella tra cammello e treno ad alta velocità. Ovviamente la stessa cosa vale anche per l'infrastruttura economica. La crescita economica, infatti, non era un fenomeno sconosciuto, ma era incredibilmente e incomparabilmente piú lenta rispetto a quella dell'epoca attuale. Si può dire che sia il cammello sia il treno ad alta velocità *si muovono*, ma l'uso dello stesso verbo non vuol dire che la «realtà» di questo movimento sia rimasta sostanzialmente immutata. Siamo in grado di capire il passato perché sia in passato sia nel presente ci si muove(va), ma saltare da un cammello a un treno ad alta velocità è un bel rischio.

Cercando le Olimpiadi

Nota iconografica di Maria Luisa Catoni

Questo commento iconografico al saggio *L'agonismo sportivo* di H. W. Pleket tenta di rispondere a due esigenze: nella prima parte, riguardante l'antichità, sono state selezionate (seguendo il filo del discorso di Pleket) alcune immagini per dare un'idea dei vari tipi di sport praticati in Grecia. Vi sono state inserite anche scene mitologiche che mostrano come rappresentazioni «tecnicamente» corrette, ad esempio della lotta, potevano trovare luogo in un contesto non immediatamente collegato allo sport.

La seconda parte, sulle Olimpiadi moderne, ha uno scopo assolutamente diverso: non testimoniare le Olimpiadi in quanto evento sportivo, quanto piuttosto dare un'idea di che cosa è stato «distillato» dai giochi olimpici antichi ad uso delle moderne Olimpiadi e che cosa è stato attribuito all'antichità (a volte del tutto illegittimamente) finendo magari col diventarne il simbolo.

Da questo punto di vista risulta immediatamente chiaro che ciò cui per le Olimpiadi moderne si è attinto (certo selettivamente) non sono i programmi dei giochi olimpici antichi o singole gare quanto piuttosto i valori simbolici che le olimpiadi antiche avevano (o si è supposto avessero) in Grecia. Un esempio di promozione a simbolo della grecità è la gara della maratona, che non esisteva nei contesti agonistici greci; recupero al livello sportivo della storia di Fidippide subito caricatosi di valori simbolici quando nel 1896 fu un greco, Spyridon Louis, a risultare vincitore in tale gara[1].

La storia delle Olimpiadi moderne, allora, diventa assai interessante per lo straordinario gioco tra ciò che viene *prelevato* dall'antichità e ciò che viene *attribuito* ad essa, e ci può pertanto dire molto su che cosa, nelle diverse epoche e condizioni politiche in cui le Olimpiadi si sono tenute, è valso come grecità, su cosa è rimasto di essa, con quali immediate funzioni vi si è fatto ricorso esplicito e di che cosa è diventata di volta in volta simbolo.

Se la paternità delle moderne Olimpiadi va al barone Pierre de Coubertin (la prima celebrazione si tenne ad Atene nel 1896), i tentativi precedenti al suo di rivitaliz-

* Desidero ringraziare Silvia Orvietani-Busch per il prezioso aiuto.

[1] L'idea dell'inserzione della maratona come gara nelle moderne Olimpiadi fu di Michel Bréal durante il congresso per il ristabilimento dei giochi olimpici (congresso della Sorbona) organizzato da de Coubertin nel giugno del 1894 (R. D. MANDELL, *The First Modern Olympics*, Berkeley - Los Angeles 1974, pp. 89-90). Oltre che filologo classico, è importante ricordare che Bréal fu uno dei personaggi piú attivi nella discussione sulla riforma del sistema di istruzione classica in Francia. Il suo libro *Quelques mots sur l'instruction publique en France*, Paris 1872, ebbe enorme influenza anche in Italia in un momento in cui, dopo l'annessione di Roma, il problema della riforma del sistema di istruzione e la sua unificazione si poneva in modo assai grave.

zare gli antichi giochi sono di non poca importanza nel fissare i «valori» delle Olimpiadi moderne e, di piú, come testimonianza dello straordinario valore nazionale, politico e razziale che ha avuto, per le varie nazioni moderne, professarsi «figli dei Greci». Per ragioni di spazio si tenterà qui solo di accennare ad alcuni contesti ginnici organizzati, che richiamino esplicitamente, nel nome, gli antichi giochi olimpici: uno degli importanti elementi di contesto che qui verranno tralasciati deve essere almeno menzionato, ed è la discussione costante e vivace in Francia, Inghilterra e Germania sull'educazione fisica dei giovani come complementare all'educazione intellettuale e sulla promozione dello sport al livello sociale[2].

Nell'Inghilterra degli inizi del XVII secolo Robert Dover stabilí, nella sua tenuta nel Cotswolds, una serie annuale di «Olympick Games», durati fino al 1641 (anno della morte di Dover); ne abbiamo notizia grazie a un libro pubblicato nel 1636 che raccoglie poemetti offerti a Dover (e uno di questi scritto da lui stesso): i poemetti celebrano la gratitudine all'organizzatore dei giochi per aver riportato alla luce le «glorie dell'età dell'oro» e continuamente stabiliscono il parallelo di questi giochi con quelli antichi e dei partecipanti con gli atleti e gli eroi antichi «che combattevano per la ghirlanda» in una Grecia «nutrice di tutte le arti» e patria dei valori di nobiltà e onore[3].

Lo stesso de Coubertin ebbe occasione di assistere (commentandoli positivamente in quanto continuatori dei valori dello sport presenti in Grecia)[4] ai giochi olimpici che un altro inglese, W. Brookes, teneva dal 1849 vicino a Wenlock in Shropshire; secondo de Coubertin, in Germania, dopo Jena, il movimento per l'«athletic revival» era

[2] Per questa parte mi sono servita delle buone sintesi di R. D. MANDELL, *The Nazi Olympics*, New York 1971, pp. 7-9, e soprattutto ID., *The First Modern Olympics* cit., dove si può trovare la storia delle attestazioni dei termini Olimpia e olimpico, riferito o meno a contesti ginnici, e in cui vengono fornite alcune informazioni e una bibliografia sullo sport nelle discussioni sull'educazione scolastica nei vari paesi europei (specialmente pp. 26-48). Per Francia e (polemicamente) Inghilterra si veda J.-J. JUSSERAND, *Les Sports et les jeux d'exercise dans l'ancienne France*, Paris 1901; utile anche H. EICHBERG, *Der Weg des Sports in die industrielle Zivilisation*, Baden Baden 1973. Si vedano anche ID., *Leistung, Spannung, Geschwindigkeit: Sport und Tanz im gesellschaftlichen Wandel des 18/19. Jahrhunderts*, Stuttgart 1978, e J. J. MACALOON, *This Great Symbol, Pierre de Coubertin and the Origins of the Modern Olympic Games*, Chicago-London 1981, con ricca bibliografia.

[3] M. WALBANCKE (a cura di), *Annalia Dubrensia: Upon the yeerely celebration of Mr. Robert Dover's Olympicke games upon Cotswold-Hills*, R. Raworth, London 1636; si veda la riedizione di C. WHITFIELD, *Robert Dover and the Cotswold Games*, London - New York 1962. Per quanto riguarda questi primi tentativi di istituzione di giochi olimpici si veda, oltre ai saggi già citati di Mandell, A. GUTTMANN, *The Olympics. A History of the Modern Games*, Urbana-Chicago 1992, soprattutto il primo capitolo *The Baron's dream*, pp. 7-20, in cui tali giochi sono visti nella prospettiva del punto «di arrivo» cioè de Coubertin. Egli menziona anche (p. 11) delle olimpiadi scandinave, ispirate da Gustav Schartau, tenutesi nel 1834 e 1836. Alfred E. Robbins (*Olympic Games in England*, in «Notes and Queries», X (1908), p. 147) pubblica una lettera del colonnello Edward Cooke, da Londra, al duca di Ormond, viceré d'Irlanda, a Dublino; la lettera è datata 30 aprile 1679 e menziona la Hampton Court Olympic che doveva consistere, principalmente, di corse di cani. In una lettera di Voltaire del 1727 a M***(VOLTAIRE, *Œuvres Complètes*, Paris 1875, vol. 49, *Mélanges littéraires*, III, pp. 10-21) egli menziona alcuni giochi di cui fu spettatore nei pressi di Greenwich. Dopo aver descritto la bellezza dei partecipanti a queste gare scrive: «je me crus transporté aux jeux olympiques». Non sappiamo nulla di questi giochi e Voltaire, nel sentirsi trasportato ai giochi olimpici, parla piuttosto dell'atmosfera che vi regnava.

[4] P. DE COUBERTIN, *A Typical Englishman: Dr. W. P. Brookes of Wenlock in Shropshire*, in «The Review of Reviews», XV (1897), pp. 62-65.

finalizzato a preparare buoni soldati per «la grande vendetta», e grazie all'esercizio fisico la Germania poteva vantare uno degli eserciti piú potenti del mondo; in Svezia la promozione dello sport era connessa al rafforzamento della salute attraverso l'esercizio fisico e dunque alla sua utilità da un punto di vista medico; in Inghilterra, invece, la sua promozione aveva ragioni meno immediatamente utilitaristiche e una tradizione ben piú lunga: «da quando la Grecia antica è morta la razza anglosassone è la sola che apprezza a pieno l'influenza morale della cultura fisica e tributa a questo ramo della scienza dell'educazione l'attenzione che merita»[5] I giochi organizzati da Brookes riguardavano anche composizioni letterarie e concorsi artistici, fatto che, secondo de Coubertin, «rendeva completo il parallelo classico»[6]; vi erano presenti anche elementi «simbolici», come la coronazione d'alloro dei vincitori, processioni e bandiere con iscrizioni greche. L'associazione Wenlock ebbe in dono dal re di Grecia un vaso d'argento perché fosse di anno in anno dato al vincitore nella gara del pentathlon, ma, nonostante i ripetuti tentativi di Brookes, la benevolenza del re non si spinse a fare in modo che il Governo greco accettasse la proposta di organizzare delle olimpiadi ad Atene sul modello di quelle di Wenlock.

Lo spazio di questo breve commento non permette di analizzare a fondo le interessanti discussioni, nell'impero britannico e negli Stati Uniti, suscitate dall'idea, lanciata nel 1891 da J. Astley Cooper, di organizzare delle olimpiadi pan-britanniche e anglosassoni aperte ai sudditi dell'intero impero e agli Stati Uniti; esse furono pensate da Cooper suddivise in tre sezioni: industriale, intellettuale e atletica[7] Tra le motivazioni della proposta di Cooper c'era «la formazione di qualcosa costruito su vincoli sociali, in cui ci si possa dimenticare, per un po', delle varie tensioni politiche e rivalità commerciali; in cui i Newlanders e gli Englanders del nostro Ocean Commonwealth possano incontrarsi di quando in quando su basi comuni; in cui possano essere ribattezzati, per tutti quelli che abitano terre di lingua inglese, la lingua comune, la libertà di espressione, le stesse tradizioni e il legame di sangue»; e ancor piú importante, nell'idea di Cooper, era la promozione dell'eccellenza fisica come funzionale al mantenimento dell'impero: «È stato o per la trascuratezza delle qualità fisiche nella costituzione naturale o per l'assalto del nobile selvaggio che ogni grande impero nel mondo è crollato»[8].

La proposta di Cooper, sia nella parte «intellettuale e industriale» ma soprattutto in quella atletica, ha fra i propri scopi principali quello del rafforzamento della nazione e della razza contro «gli effetti debilitanti del lusso, della ricchezza e della civilizzazione». In questa linea si colloca la forte resistenza di Cooper a coloro che si mostravano critici nei confronti della sua idea di non istituire premi monetari per i vincitori nei contesti atletici: «Come nazione e come razza siamo a un momento critico della nostra esistenza – ci viene spesso ricordata Capua, ma raramente Sparta. Attraverso la semplicità dei premi che gli antichi Greci davano ai loro campioni nei giochi olimpici, non ho alcun dubbio che coloro che istituirono tali giochi intendessero affermare che era l'onore e solo l'onore, e non motivazioni basse e meschine, il movente principale di tutte le grandi azioni. Una volta innestato saldamente questo principio

[5] *Ibid.*, p. 62.
[6] *Ibid.*, p. 63.
[7] J. ASTLEY COOPER, *An Anglo Saxon Olympiad*, in «The Nineteenth Century», XXXII (1892), pp. 381-88, e ID., *The Pan Britannic Gathering*, ivi, XXXIV (1893), pp. 81-93.
[8] *Ibid.*, pp.81 e 84.

nella gioventú di una nazione o di una razza, essa diventa capace quasi di tutto. Quando il generale persiano Tigrane [*sic*] seppe quale era il valore dei premi per cui i Greci si davan cosí tanta pena, rivolto a Mardonio, incaricato del comando, esclamò: "Contro che uomini ci stai conducendo? insensibili all'interesse, essi combattono per la gloria!"»[9]

Altri due contesti vanno brevemente menzionati come capitoli di questa preistoria delle Olimpiadi moderne: quello greco e quello tedesco.

In Grecia Evangheli Zappas fece costruire il cosiddetto Zappeion (1850) e nel 1858 offrí al re Ottone I una ingente somma di denaro per il ristabilimento dei giochi olimpici, da celebrarsi ogni quattro anni, secondo i dettami degli antichi Greci di cui la Grecia moderna, finalmente indipendente dai Turchi, era la piú diretta erede[10]. Con decreto regale dell'agosto del 1859 fu istituito un comitato olimpico; e nello stesso 1859 ebbero luogo ad Atene questi giochi olimpici che si tennero in seguito nel 1870, nel 1875 e nel 1888. Vi erano presenti molte gare antiche quali il diaulo, il dolico, la lotta e il pancrazio. Vi furono celebrate cerimonie all'antica, compresa quella dell'incoronazione di ulivo dei vincitori.

Dopo che al congresso per il ristabilimento dei giochi olimpici tenutosi a Parigi nel giugno del 1894 Atene fu menzionata come sede dei giochi olimpici da tenersi due anni piú tardi (mentre all'inizio de Coubertin aveva pensato, come sede, a Parigi e ai giochi olimpici come parte dell'Esposizione Universale del 1900), cominciò la travagliata storia che portò alla celebrazione delle prime Olimpiadi moderne nel 1896. Il principale oppositore di de Coubertin era il primo ministro greco Charilaos Tricoupis e la mancanza di fondi era il suo principale (e reale) argomento. Da un lato la grande capacità di de Coubertin nell'infiammare l'opinione pubblica greca attraverso il richiamo a valori nazionali, dall'altra l'iniziativa del principe Costantino di un appello ai Greci in patria e all'estero per ottenere aiuti finanziari ne resero infine possibile la realizzazione: donazioni arrivarono dalle comunità greche di vari paesi. Il grande evergeta che rese possibile i giochi, tuttavia, fu Giorgio Averoff la cui donazione, accordata nel 1895, permise la ricostruzione dello stadio panatenaico di Erode Attico; l'Averoff, acclamato come reincarnazione del grande evergeta ateniese, fu onorato di una statua all'entrata dello stadio. De Coubertin aveva intanto convinto Puvis de Chavannes a disegnare il diploma per la premiazione; ma, dopo diversi tentativi, costui si dichiarò incapace «di immergersi sufficientemente nello spirito dell'antica Grecia» e il diploma fu disegnato da un greco[11].

Altro ambito da considerare è la Germania[12]: fattori concomitanti quali gli scavi a

[9] *Ibid.*, p. 93; cfr. anche ID., *An Anglo Saxon Olympiad* cit., pp. 384 sgg. È con questo stesso aneddoto (narrato da ERODOTO, 8.26) che il 10 gennaio 1852 Ernst Curtius aveva aperto la sua conferenza su Olimpia tenuta a Berlino alla presenza, fra gli altri, di Federico Guglielmo IV. Su questa conferenza si veda oltre.

[10] Il programma di Zappas fu modificato e alle competizioni atletiche furono aggiunte competizioni musicali, letterarie e artistiche. Si veda V. BANCIULESCO, *A Forerunner of the Revival of the Olympic Games*, e J. KETSEAS, *A Restatement*, entrambi in «Bulletin du Comité International Olympique», LXXXIII (1963), pp. 55-57.

[11] Per i giochi olimpici di Atene e il grande sforzo per organizzarli, procurare medaglie, premi, diplomi si veda MANDELL, *The First Modern Olympics* cit.

[12] Si veda, a parte i già citati saggi di Mandell, E. M. BUTLER, *The Tyranny of Greece over Germany*, New York 1935, che pur non affrontando affatto il problema delle Olimpiadi offre importanti elementi di contesto.

Olimpia, l'unità tedesca (e il ruolo svolto dal sentirsi e professarsi eredi dei Greci) e le riforme dell'istruzione, compreso il ruolo che esse accordano all'educazione fisica, si intersecano in un quadro di straordinario interesse; possiamo permetterci, in questa sede, di toccarne solo i punti principali. I richiami alla necessità di scavare a Olimpia, evocata sí come luogo archeologico ma anche come luogo ideale, e a volte, a causa dei giochi olimpici, come luogo di unità dei Greci, popolo altrimenti frammentato, sono numerosi e accomunano studiosi come Winckelmann, viaggiatori come Friedrich Sickler, intellettuali come Curtius, archeologi come Rodenwaldt[13]; tali richiami si intrecciano strettamente, all'inizio, con le teorie nazionalistiche del XIX secolo.

Il suolo di Olimpia era stato scavato per poche settimane dai Francesi, durante la spedizione che nel 1829 accorse in aiuto dei Greci. L'impresa che portò alla «scoperta» di Olimpia è interamente tedesca e occupa gli anni 1875-81[14]. Uno dei migliori esempi di identificazione dello spirito tedesco col suolo e il luogo di Olimpia è la conferenza che il 10 gennaio 1852 Ernst Curtius tenne a Berlino alla presenza di Federico Guglielmo IV.

Il discorso si apre con l'aneddoto sopra citato che ritrae i Persiani stupiti di fronte alla «povertà» dei premi per i vincitori olimpici, indizio del culto, presso i Greci, dell'onore e del valore che dall'ambito sportivo si estende a quello della guerra. Una lunga prima parte è dedicata all'importanza della ginnastica, alla presenza di ginnasi, al culto della bellezza del corpo e della forza fisica in Grecia come complementari a quello dello spirito: «I Greci riconoscevano nel culto del corpo e dell'eccellenza dell'educazione dei propri organi una fondamentale e innegabile richiesta degli dèi. Il vigore della salute del corpo, la bellezza della figura, un'andatura ferma e leggera, la vigorosa abilità e forza delle membra, la resistenza nella corsa e nei combattimenti, uno sguardo aperto e coraggioso e quella accortezza e presenza di spirito che si acquisisce solo nella quotidiana consuetudine col pericolo, questi pregi valevano presso i Greci non meno dell'educazione spirituale, dell'acutezza del giudizio, dell'esercizio delle arti delle Muse. L'equilibrio della vita fisica e spirituale, lo sviluppo armonico di tutte le forze e le inclinazioni naturali erano per gli Elleni il compito dell'educazione e perciò la ginnastica aveva il suo posto accanto alla musica per allevare, di generazione in generazione, una gioventú sana nel corpo e nell'anima. E su ciò si fondava la prosperità degli stati»[15].

Segue una descrizione, basata principalmente sulle fonti letterarie, del sito di Olimpia, del suo sviluppo, dei suoi monumenti e del suo valore religioso; attraverso questa descrizione Olimpia diventa il monumento al valore atletico, alle origini e al valore religioso della competizione atletica; la ricostruzione del sito permette a Curtius di inscenare una cerimonia per un vincitore olimpico in cui l'atleta viene seguito dall'Ippodromo o dallo Stadio fino al tempio di Zeus, incoronato, acclamato con inni sacri, ritratto mentre sacrifica sull'altare di Zeus; la sua gloria viene resa immortale dalle arti figurative, le quali, stimolate a loro volta, ingaggiano una nobile competizione giungendo presto a non rappresentare piú soltanto lo spirito del vincitore, «ma anche le

[13] Si veda per questo N. HIMMELMANN, *Utopia del passato*, Bari 1981, pp. 238-59. È interessante che Himmelmann nel ripercorrere la storia che porterà poi agli scavi tedeschi (1875) a Olimpia, cominci proprio da de Coubertin. Rimando a Himmelmann per l'analisi del legame fra ideali nazionalistici e l'impresa archeologica tedesca a Olimpia.

[14] *100 Jahre deutsche Ausgrabung in Olympia*, catalogo della mostra (Monaco, 1° luglio - 1° ottobre 1972), München 1972.

[15] E. CURTIUS, *Olympia: ein Vortrag im wissenschaftlichen Vereine zu Berlin*, Berlin 1852, p. 2.

diverse specialità presenti nei giochi, la particolare abilità del contendente, i momenti decisivi della competizione e il luogo in cui fu conseguita la vittoria... L'arte imparò qui a cogliere l'azione nel suo attimo piú fondamentale e vivo e a incarnare una storia dei giochi olimpici in figure drammatiche»[16]. L'atleta vincitore viene celebrato, oltre che come singolo, come simbolo della propria stirpe e della propria città e il valore «nazionale» della sua vittoria offre a quest'ultima l'opportunità di una identificazione corale. Il valore nazionale della vittoria diventa, nella descrizione di Curtius, richiamo alle gesta eroiche di tutti i Greci e la festa olimpica un mezzo di rafforzamento dei legami nazionali: «Per questo essi stavano qui in gioiosa atmosfera mentre Leonida ai confini della loro terra aveva combattuto con sacrificio della vita; perciò non badarono al grido di guerra che infuriava, perché essi trovavano nell'indisturbato culto del loro dio nazionale la piú sicura garanzia della sua benedizione, e alla vista dei loro vincitori olimpici provavano la piú gioiosa speranza di vittoria, da Olimpia muovevano a Salamina e Platea. E quando la grande vittoria olimpica fu conferita a tutto il popolo allora cominciò anche per Olimpia il periodo piú fiorente: l'intero popolo era pieno del sentimento della vittoria, il ricco bottino fu commutato in offerta votiva, Pindaro cantava e Fidia costruiva»[17]

Dopo aver richiamato l'appello di Winckelmann accolto sessant'anni dopo la sua morte dai Francesi, Curtius conclude il suo discorso con un appello alla necessità dello scavo del santuario di Olimpia proprio da parte dei Tedeschi. La coloritura patriottica delle ragioni di Curtius include le idee nazionalistiche comuni in Germania nel XIX secolo ed è ben lontana dai toni piú estremi e politici (il risentimento antinapoleonico, lo spirito tedesco, l'unità nazionale) che aveva preso in Germania quel programma di esercizi ginnici, conosciuto come *Turnen*, approntato alla fine del Settecento principalmente dal pedagogo J. C. Friedrich Guts Muths[18]. A partire dall'iniziativa di Guts Muths (anch'egli affascinato dall'idea del ristabilimento dei giochi olimpici), che aveva appunto creato un «protocollo» di esercizi ginnici ad uso dell'educazione scolastica, intorno al 1810 Friedrich Ludwig Jahn aveva sviluppato questo modello, battezzandolo *Turnen*; esso comprendeva esercizi di atletica leggera, esercizi agli attrezzi, corsa, salto, anelli ecc. L'analogia del corpo umano con la macchina, la misurabilità della prestazione, il controllo di ogni atteggiamento e del piú piccolo movimento del corpo sono gli elementi che contribuirono a dare al *Turnen* un carattere collettivo, ritmato, sincronizzato, quasi militare, in alternativa al carattere individuale e agonistico dello sport. Grazie soprattutto a Jahn, il *Turnen* era diventato molto popolare in Germania, si erano costituite società (*Turnverein*) ed era infine diventato un vero e proprio movimento (*Turnbewegung*) con forti connotati nazionalistici e attivo impegno politico. Dal 1841 vennero organizzate annualmente delle *Turnfeste* (anche se si ha notizia di riunioni organizzate precedentemente a questa data), il cui scopo era, fra l'altro, quello di promuovere questo tipo di programma ginnico (specificamente tede-

[16] *Ibid.*, pp. 27-28.
[17] *Ibid.*, p. 31.
[18] F. L. JAHN, *Deutsches Volkstum*, Lübeck 1810; F. L. JAHN e E. EISELEN, *Die Deutsche Turnkunst, zur Einrichtung der Turnplätze dargestellt*, Berlin 1816. Si veda inoltre F. E. LEONARD, *Friedrich Ludwig Jahn and the development of popular Gymnastics (Vereinsturnen) in Germany*, I-II, in «American Physical Education Review», V (1900), pp. 18-39, e X (1905), pp. 1-19. Si veda anche MANDELL, *The First Modern Olympics* cit., pp. 39 sgg.; ID., *The Nazi Olympics* cit., pp. 11-15. Per uno studio delle varie fasi di sviluppo del *Turnen* si veda anche EICHBERG, *Leistung* cit., specialmente pp. 51-60 e 131-68.

sco) e di riaffermare l'auspicata unità nazionale. Va ricordato che fra i principali avversari di de Coubertin, in occasione del congresso per il ristabilimento dei giochi olimpici tenuto a Parigi nel 1894, figuravano appunto le varie società promotrici del *Turnen*. Va anche ricordato che il clima di straordinaria attenzione dedicata allo sport, all'agonismo antico e ai giochi olimpici coinvolge, in modo assai particolare in Germania, studiosi ed intellettuali: basti qui solo ricordare il libro *Theagenes oder wissenschaftliche Darstellung der Gymnastik, Agonistik und Festspiele* di J. Heinrich Krause[19], che, a mia conoscenza, è il primo studio, in età moderna, comprensivo e sistematico dello sport antico[20]; o anche *Die Gymnastik der Hellenen in ihrem Einfluss aufs gesamte Altertum und ihrer Bedeutung für die deutsche Gegenwart. Ein Versuch zur geschichtsphilosophischen Begründung und einer aesthetischen Nationalerziehung* che Heirich Jäger pubblicò nel 1850[21].

I numerosi studi tedeschi sullo sport antico, gli appelli allo scavo di Olimpia prima, la sua scoperta e la pubblicazione dei risultati degli scavi poi, finirono per fare dello sport antico un «territorio» specificamente tedesco; questi elementi, aggiunti alla promozione dell'educazione fisica nelle scuole e nella società, contribuirono senz'altro a creare nella scienza tedesca e nell'auspicata nazione una forte identificazione (e la certezza di un legame privilegiato) con lo spirito greco[22]; gli effetti di tale clima furono di lungo periodo: L. C. May, coautore del libro *Die Olympischen Spiele 1936*[23], nel descrivere la «via Triumphalis», cioè la via che per circa quindici chilometri portava dalla Alexander Platz, attraverso Unter den Linden grandiosamente ornata (su ognuno dei lati giganteggiavano bandiere naziste), fino al campo sportivo, scrive: «Il profondo legame della natura e dello spirito tedesco con la grecità aveva trovato, dopo secoli, armonico compimento nella connessione spirituale». Nel discorso di apertura delle Olimpiadi di Berlino, Theodor Lewald, uno dei rappresentanti della Germania nel Comitato Olimpico Internazionale ed ex presidente del Comitato Olimpico Nazionale tedesco, fece ancora una volta appello al particolare legame che univa Germania e Grecia: «Fra pochi minuti il portatore della torcia apparirà per accendere il fuoco olimpico sul tripode, ed ecco esso si innalzerà ardendo fino al cielo per la durata di questo festival. Esso crea un legame reale e spirituale fra la nostra patria tedesca e i sa-

[19] Halle 1835. Krause vede principalmente nell'agonismo la piú radicale differenza fra il *Turnen* e lo sport antico: «L'elemento agonistico era una presenza assoluta nella ginnastica ellenica ... Va forse sottolineato che, a parte altre ragioni, anche per questo il *Turnkunst* del nostro secolo non ha trovato alcun appiglio, perché esso, nel pensiero greco, era senza alcun elemento agonistico» (p. XXVI). Nell'introduzione a questo libro Krause promette una seconda parte in cui avrebbe sviluppato il confronto fra lo sport greco e il *Turnen*; non avendo potuto consultare, dello stesso autore, *Olympia, oder Darstellung der grossen Olympische Spiele*, Wien 1838, e *Die Gymnastik und Agonistik der Hellenen aus den Schrift- und Bildwerken des Altertums*, Leipzig 1841, non so dire se tale analisi trovi luogo in uno di questi due studi.

[20] Esclusi gli studi di carattere antiquario, come quello del medico MERCURIALE, *De arte gymnastica*, Venezia 1601.

[21] HIMMELMANN, *Utopia* cit., p. 242.

[22] *Ibid.*, pp. 248-49, in cui pubblica parte del trattato greco-tedesco che regolava le questioni relative allo scavo, alla pubblicazione dei risultati, all'esecuzione di calchi ecc. Himmelmann cita anche una prima divulgazione dei risultati degli scavi (1882) da parte dell'archeologo Adolf Böttiger in cui gli scavi di Olimpia e la fondazione del Reich appaiono indissolubilmente legati.

[23] Pubblicazione a cura del Cigaretten-Bilderdienst, Hamburg-Bahrensfeld 1936; la citazione è da p. 6.

cri luoghi di Grecia fondati circa 4000 anni fa da immigranti nordici»[24]. Queste parole assumono un significato tutto particolare qualora si ricordi che Lewald stesso, attivo organizzatore dello sport in Germania, era stato vittima delle leggi razziali ed era stato rimosso dalla sua carica di presidente del Comitato Olimpico Nazionale: dopo numerose proteste provenienti dal Comitato Olimpico Internazionale, a Lewald fu concesso il ruolo di «consulente» e tutto passò nelle mani di Carl Diem; dopo la minaccia da parte dello stesso Comitato Internazionale di sottrarre le Olimpiadi alla città di Berlino se non fossero cessate le discriminazioni degli atleti ebrei nelle squadre tedesche e Lewald non fosse stato reintegrato nel Comitato Olimpico Nazionale, la Germania si impegnò a rispettare tali regole[25]. Lewald era stato una presenza assai importante, nel congresso del Comitato Olimpico Internazionale di Berlino del maggio 1930, per ottenere che le Olimpiadi del 1936 si tenessero a Berlino; e ancora una volta vediamo riemergere, nel suo discorso, il richiamo all'interesse della scienza tedesca per lo sport antico; il «New York Times» ne dà un resoconto: «Il rettore Schmidt ha detto: "Se nel passato in Germania troppo valore è stato tributato alla cultura intellettuale come opposta a quella fisica, ora il pendolo minaccia di andare nella direzione opposta". Ha raccomandato al Comitato di non perder di vista l'originale idea di equilibrio dei Greci. Il dr. Lewald ha ricordato ai delegati che la Germania ha un eccellente diritto come autore originale delle Olimpiadi moderne in quanto un archeologo tedesco, Winckelmann, alla metà del XVIII secolo indirizzò l'attenzione del mondo su Olimpia ed Ernst Curtius, un secolo piú tardi, condusse scavi sul sito dei giochi antichi»[26]

Delle Olimpiadi moderne, cosí come sono state concepite da de Coubertin, esaminerò, sincronicamente, solo alcune caratteristiche rimandando alla ricca bibliografia per l'analisi della figura di de Coubertin e delle varie fasi che portarono alla realizzazione dei giochi[27].

La preistoria delle Olimpiadi moderne che abbiamo cercato di tracciare individua alcuni punti che, grazie a de Coubertin, diventarono ciò cui si fa riferimento, nei rapporti ufficiali di ogni singola Olimpiade, in tutti i discorsi ufficiali di apertura e chiusura dell'evento olimpico, come «l'ideale olimpico»: l'ideale olimpico si forma via via, vi si aggiungono nuovi valori cui appellarsi a seconda delle necessità e tali valori si fanno risalire ai Greci (la pace universale, effetto del culto del pacifico e onesto contendere, nell'ottimistica visione di de Coubertin, la non discriminazione razziale, la necessità di lasciar fuori la politica dalle Olimpiadi, la non contraffazione della prestazione atletica attraverso droghe). Tutti i rapporti quadriennali e molte delle pubblicazioni prodotte in occasione dell'evento olimpico recano una parte iniziale sull'antichità che funge da riaffermazione dell'«ideale olimpico», che tuttavia si allontana sempre di piú dalla realtà antica, dovendo servire esigenze moderne.

Prendiamo alcuni esempi di prelievo dall'antichità. Il carattere «religioso» degli antichi giochi: non solo il barone de Coubertin nell'idearle, ma lo stesso Comitato Olimpico Internazionale e i vari Comitati Nazionali, tramite i rapporti quadriennali, pongono straordinaria attenzione alle cerimonie di apertura e chiusura delle Olimpia-

[24] MANDELL, *The Nazi Olympics* cit., p. 151.

[25] *Ibid.*, pp. 56 sgg.

[26] «The New York Times», 26 maggio 1930, p. 17.

[27] Alla bibliografia già citata vanno almeno aggiunti L. CALLEBAT, *Pierre de Coubertin*, Paris 1988, e P. E. OHL, *La guerre Olympique*, Paris 1977.

di sottolineandone il carattere sacrale; durante la cerimonia di apertura è prevista la possibilità di una cerimonia religiosa[28]. Quando il Comitato Olimpico Nazionale olandese, per i giochi del 1928, dovette affrontare il problema, non esistendo religione di stato, pensò dapprima a due cerimonie contemporanee secondo il rito cattolico e secondo quello protestante (a Parigi, nel 1924, sia l'arcivescovo di Parigi, cardinale Dubois, sia il sacerdote ortodosso M. Monod celebrarono una cerimonia religiosa), decidendo infine di affidare lo status di cerimonia religiosa al solenne discorso di apertura dell'ex ministro dell'Educazione, Arte e Scienza, allora ministro della Religione, J. Th. de Visser[29]. Il discorso si chiude citando parte del discorso che il sacerdote ortodosso M. Monod aveva tenuto in occasione dell'apertura delle Olimpiadi di Parigi: «"In realtà l'energia animatrice dei giochi olimpici era un ideale di onore e bellezza, una visione, un'ambizione, un sogno patriottico e sociale, un'idea". Esatto; un'idea, o meglio un'ideale rappresentazione nel corpo di ciò di cui è capace la mente. E piú pura è la mente piú pura ne è tale rappresentazione. Questo è il punto di contatto fra religione e sport ... Possa una profonda passione religiosa ardere nelle vostre anime, poiché quella soltanto può sostenere la tradizione dei giochi olimpici e comportare la realizzazione del sublime ideale ad essi propri»[30].

Quanto questi stessi ideali e *topoi*, quanto il richiamo ai valori «greci» di forza e bellezza potessero facilmente trasformarsi nella piú vieta affermazione di triviali ideali nazionalistici e razzisti testimoniano le Olimpiadi di Berlino del 1936[31]. Non è qui il caso di affrontare il problema della discriminazione degli atleti ebrei e di quanto, anche in nome di questi ideali, gli atleti di colore che gareggiavano nelle squadre americane fossero considerati vicini allo stadio animale e non degni di gareggiare alle Olimpiadi. Il caso poi di Jesse Owens è ormai diventato leggendario[32].

Ulteriore recupero e prelievo dall'antichità è la concomitanza di agoni ginnici e agoni artistici (musica, danza, letteratura, architettura, pittura e scultura) e la considerazione dello sport come alimento e stimolo delle arti figurative, un'idea che Curtius aveva suggestivamente espresso nel suo discorso del 1852 e che de Coubertin aveva attualizzato nel 1906[33]. Il tipo di arte che le Olimpiadi moderne finiscono davve-

[28] Si veda *Protocole de la célébration des Olympiades Modernes*, nella forma in cui lo si può leggere nel rapporto della nona Olimpiade di Amsterdam, *The Ninth Olympiad Official Report of the Olympic Games of 1928 celebrated at Amsterdam*, Amsterdam 1928.

[29] Il discorso di de Visser (che si può leggere nel rapporto citato alla nota precedente alle pp. 302-4) reca continui rimandi alle olimpiadi antiche e all'ideale olimpico. Vi viene ricordata la povertà dei premi come prova del fatto che per i Greci «era puramente e semplicemente il fatto di raggiungere un ideale, un ideale che i Greci onoravano come il piú degno dell'uomo, la perfetta armonia fra lo sviluppo fisico e quello spirituale; il possesso di un corpo muscoloso e ben fatto come il tempio di una mente salda; l'unità nell'individuo, la genuina espressione della sua personalità».

[30] *Ibid.*, p. 304; fra virgolette alte la citazione da Monod.

[31] Naturalmente l'appello agli ideali di forza, bellezza, nobiltà d'animo come unità e il riconoscimento della sua matrice greca sono numerosi e usati spesso in senso razzista. Si veda ad esempio A. HITLER, *Mein Kampf*, New York 1940, p. 614. Si veda anche la bella lettera a Lewald, in cui T. Mahoney, colui che proporrà il boicottaggio americano delle Olimpiadi di Berlino, fa il quadro della situazione degli atleti ebrei in Germania, in «The New York Times», 21 ottobre 1935, pp. 1 e 3.

[32] A parte la bibliografia già citata si veda RAMADHAN ALI, *Africa at the Olympics*, London 1976, specialmente pp. 17-18. Delle numerose biografie di Jesse Owens cito W. J. BAKER, *Jesse Owens, An American Life*, London 1976.

[33] Si veda la didascalia della figura 33.

ro per promuovere non è però quello ricordato da Curtius. Piú che alle donazioni di singoli atleti vincitori – che grazie alla vittoria potevano guadagnare, in Grecia, il diritto a una statua a Olimpia o a Delfi come privati (certo con delle ambiguità nel caso in cui tale vincitore sia Gerone di Siracusa) che essi stessi, o in alcuni casi la loro città di provenienza, commissionavano e pagavano –, il tipo di arte figurativa che le Olimpiadi moderne promuovono somiglia piuttosto al «donario» o al «thesauros» antico dedicato nei santuari di Olimpia o Delfi in quanto santuari panellenici; ringraziamento offerto al dio ma soprattutto mezzo attraverso cui una città poteva mostrare la propria potenza, ricordare la vittoria di una guerra, «rispondere», con un monumento, a un'altra città; avevano insomma un valore politico immediato (si pensi al donario degli Ateniesi costruito dopo Maratona, al monumento degli Spartani per la vittoria sugli Ateniesi, o alla *Nike* dei Messeni e dei Naupatti dopo la vittoria su Sparta a Sfacteria). In modo simile le Olimpiadi moderne promuovono un'arte «di stato» tramite grandiose imprese architettoniche e scultoree[34]; la grandiosità delle committenze artistiche si stacca completamente dal singolo atleta vincitore per assumere un valore tutto diverso, politico, nazionale. A questo riguardo vengono certo in mente gli esempi piú ovvi: la magnificenza delle iniziative nel campo delle arti in occasione delle Olimpiadi di Berlino del 1936 o quelle in preparazione delle mancate Olimpiadi di Roma del 1928 e del 1940 che contribuirono ad alcune delle iniziative legate alla realizzazione del Foro Italico (Foro Mussolini) e del villaggio olimpico. Ma non solo in questi casi: in occasione delle prime Olimpiadi moderne, ad Atene nel 1896, la cerimonia d'apertura celebrò la dedica di una statua a Giorgio Averoff, l'inaugurazione dello Zappeion e quella dello stadio di Erode Attico; in occasione delle Olimpiadi di Amsterdam del 1928 le imprese architettoniche furono grandiose e la lista potrebbe allungarsi. Ci sono poi i concorsi di architettura, scultura e pittura indetti in occasione delle Olimpiadi: uno studio sistematico dei temi di tali concorsi è ancora da fare e mostrerebbe quanto «nazionali» e «propagandistici» essi siano.

Le imprese architettoniche, le commissioni statali, gli inni e le danze delle cerimonie di apertura e chiusura delle Olimpiadi, pianificate fin nei minimi dettagli, diventano un mezzo per l'affermazione dei «valori» della nazione ospitante e in alcuni casi mezzo di propaganda politica[35]. Durante le Olimpiadi di Berlino un'altra forma d'arte fece la sua comparsa al servizio della propaganda: il cinema. Leni Riefenstahl aveva già incontrato il favore di Hitler, assai attratto dalle immense potenzialità di propaganda di questo mezzo, con il film *Triumph des Willens* (1935), relativo all'adunata di Norimberga. Il suo film *Olympia*, «documentario» delle Olimpiadi del 1936, uscí il 20 aprile 1938 e nel 1937 uscí il libro che utilizzava parte del materiale del film e che ne documenta, nell'ultima parte, le varie fasi di realizzazione[36]. Il film fu verosimilmente finanziato dal governo, anche se la stessa Leni Riefenstahl rifiutò apertamente tale accusa, come pure quella di aver fatto propaganda politica attraverso questo film.

La stessa funzione di veicolare valori nazionali ebbe anche l'invenzione della torcia olimpica. Invenzione tutta moderna, fornita di una patina di antichità; invenzione

[34] Si veda OHL, *La guerre Olympique* cit.

[35] Si veda ad esempio H. R. TREVOR ROPER, *Hitler's Table Talk*, London 1953, pp. 426 sgg., in cui Hitler, parlando della cifra iniziale stanziata per la costruzione dello stadio di Berlino (28 milioni di marchi, diventati poi 77), analizza il guadagno che da esso si ricava, fra le altre cose, in prestigio.

[36] Si veda la didascalia della fig. 38.

di una cerimonia (quella celebrata a Olimpia da donne vestite da sacerdotesse di Era che accendono la fiamma e la portano in processione); invenzione di un simbolo: un contatto materiale con la Grecia antica, una parte della quale viene sacralmente trasportata nella città ospitante le Olimpiadi; e la prima di queste città fu proprio Berlino[37]

Anche, e forse specialmente, quando vuol tradursi in immagini il «simbolo Grecia» utilizza progressivamente una grecità sempre piú scarnificata (a parte, certo, recuperi filologici ottenuti grazie all'aiuto di professori di archeologia o soprintendenti, come è il caso del nuovo modello di torcia olimpica disegnato per le Olimpiadi del 1960 a Roma) e trova il suo luogo privilegiato sui diplomi, sulle medaglie, sui manifesti ufficiali delle Olimpiadi. La statua greca o lo stilizzato disegno di un capitello ionico «fanno la grecità»: sul manifesto per le Olimpiadi di Helsinki o sul diploma di quelle di Los Angeles cosí come nella serie di orologi Swatch disegnata per le Olimpiadi di Atlanta del 1996, che recano l'immagine di statue greche.

[37] Si veda la didascalia della figura 33.

GINNASIO
PRITANEO
GAION
TESORI
PALESTRA
TEMPIO DI ERA
ALTARE DI ERA
PHILIPPEION
METROON
ALTARE DI ZEUS
PELOPION
HEROON
PISCINA
TERME
TEMPIO DI ZEUS
OLIVO
LEONIDAION
BOULEUTERION
PORTICO MERIDIONALE

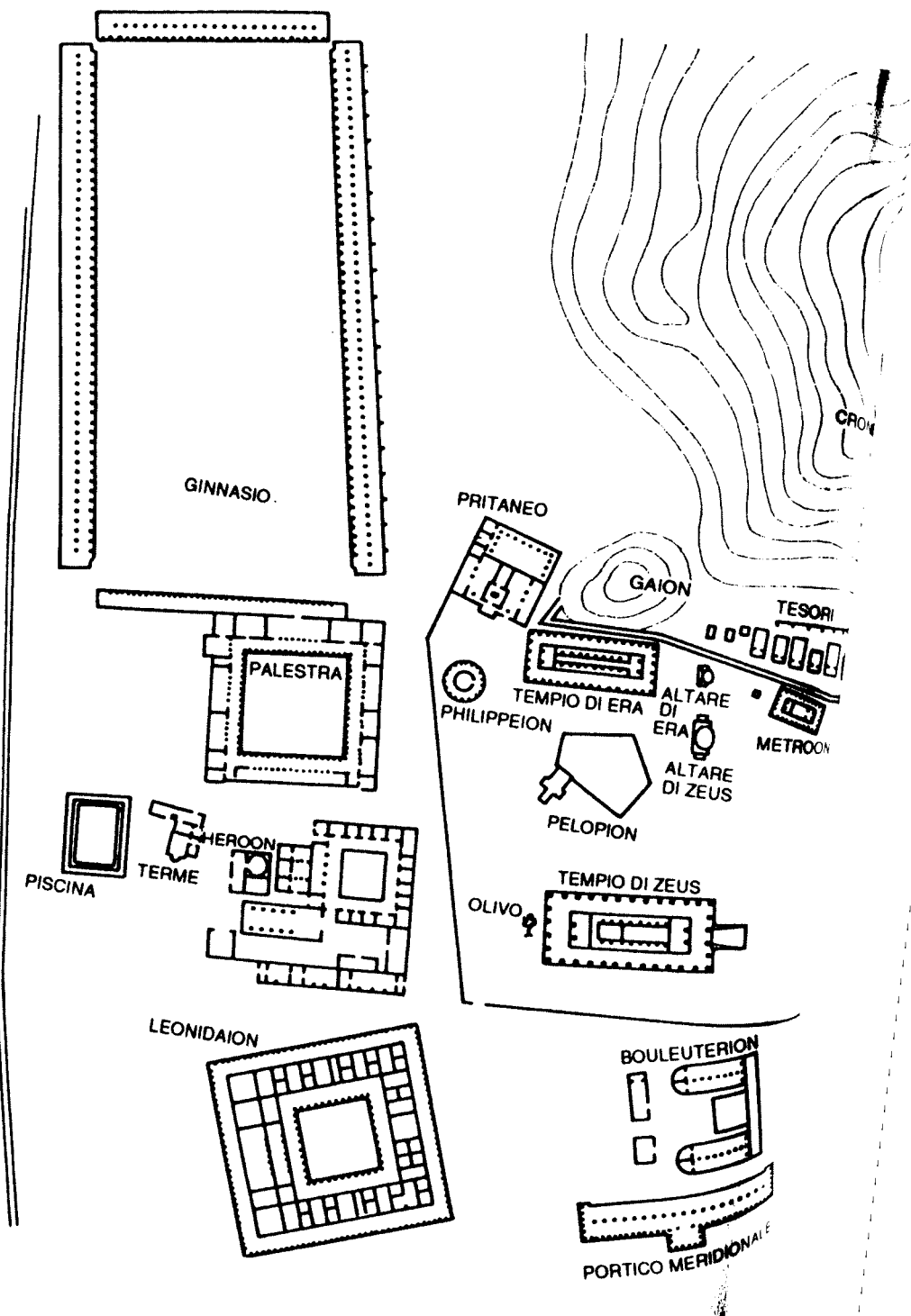
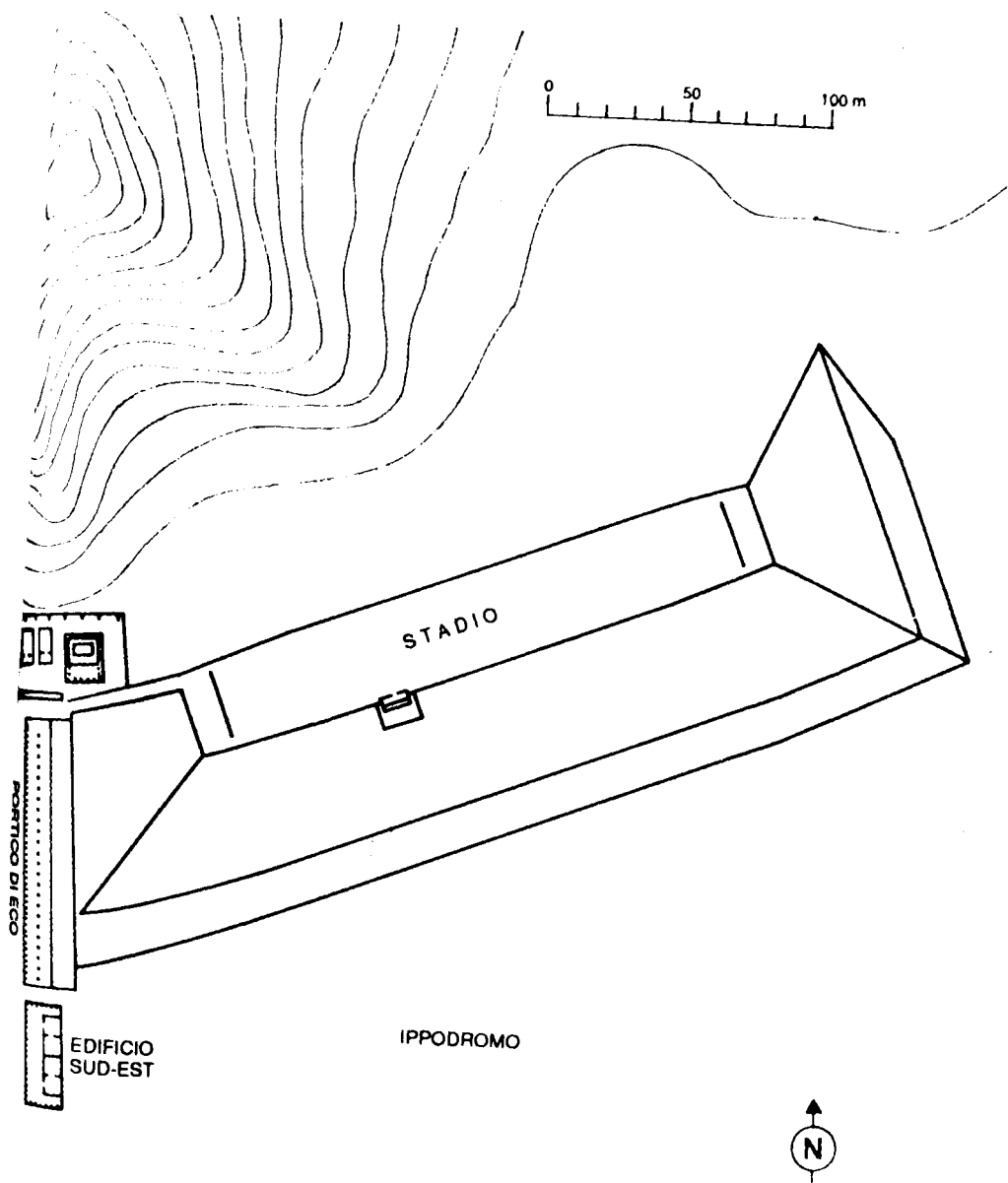



Figura 1.
Olimpia in epoca ellenistica (III-I secolo a. C.).

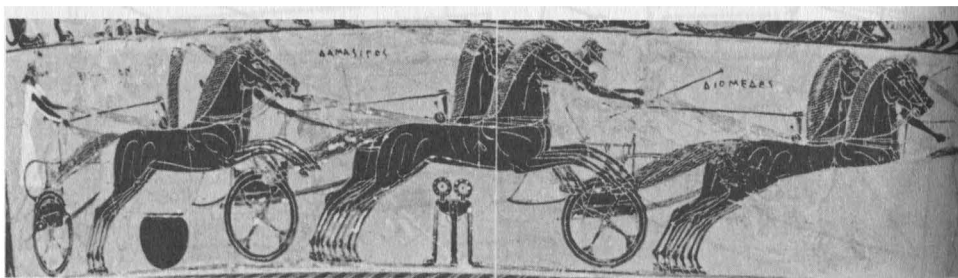
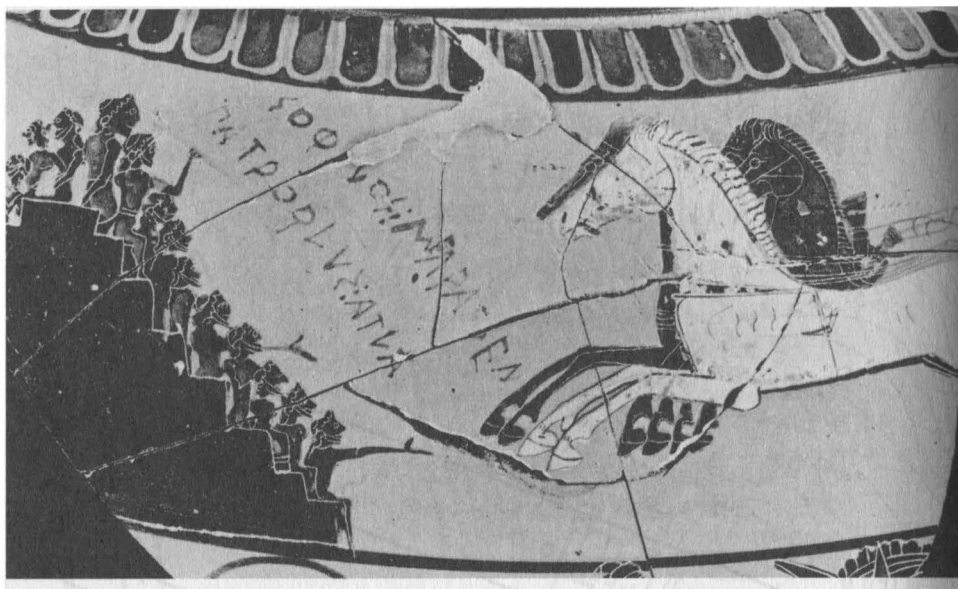



Figura 2.

Corsa con le bighe per le gare in onore di Patroclo. Frammento di *dinos* a figure nere firmato da Sofilo (primo quarto del VI secolo a. C.).

Figura 3.

Corsa con quadrighe per le gare in onore di Patroclo. Cratere a figure nere (Vaso François, c. 570 a. C.).

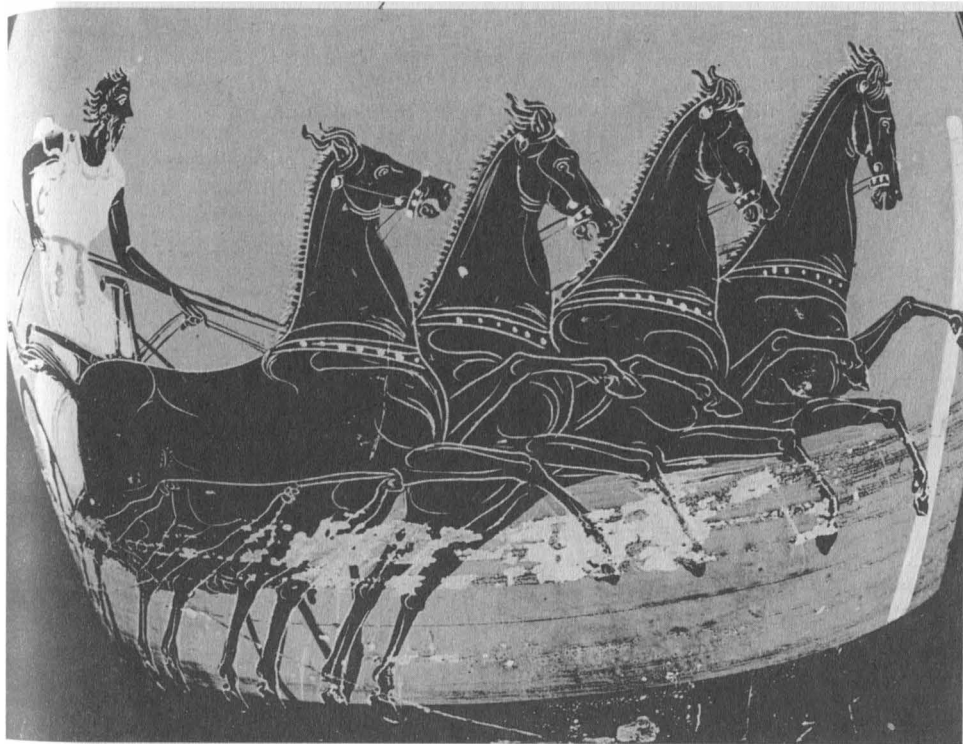



Figura 4.

Corsa con quadriga: si noti, sul margine destro, la meta. Anfora panatenaica (fine del v secolo C.).

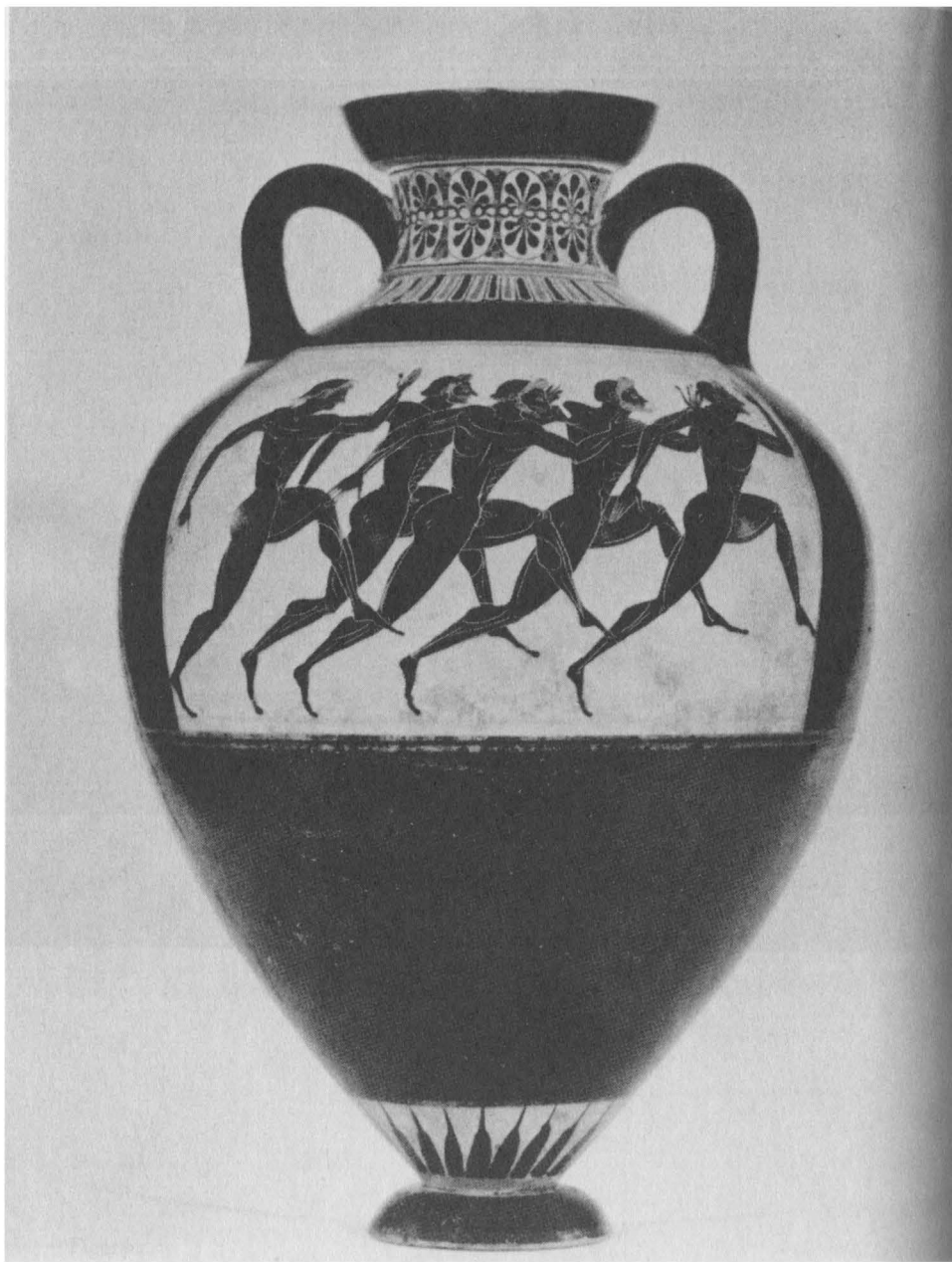



Figura 5.
Corridori dello stadio. Anfora panatenaica (fine del VI secolo a. C.).

Figura 6.

Corridori in una gara di media distanza (ἵππιος?): si noti, al margine sinistro, la colonnina che marca la fine del giro. Anfora panatenaica (primo quarto del v secolo a. C.).

Figura 7
Corridori di dolico. Anfora panatenaica (333 a. C.).

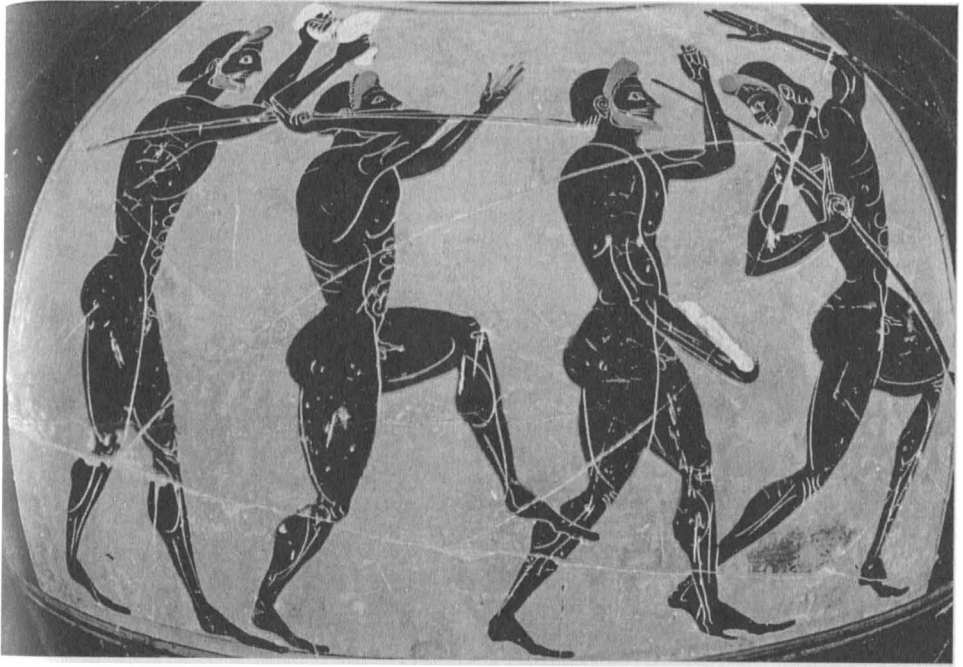



Figura 8.

Salto con gli ἁλτῆρες, lancio del giavellotto, lancio del disco (tre gare caratteristiche del pentathlon). Anfora panatenaica (fine del VI secolo a. C.).

Figura 9.
Oplitodromo alla partenza: si noti la colonnina che marca la partenza. *Kylix* a figure rosse.

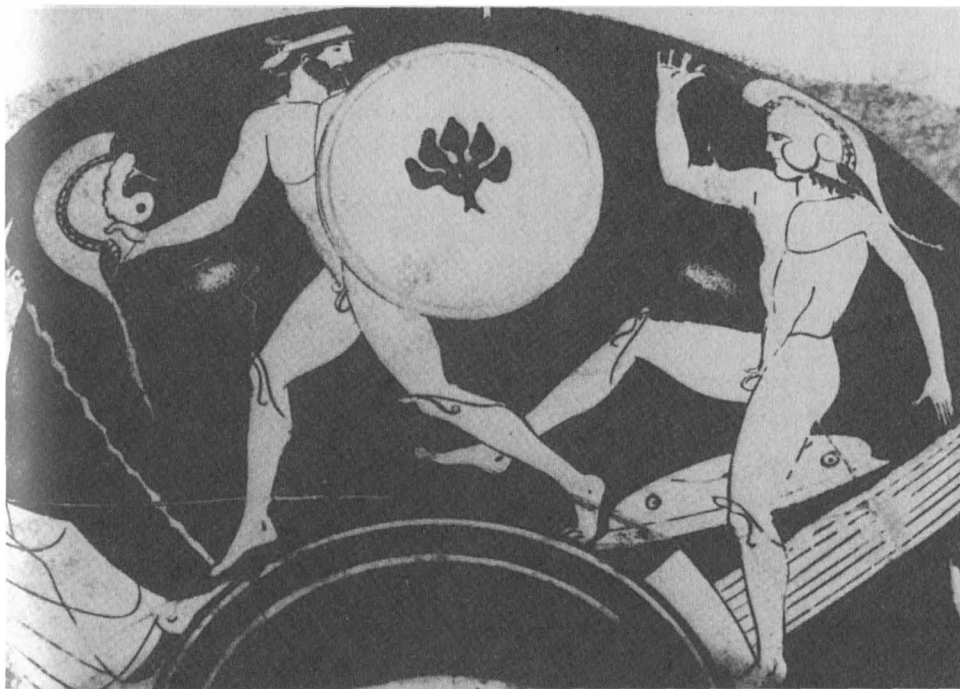



Figura 10.

Corsa di opliti: si noti, sul margine destro, la colonnina che marca la partenza o la fine del giro. *Kylix* a figure rosse.

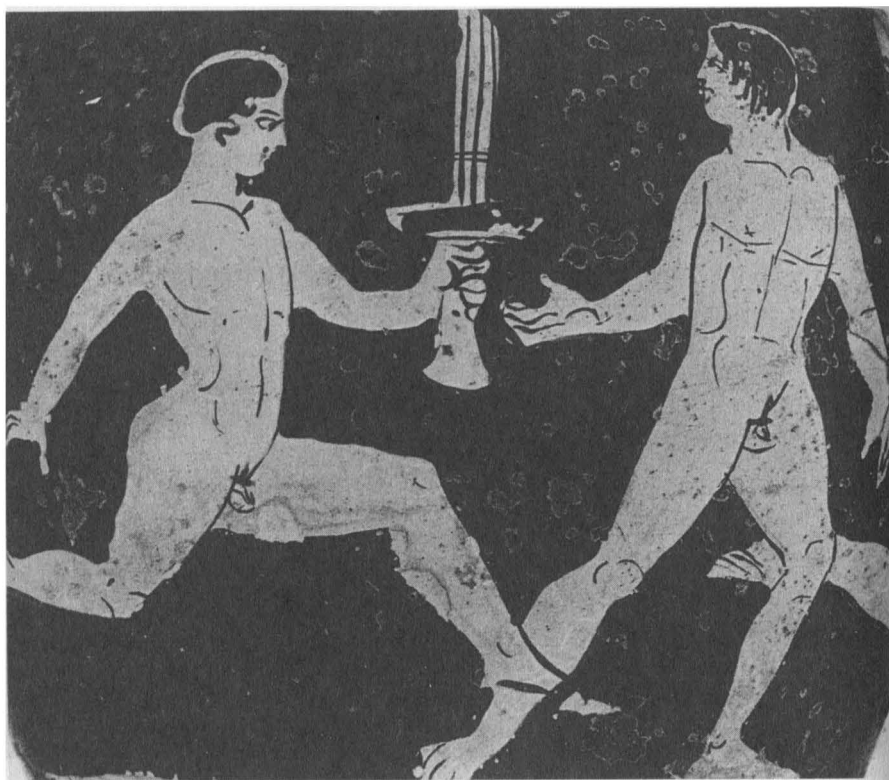



Figura 11.
Corsa con le torce (λαμπαδηδρομία). Vaso a figure rosse (fine del v secolo a. C.).

Figura 12.

Atleta della squadra vincitrice della corsa con le torce presso l'altare. Cratere a figure rosse (ultimo decennio del v secolo a. C.).

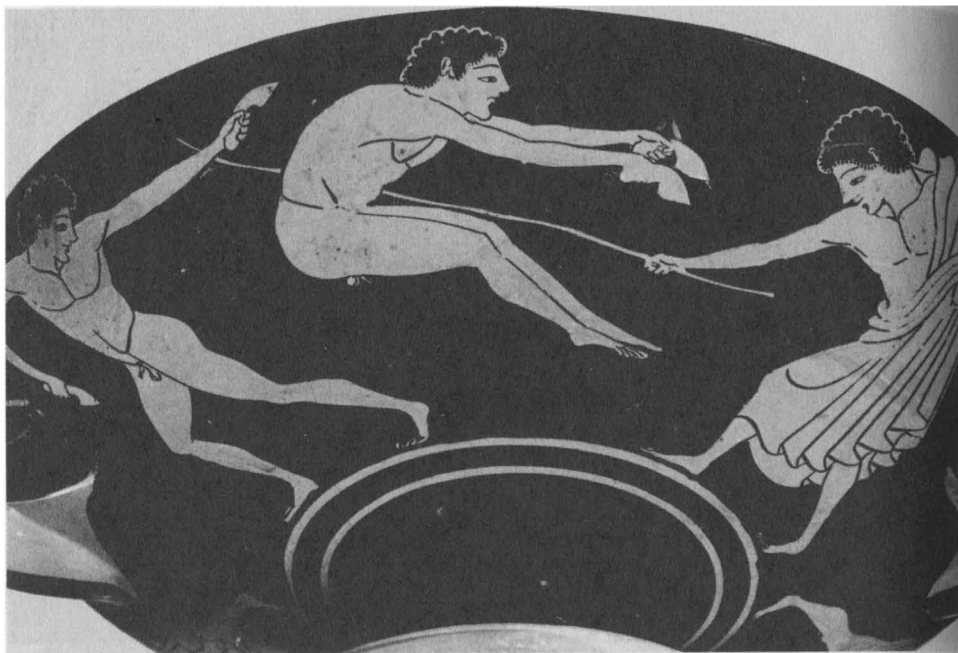



Figura 13.

Salto in lungo con gli ἁλτῆρες; si noti, a destra, il personaggio che tiene in mano un'asticella: si tratta del giudice di gara addetto alla misurazione, che avveniva appunto per mezzo del χανών. *Kylix* a figure rosse (inizi del v secolo a. C.).

Figura 14.

Lancio del disco: fase di massima estensione all'indietro. Anfora panatenaica (metà del v secolo a. C.).

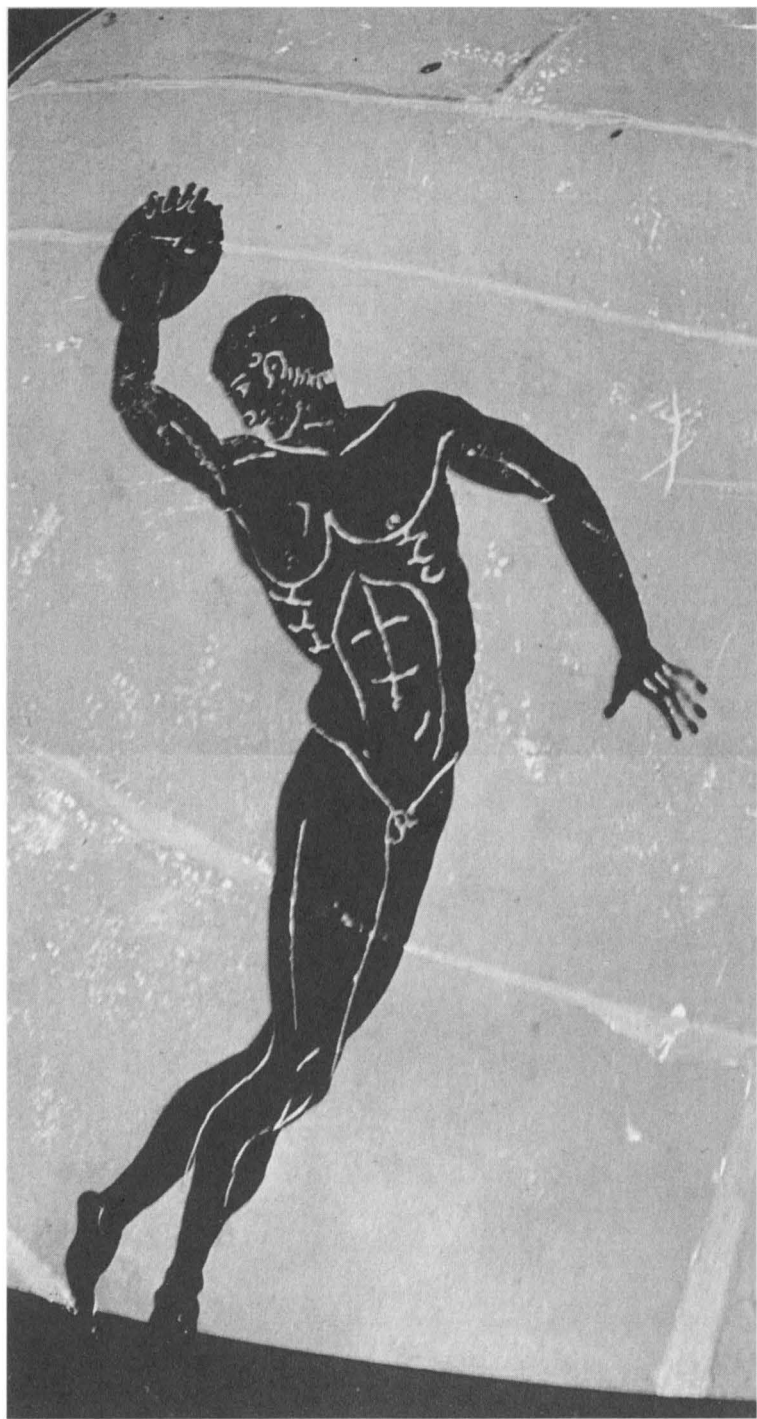
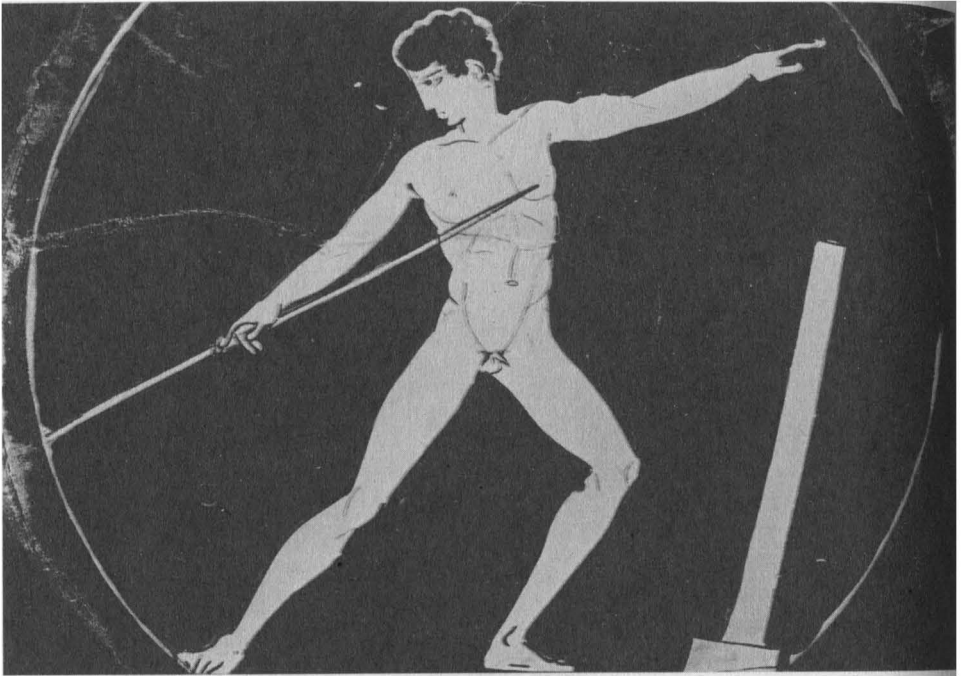



Figura 15.

Lancio del giavellotto: fase immediatamente precedente il lancio. *Kylix* a figure rosse (fine del v secolo a. C.).

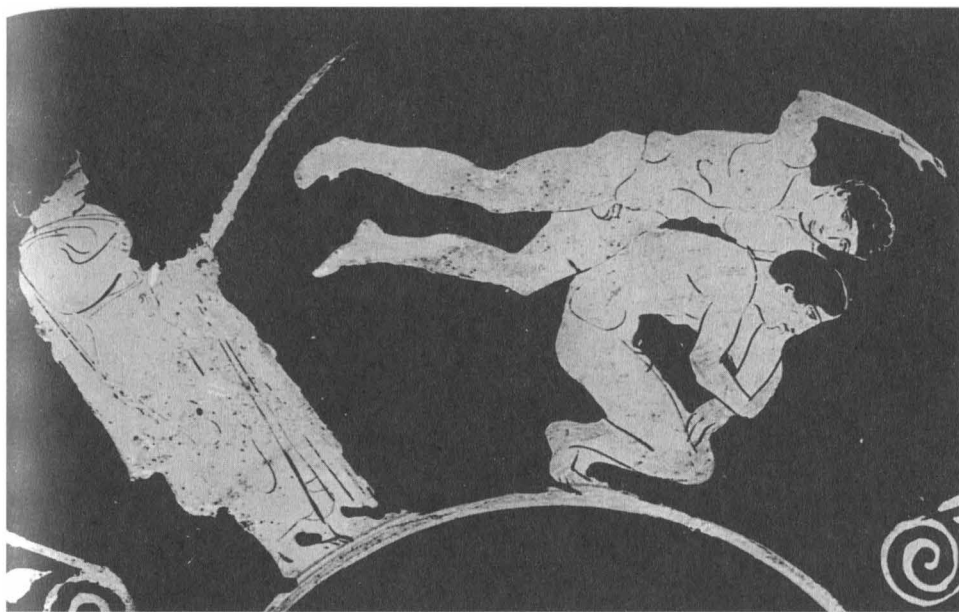



Figura 16.
Lotta: rovesciata dell'avversario sulle spalle. *Kylix* a figure rosse (c. 430 a. C.).

Figura 17

Lotta: presa al collo (τραχηλισμός). *Psykter* a figure rosse firmato da Eutimide (fine del VI secolo a. C.).

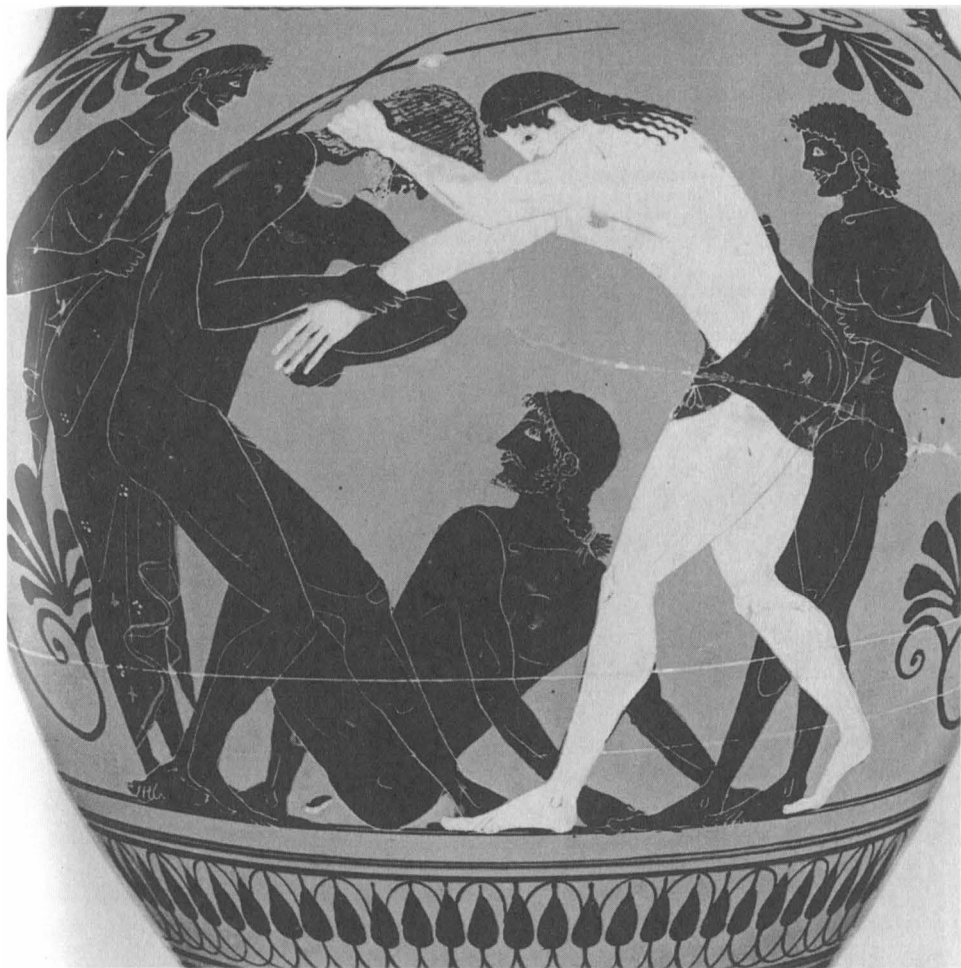



Figura 18.
Lotta: Atalanta sconfigge Peleo nelle gare in onore di Pelia. Anfora a figure nere (fine del VI secolo a. C.).

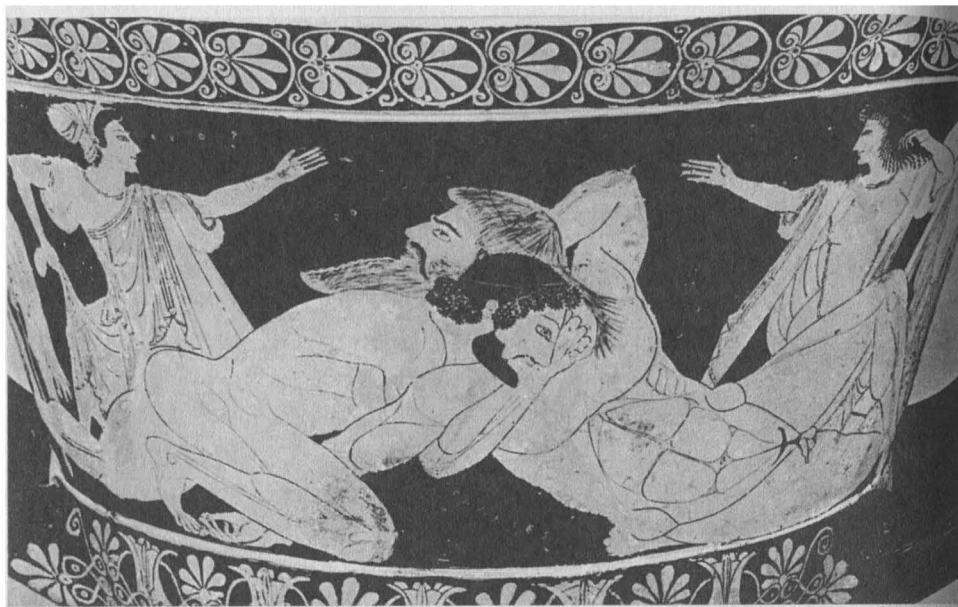



Figura 19.

Lotta: Eracle e Anteo. Cratere a calice a figure rosse firmato da Eufronio (terzo quarto del VI secolo a. C.).

Figura 20.
Pancrazio. Anfora panatenaica (332 a. C.).

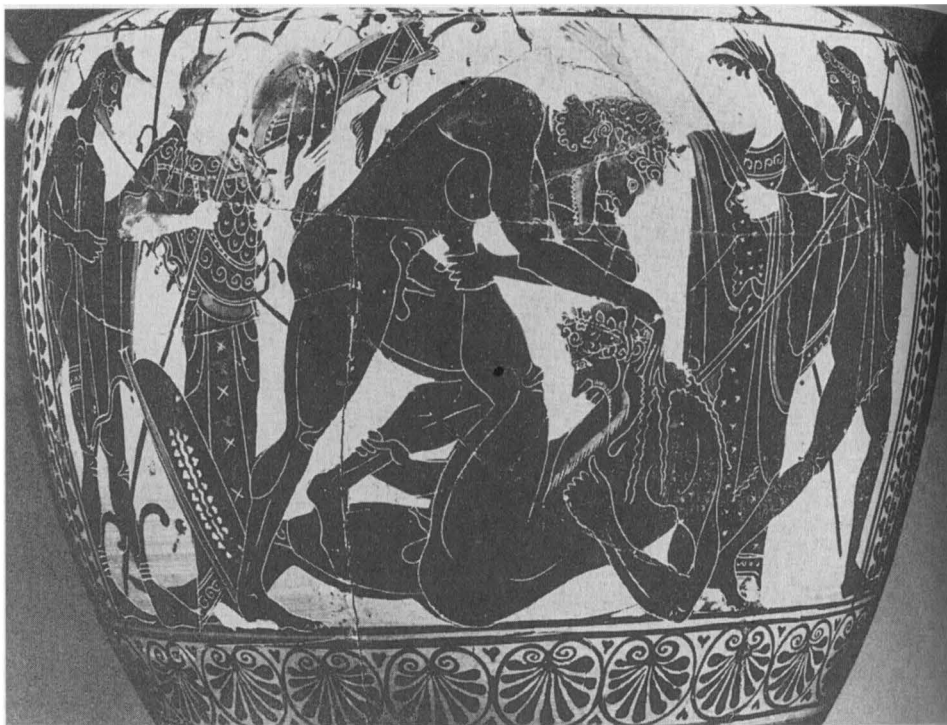



Figura 21
Pancrazio: presa alla caviglia. Idria a figure nere.

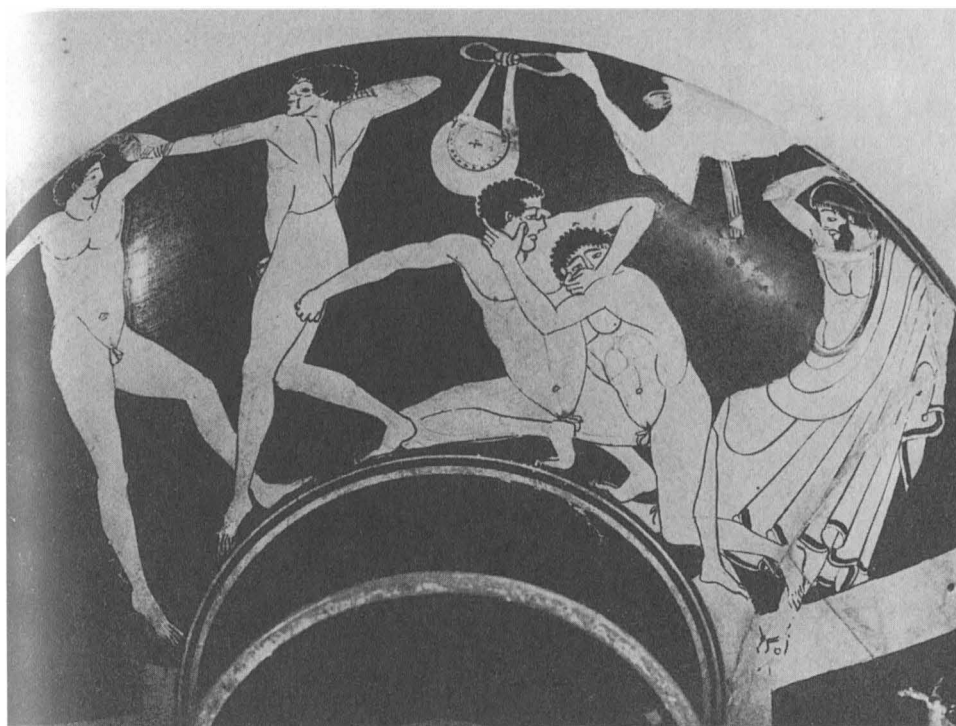



Figura 22.

Pancrazio: intervento del giudice di gara. L'atleta di destra sta effettuando una presa non ammessa danneggiando, con la mano destra, l'occhio dell'avversario. *Kylix* a figure rosse (primo decennio del v secolo a. C.).

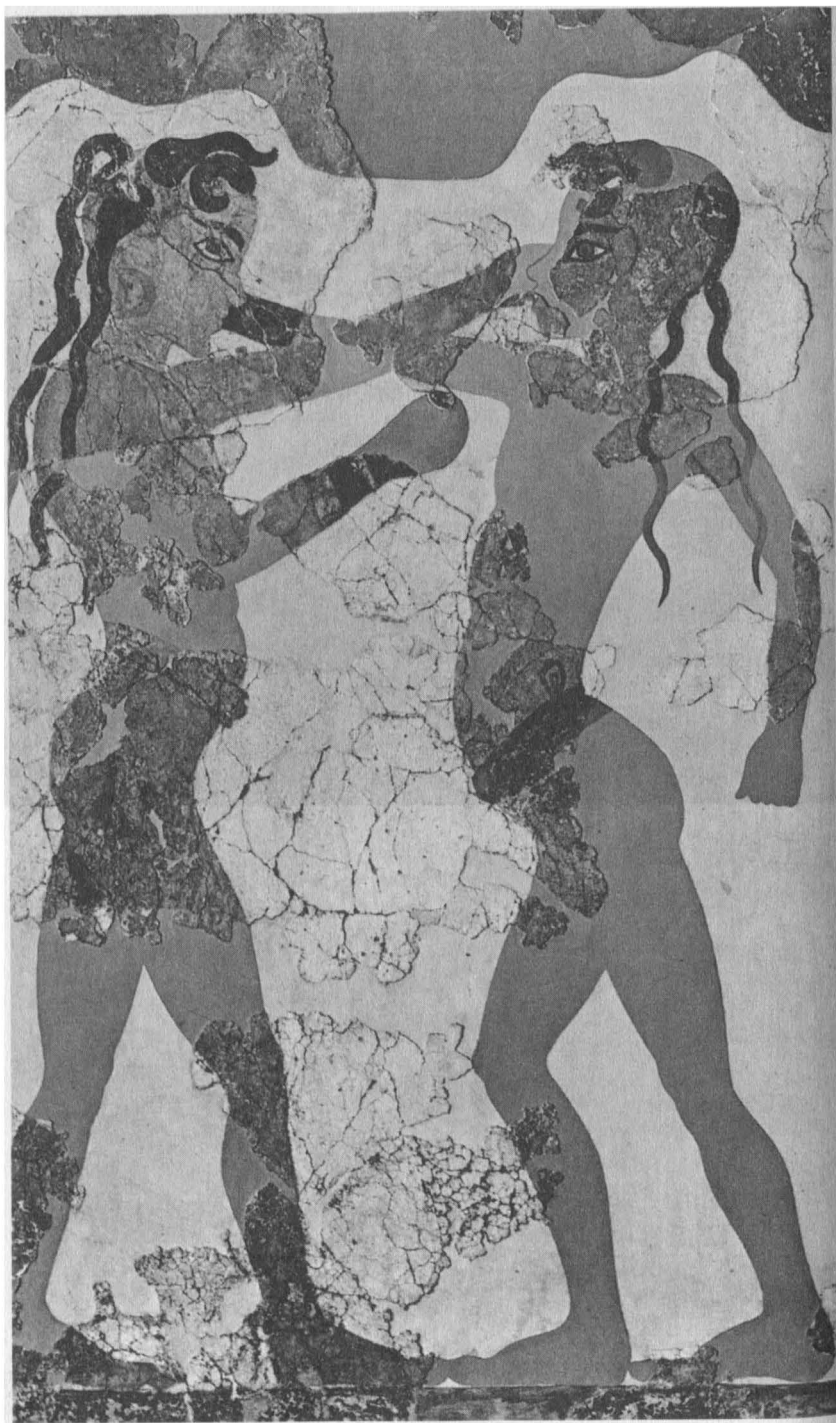
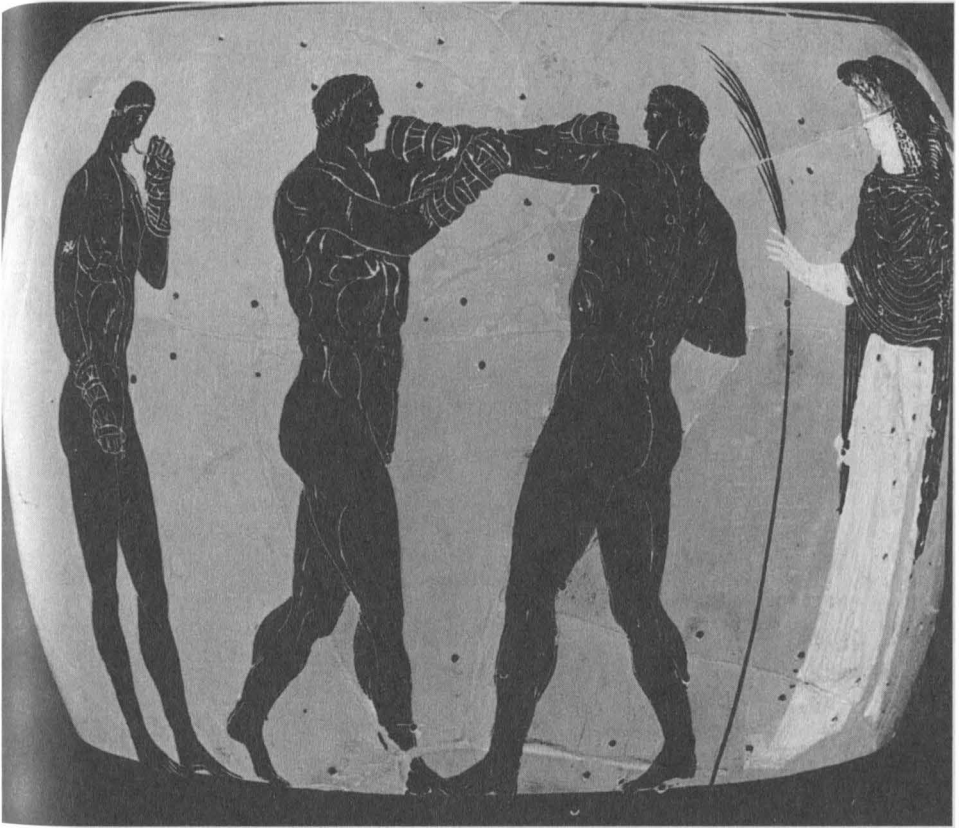



Figura 23.
Pugilato. Affresco da Thera (metà del XVI secolo a. C.).

Figura 24.
Pugilato. Anfora panatenaica (336/335 a. C.).

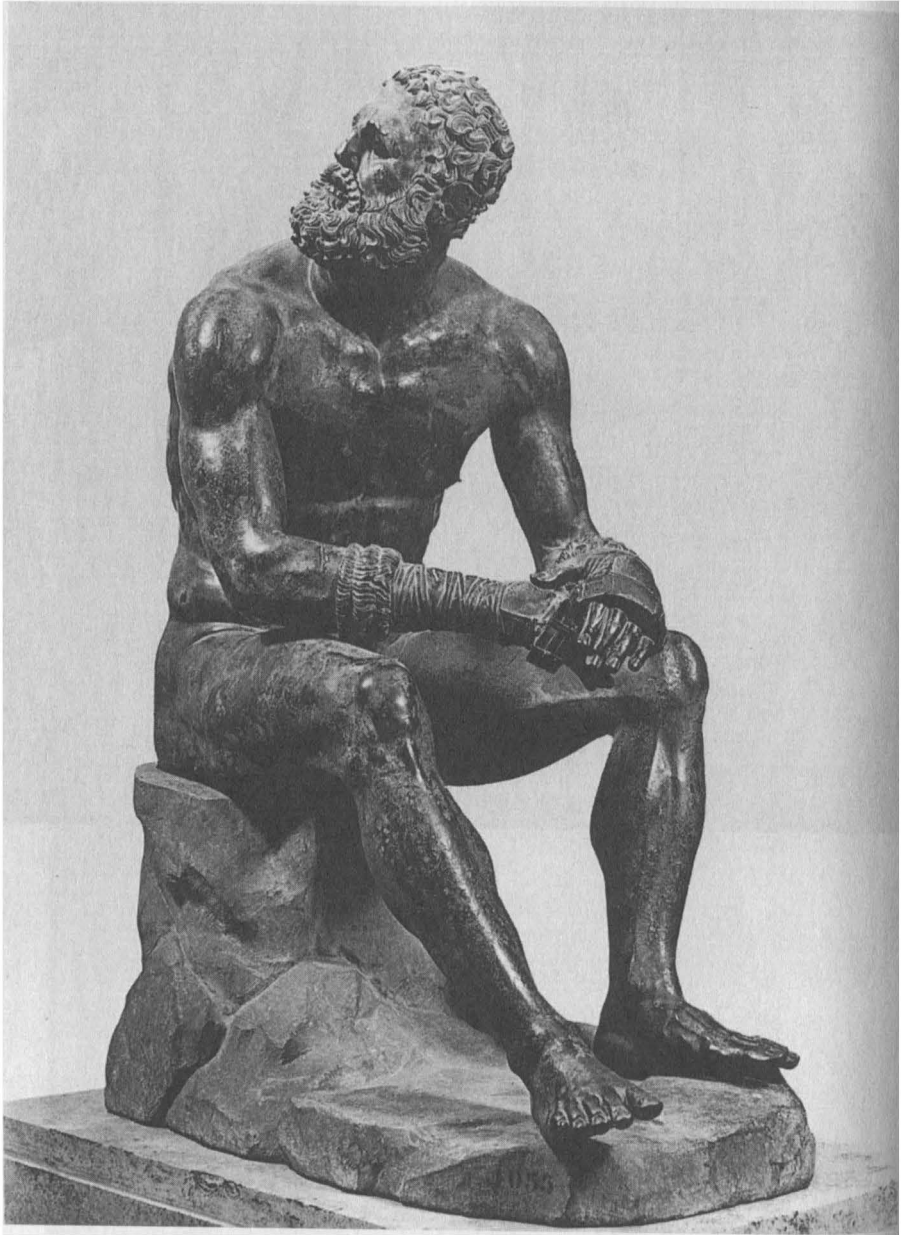



Figura 25.
Pugile in riposo. Statua bronzea (II secolo a. C.).

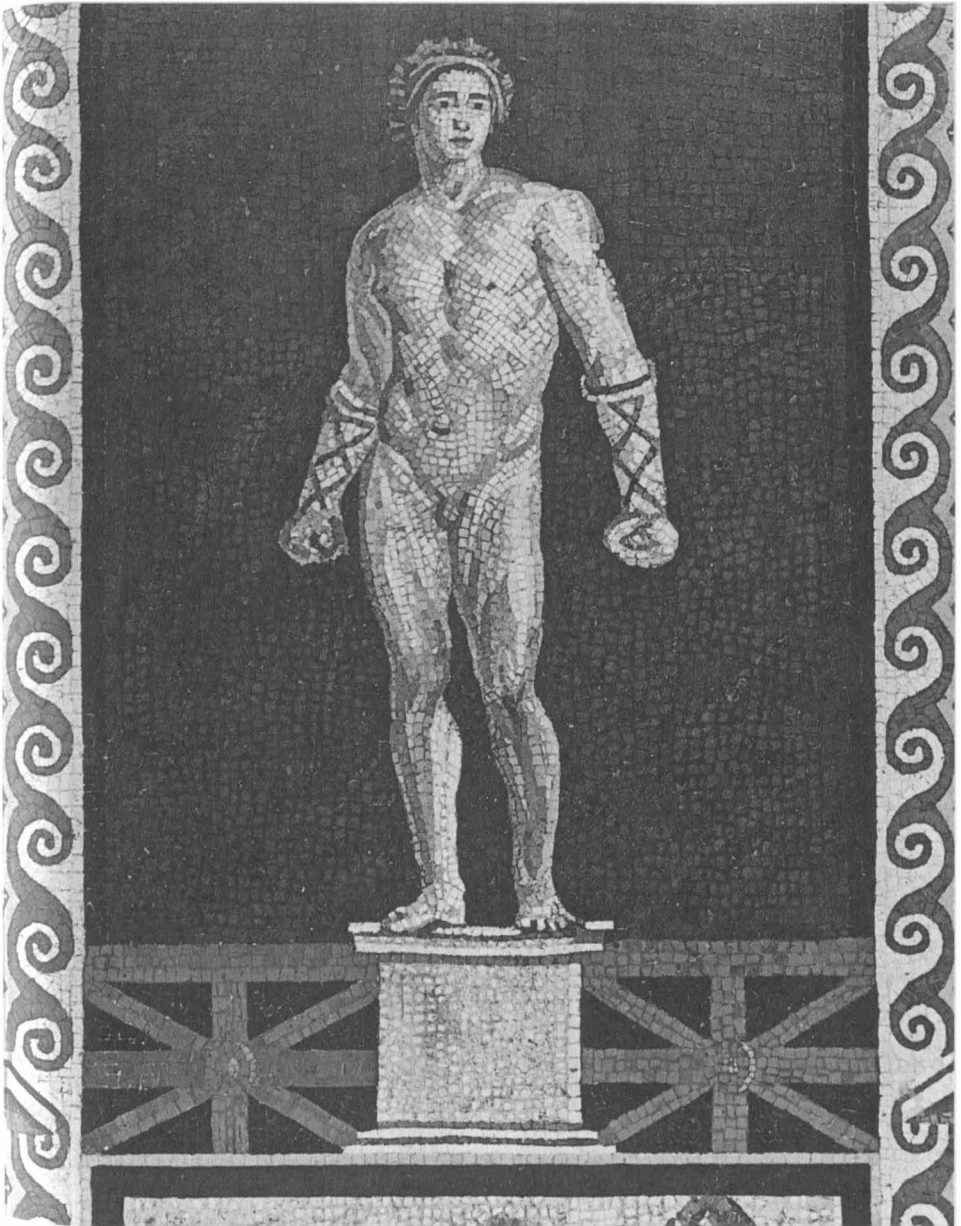



Figura 26.
Statua di pugile. Mosaico pavimentale (c. 60 a. C.).

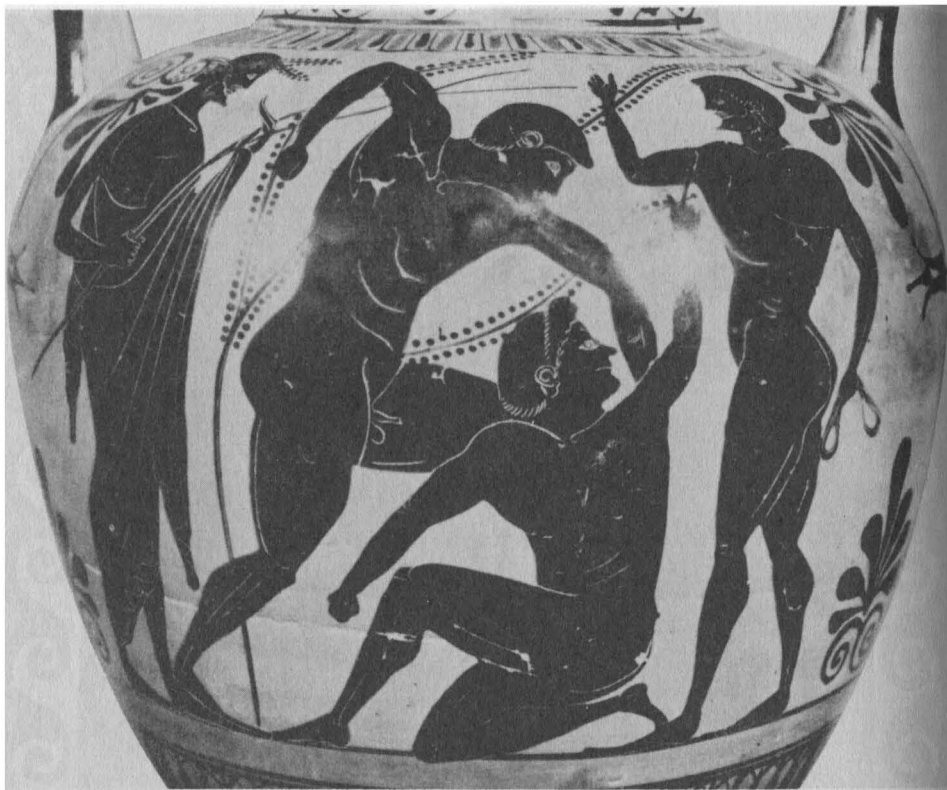



Figura 27

Conclusione di un incontro di pugilato per abbandono: si noti il gesto di resa del perdente. Anfora a figure nere.

Figura 28.

Atleta vincitore. L'atleta tiene in mano rami e foglie, e nastri rossi sono legati intorno al braccio e alla gamba sinistra: tali bande venivano normalmente legate intorno alla testa del vincitore. Anfora a figure rosse (inizio del v secolo a. C.).

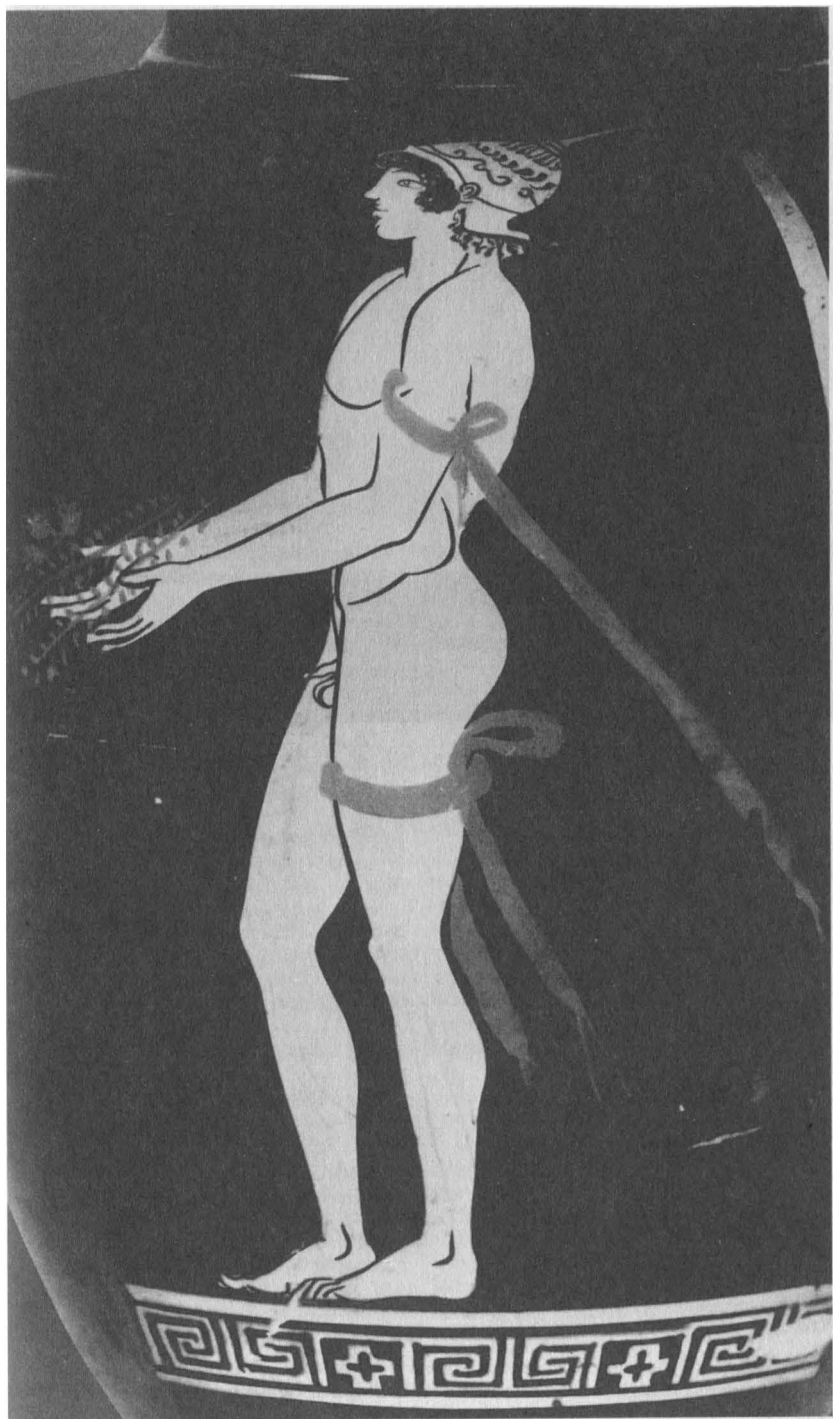
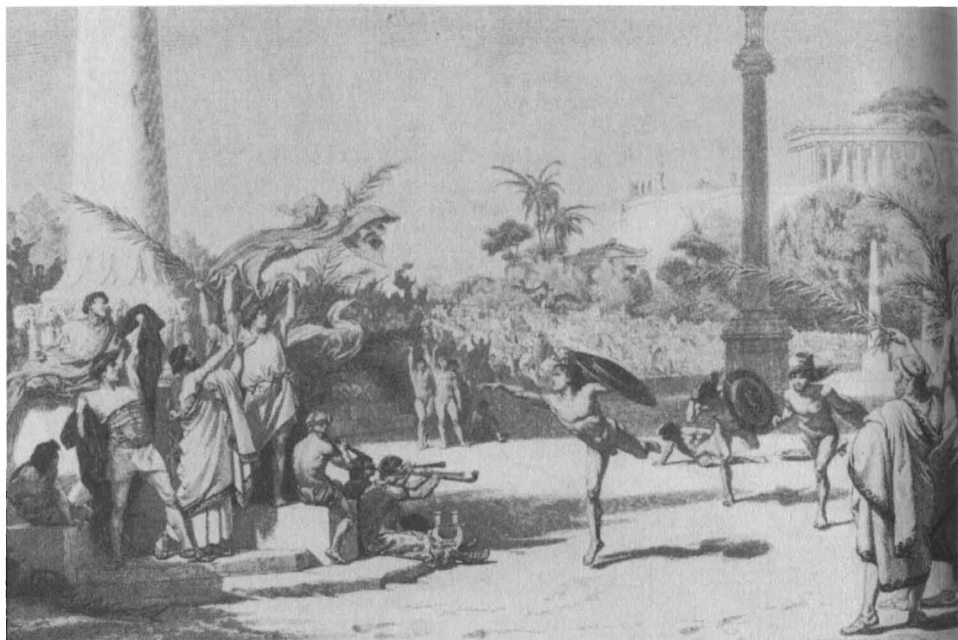



Figura 29.

Fine di una corsa con gli scudi nell'antico stadio di Olimpia. Da un disegno di Otto Knille (1832-98).

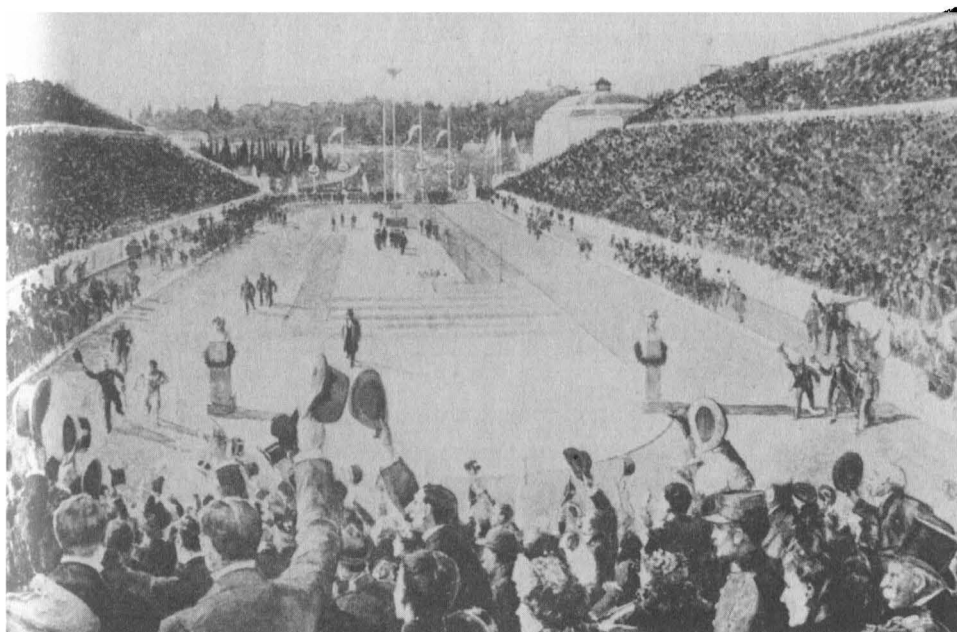



Figura 30.

Spyridon Louis, greco, vince la maratona ai primi giochi olimpici (Atene 1896); il principe Giorgio accompagna il vincitore nell'ultimo giro. La maratona, diventata il simbolo della grecità nelle Olimpiadi moderne, non esisteva, come gara, nell'antica Grecia.

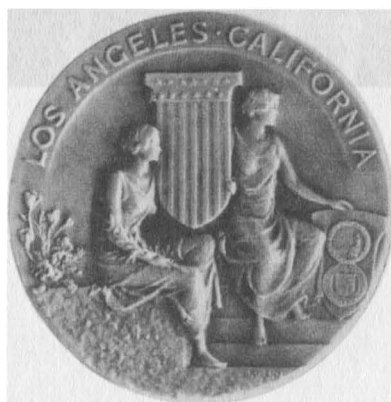



Figura 31.

Diploma ufficiale per i partecipanti alla X Olimpiade a Los Angeles, disegnato da Harry Muir Kurtzworth. L'*Olympic Games Official Pictorial Souvenir*, preparato e pubblicato a cura del Comitato organizzatore delle Olimpiadi, descrive come segue il diploma: «Lo schema coloristico, terra cotta e nero, come pure il disegno, sono stati ispirati da vasi greci antichi. Bordato del sacro ulivo, il diploma raffigura Atena, antica dea patrona della virtú civica, di fronte a Columbia che tiene la torcia olimpica e dà il benvenuto al mondo. I fregi superiore e inferiore rappresentano vari aspetti delle gare antiche, mentre il bordo inferiore è adornato dagli stemmi degli Stati Uniti, della California, della Contea e della Città di Los Angeles, e del Comitato organizzatore. La parte centrale, su cui è iscritto il nome del vincitore, rappresenta il profilo dello stadio olimpico durante i Giochi di Los Angeles».

Figura 32.

Medaglia commemorativa della X Olimpiade (Los Angeles 1932).

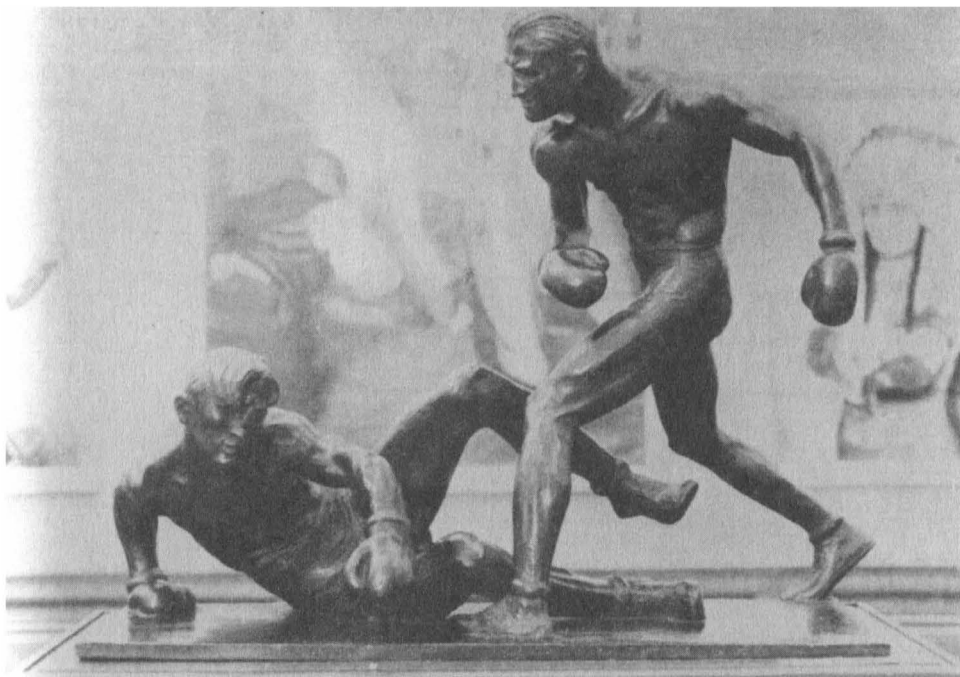



Figura 33.

Mahonri Young, *The knockdown*. Scultura vincitrice del primo premio per la scultura nell'Art Competitions and Exhibition della X Olimpiade di Los Angeles (1932). Il concorso prevedeva anche una sezione di musica e una di letteratura.
Il legame fra Olimpiadi e arte era stato sollecitato dal barone de Coubertin, che, inseguendo il sogno antico, voleva recuperare tutti gli aspetti, compreso quello simbolico e religioso, degli antichi giochi olimpici. Nel 1921 scriveva: «Le sport doit être envisagé comme producteur d'art e comme occasion d'art. Il produit de la beauté, puisqu'il engendre l'athlète qui est de la sculpture vivante. Il est occasion de beauté par les edifices qu'on lui consacre, les spectacles, les fêtes qu'il provoque» (*Leçons de Pédagogie sportive*, Lausanne 1921, citato da L. CALLEBAT, *Pierre de Coubertin*, Paris 1988, p. 199). De Coubertin, presidente del CIO, con una circolare del 1906 riuní la Conference Consultative des Arts, des Lettres et des Sports, che approvò all'unanimità l'idea di istituire cinque concorsi, di architettura, scultura, pittura, letteratura e musica, che avrebbero dovuto a pieno titolo far parte delle Olimpiadi. Nel 1949 lo stesso CIO decise di trasformare questi concorsi in esposizioni e ai partecipanti non venivano dati né diplomi né medaglie. I concorsi d'arte furono tenuti nel 1912 a Stoccolma, 1920 ad Anversa, 1924 a Parigi, 1928 ad Amsterdam, 1932 a Los Angeles, 1936 a Berlino, 1948 a Londra (*Le Comité international olympique et les jeux olympiques modernes*, Lausanne 1949, pp. 16 e 26). Lo svolgimento di concorsi d'arte non escludeva naturalmente l'organizzazione di esposizioni. Per le Olimpiadi di Berlino fu organizzata, fra le altre, una grandiosa mostra dal titolo «Sport der Hellenen». Essa fu inaugurata nel Deutsches Museum nel febbraio del 1935 e fu portata in diverse città tedesche. Accanto a sculture e vasi antichi erano esposte anche fotografie di atleti tedeschi. Si veda il catalogo (che reca però solo i pezzi antichi) *Sport der Hellenen: Ausstellung griechischer Bildwerke*, Berlin 1936. Le schede dei pezzi sono di Carl Blümel.

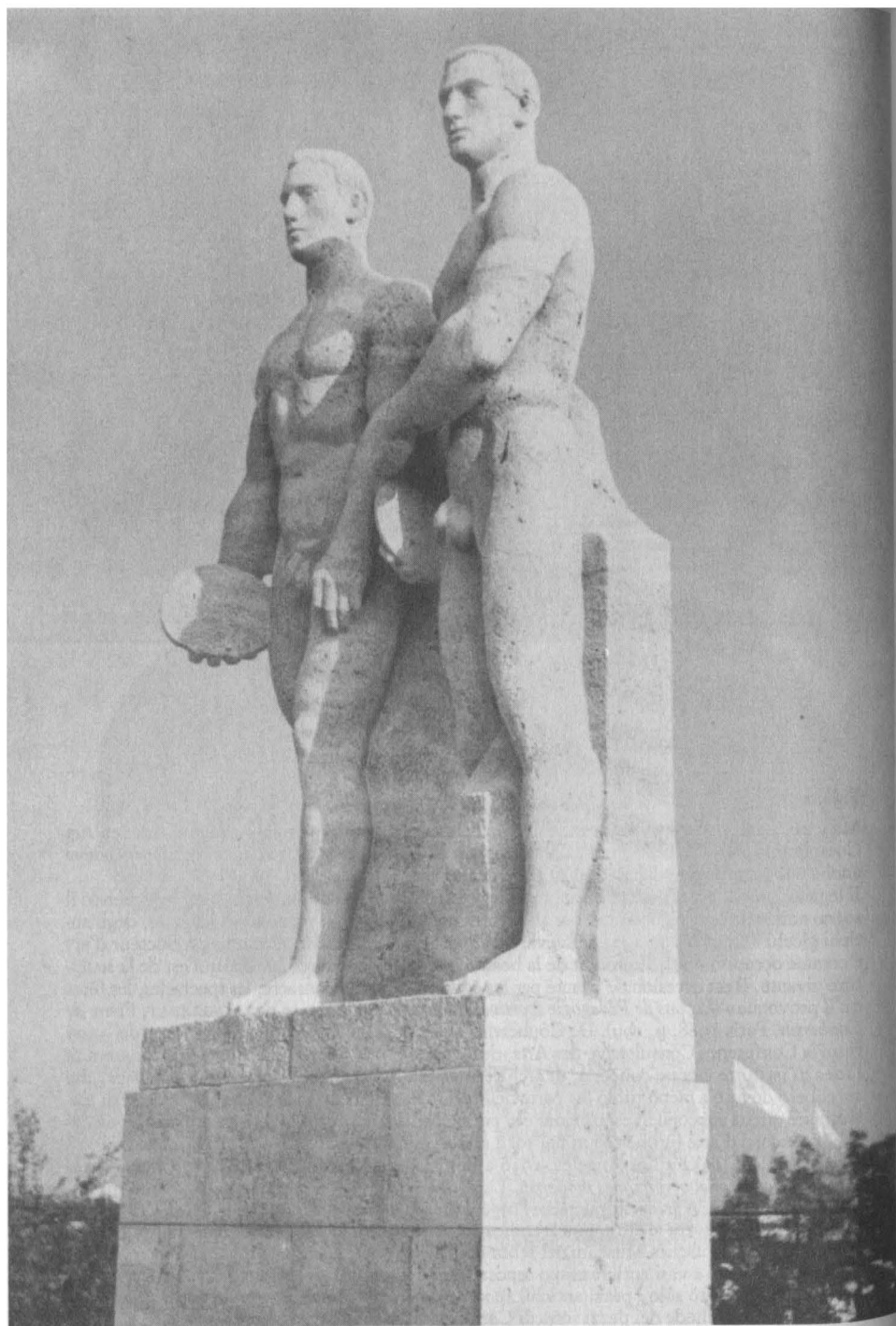



Figura 34.
Diskuswerfer. Scultura di Karl Albicker (1878-1961) posta all'entrata sud dello stadio di Berlino.

Figura 35.
Il presidente dei ministri, Hermann Göring, dà il benvenuto agli ospiti d'onore all'XI Olimpiade nella Kuppelhalle dell'Altes Museum.

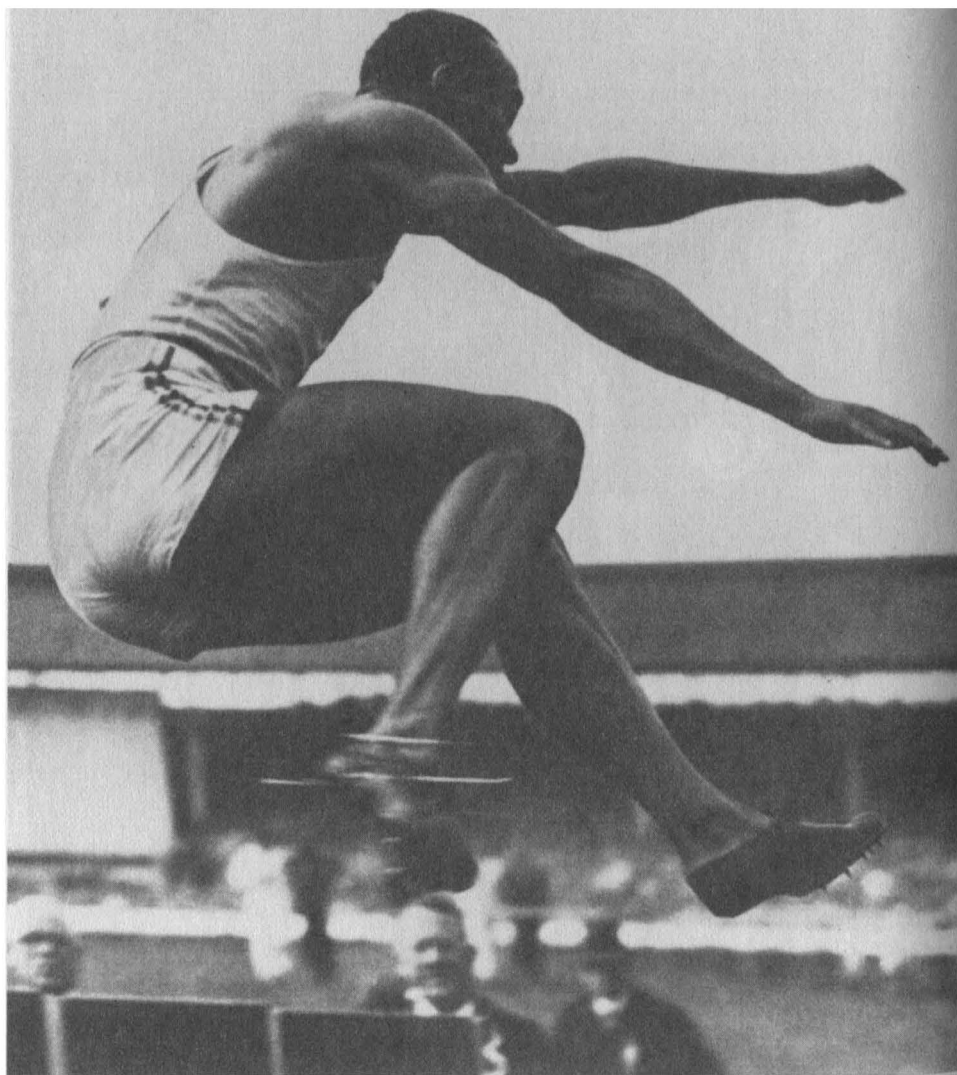



Figura 36.
Jesse Owens vince la gara del salto in lungo all'XI Olimpiade (1936).

Figura 37.
Adolf Hitler e Leni Riefenstahl.

Figura 38.

Colonne del Partenone. Foto con cui Leni Riefenstahl apre il suo libro *Schönheit im Olympischen Kampf*, Berlin 1937, una collezione di immagini tratte dal materiale del suo film *Olympia*. Le foto (di cui si presenta qui una scelta nelle figg. 38-47) recano ognuna un titolo in tedesco, tradotto in francese, inglese, spagnolo e italiano (qui riportato).

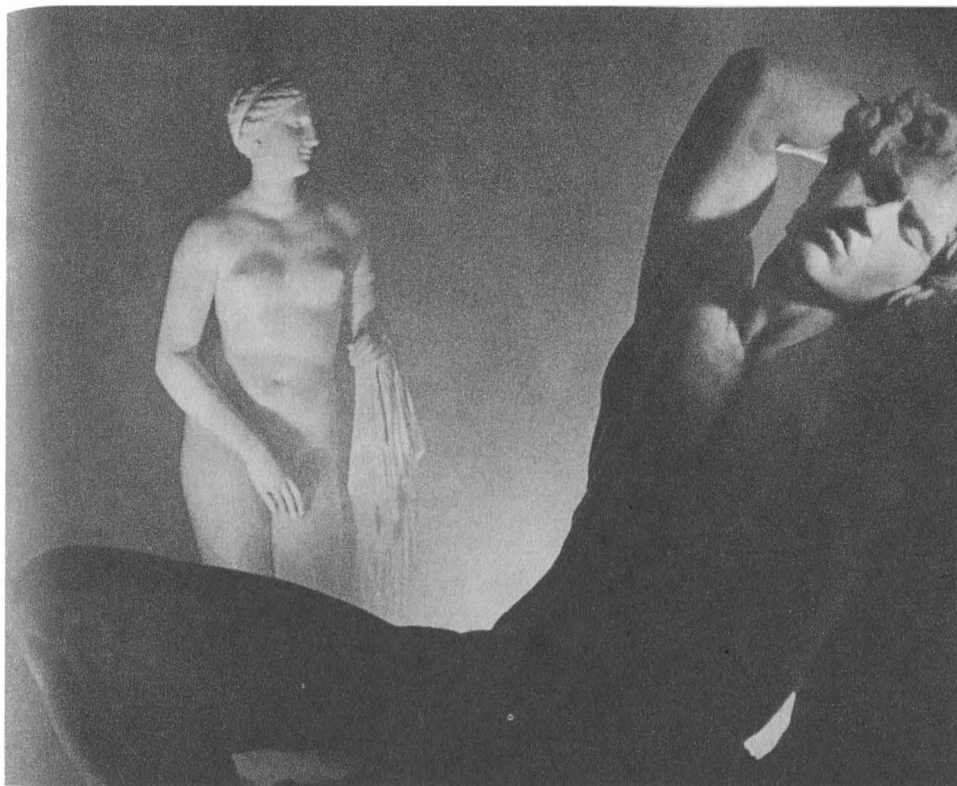



Figura 39.
Afrodite e Fauno.

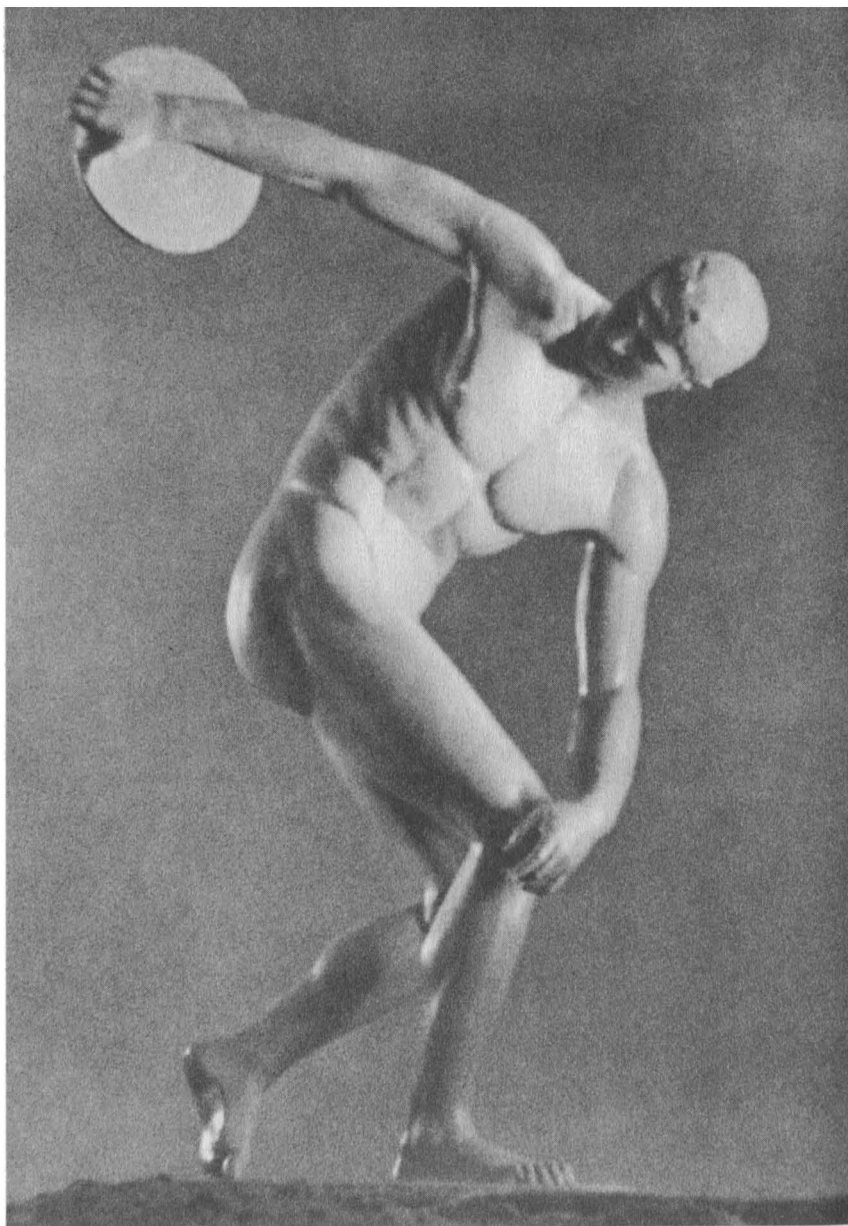



Figura 40.
Il discobolo di Mirone. Questa foto è affrontata a quella che segue nel libro di Leni Riefenstahl

Figura 41.
Arte antica che rivive.

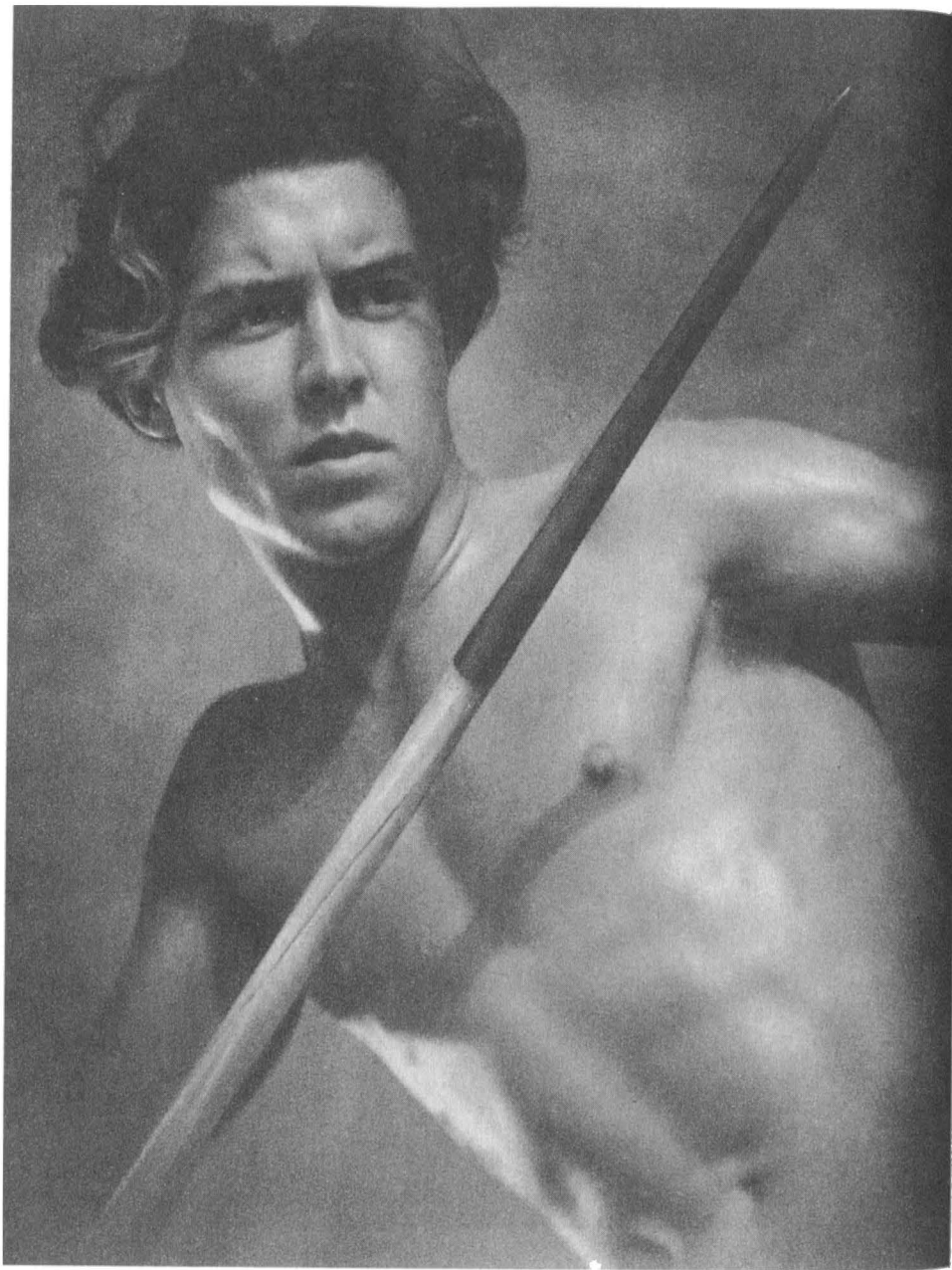



Figura 42.
Giovane atleta. Questa foto è affrontata a quella che segue nel libro di Leni Riefenstahl.

Figura 43.
Danzatrice.

Figura 44.
Si accende la fiaccola.

Figura 45.
Il lungo cammino.

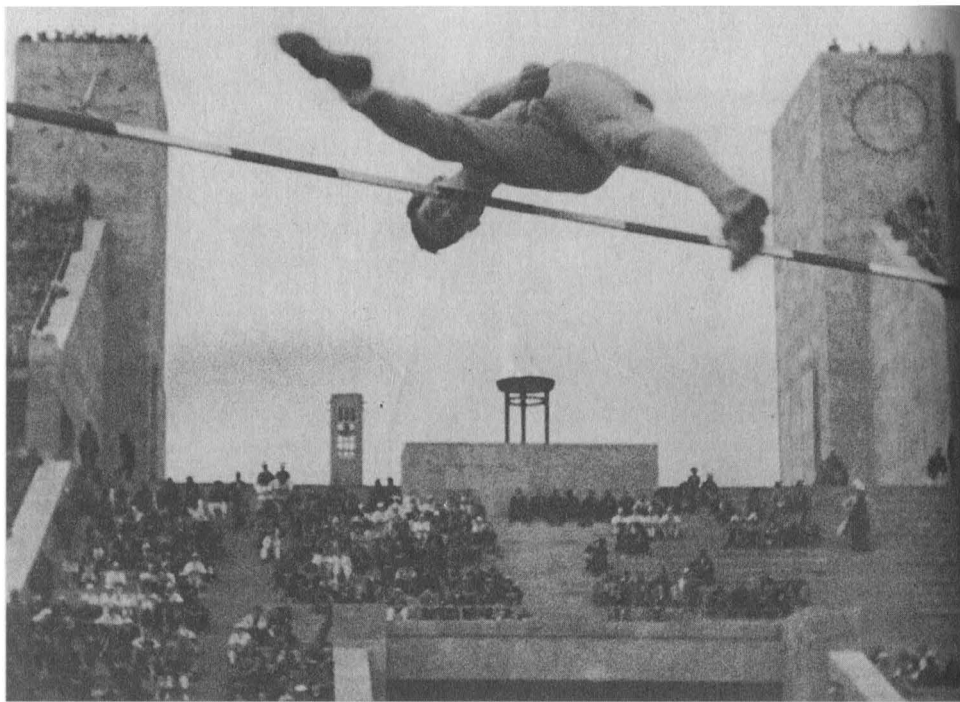



Figura 46.
Stile dei migliori saltatori in alto: Asakuma (Giappone).

Figura 47.
Kitei Son, il vincitore della maratona.

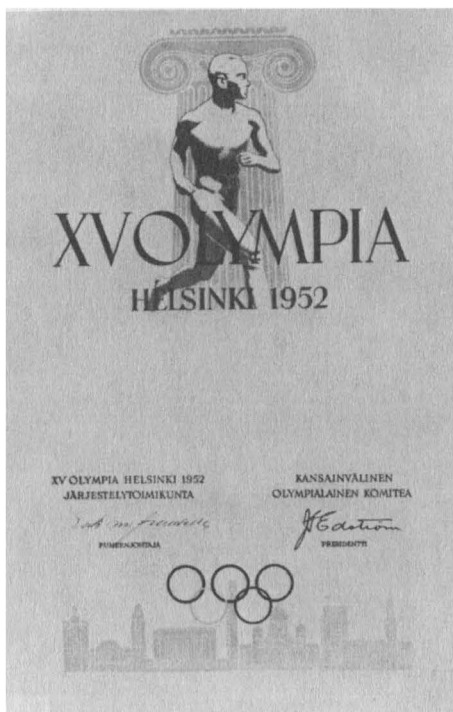



Figura 48.

Diploma rilasciato ai partecipanti alla XV Olimpiade (Helsinki 1952).

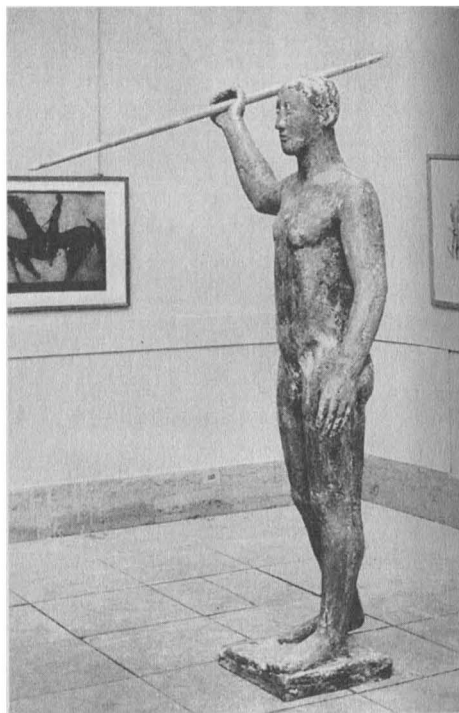



Figura 49.

Wolfgang Hirtreitr, *Speerwerfer*. Una delle opere di scultura partecipanti al «Nationale Olympische Kunstwettbewerbe des NOK» (Concorso Olimpico Nazionale del NOK [Nationale Olympische Komitee für Deutschland]) organizzato in occasione della XVI Olimpiade (Melbourne 1956).

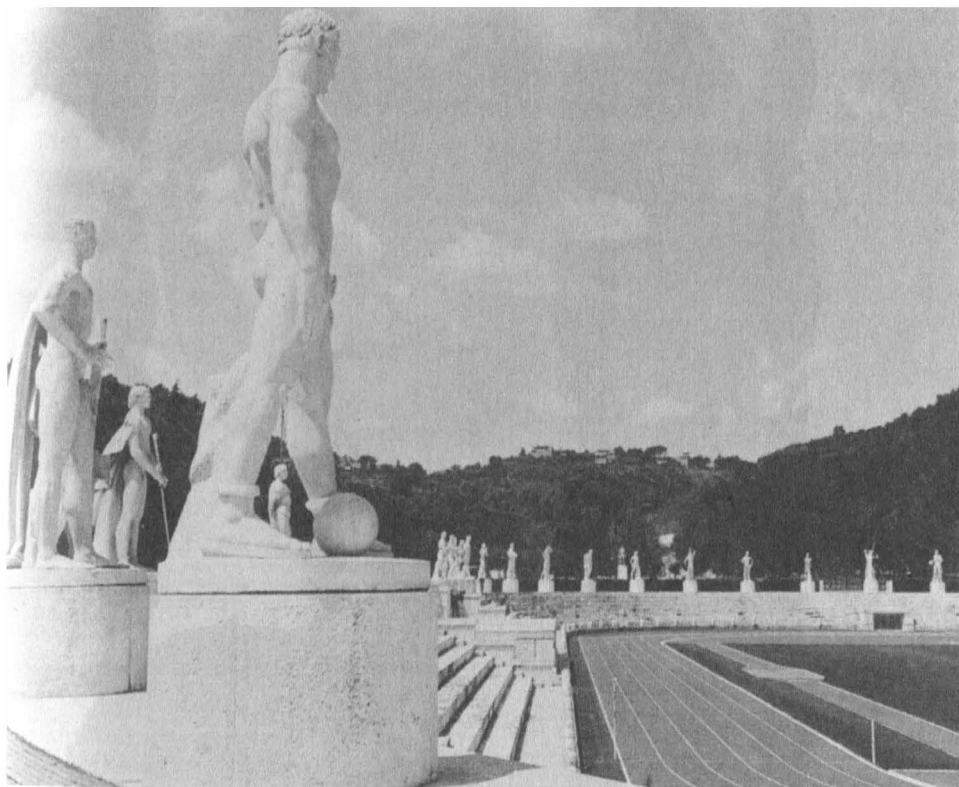



Figura 50.

Roma, Stadio dei Marmi. Architetto: Enrico del Debbio. La realizzazione dello stadio fa parte del piú ampio progetto che dal 1929 compare col nome di «Foro Mussolini». Lo Stadio dei Marmi viene inaugurato il 4 novembre 1932 insieme all'Accademia di Educazione Fisica, allo Stadio dei Cipressi (poi Olimpico) e al Monolite. In queste iniziative ebbe un ruolo non secondario la candidatura di Roma a città ospitante delle Olimpiadi del 1928 e del 1940.

Figura 51.

Medaglia per i vincitori delle Olimpiadi di Roma. Essa fu disegnata da Giuseppe Cassioli per le Olimpiadi del 1928 ad Amsterdam e fu poi adottata nelle successive Olimpiadi. La medaglia commemorativa per le Olimpiadi del 1960 fu disegnata da Emilio Greco.

Figura 52.

Medaglia d'oro coniata sotto gli auspici della Società Numismatica Italiana. Opera di Renato Signorini.

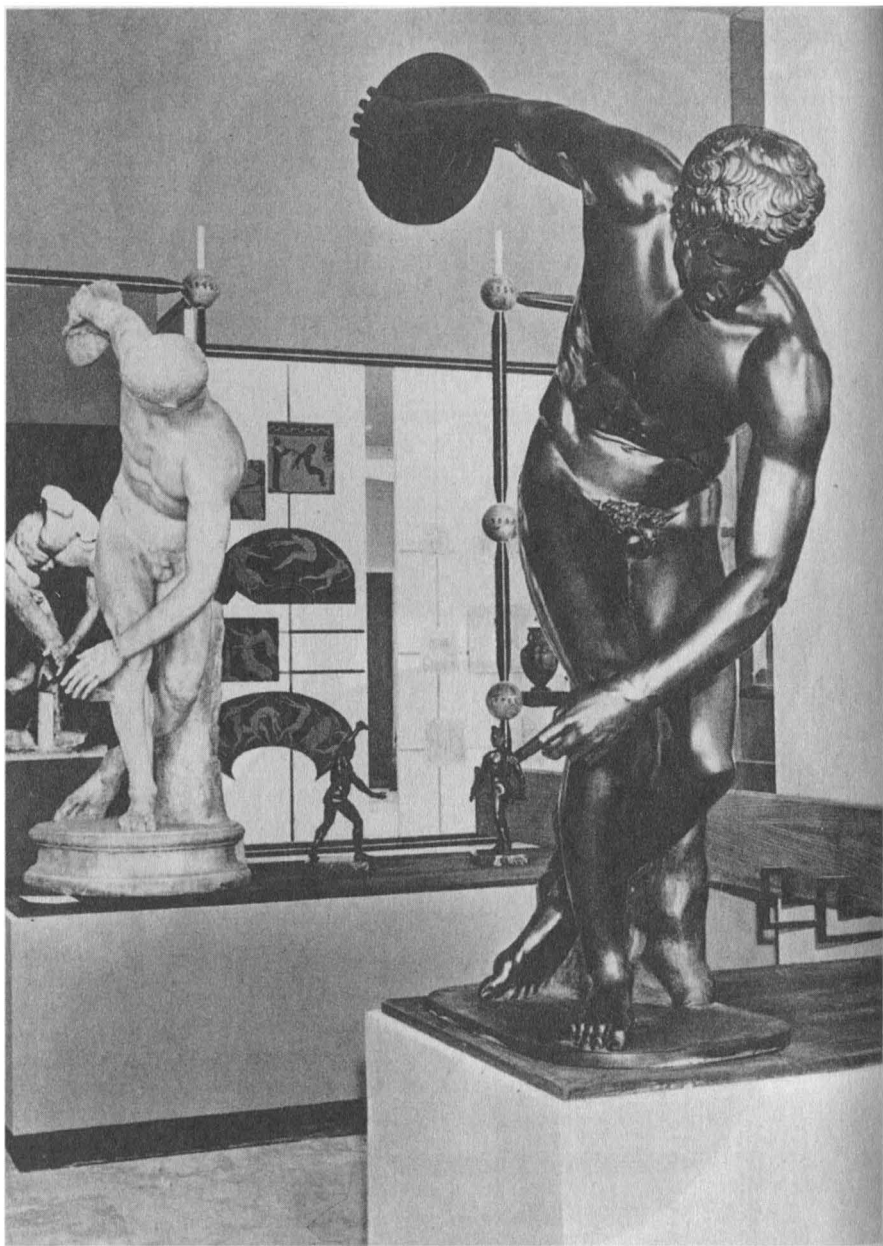



Figura 53.
La stanza dell'antichità nella mostra «Lo sport nella storia e nell'arte» (Roma, 14 luglio 1960 - 8 gennaio 1961).

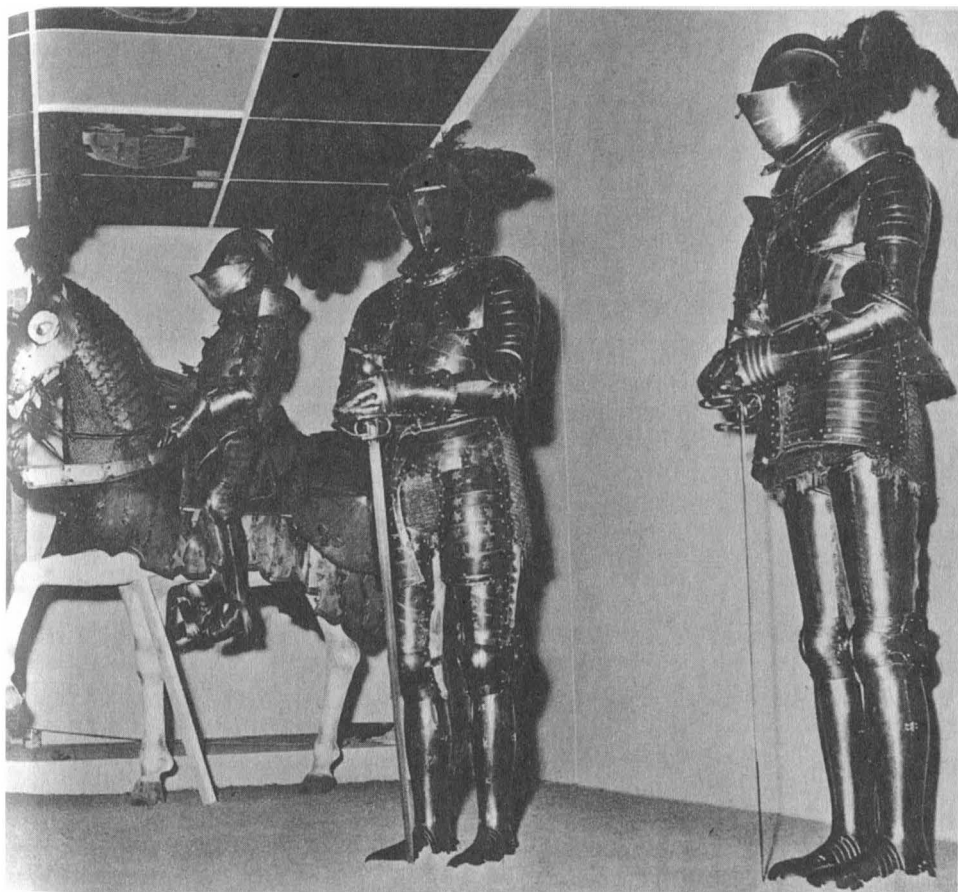



Figura 54.
La parte relativa all'età medievale nella mostra «Lo sport nella storia e nell'arte» (vedi fig. 53).

MOSTRA DELLO SPORT NELLA STORIA E NELL'ARTE
INGRESSO

MOSTRA DELLO SPORT NELLA STORIA E NELL'ARTE

ROMA - 1 GIUGNO - 30 SETTEMBRE 1960 - INGRESSO

PALAZZO DELLE SCIENZE E. U. R.

INGRESSO

1 GIUGNO 30 SETTEMBRE 1960 ROMA

521

GIOCHI DELLA XVII OLIMPIADE ROMA 1960

521

CLASSE I

521

CANCELLO B

3 SETTEMBRE

CLASSE I

521

CANCELLO B

3 SETTEMBRE

CLASSE I
L. 2.000

ROMA 1960

GIOCHI DELLA XVII OLIMPIADE

CERIMONIA DI CHIUSURA
STADIO OLIMPICO

11 SETTEMBRE ORE 15
CLASSE III
L. 2.000

674
INGRESSO 46
11 SETTEMBRE ORE 15
CLASSE III

674
CANCELLO I
11 SETTEMBRE ORE 15
CLASSE III
L. 2.000

Figura 55.
I quattro biglietti di ammissione alle manifestazioni della XVII Olimpiade.

Figura 56.
Parte del percorso della maratona alla XVII Olimpiade. Gli atleti passano sotto l'Arco di Costantino.

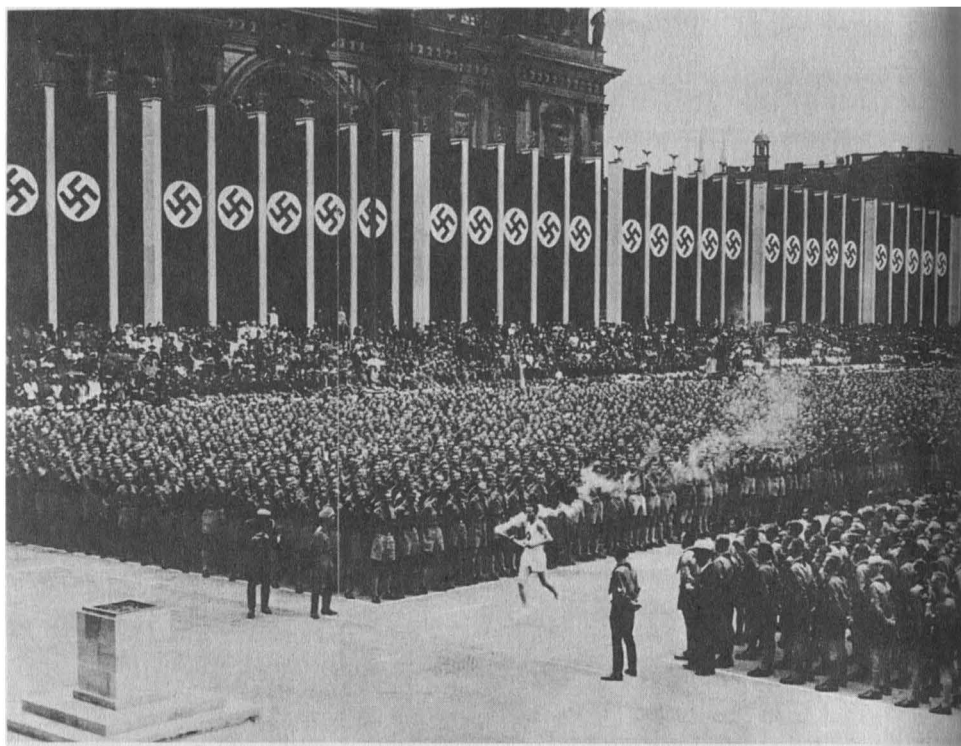



Figura 57.

Berlino 1936: la torcia olimpica arriva da Olimpia.
Simbolo ancor oggi delle Olimpiadi, la torcia è invenzione che risale alle Olimpiadi di Berlino. In Grecia la corsa con le torce era una gara a squadre (anche se Pausania, 1.30.2, ci dà notizia di una gara individuale con le torce disputata ad Atene), comune in contesti locali ma non presente negli ἀγῶνες στεφανῖται. C'è molta incertezza sul numero dei componenti le squadre e sulla loro composizione (ad esempio se si trattasse per lo piú di giovani e appartenenti alla stessa φυλή). Questa corsa aveva un forte carattere religioso e un atleta della squadra vincitrice si recava all'altare per accendere il fuoco sacrificale. Ad Amsterdam, nel 1928, sulla sommità della Torre della maratona fu piazzato di notte un fuoco (che veniva spento durante il giorno) «per indicare, per miglia e miglia, tutt'intorno, in quale parte di Amsterdam si tenevano le Olimpiadi» (G. VAN ROSSEM, *The Ninth Olympiad. Official Report of the Olympic Games of 1928 celebrated at Amsterdam*, Amsterdam 1928). Alla richiesta di Hitler di fare delle Olimpiadi di Berlino un evento di straordinaria magnificenza, Carl Diem, segretario del Comitato Olimpico Nazionale (il cui presidente era, anche se solo formalmente, Theodor Lewald), ebbe, fra altre, l'idea della fiamma olimpica portata da Olimpia a Berlino. Sui difficili rapporti fra il Comitato Olimpico in generale, e di Lewald in particolare, con i nazisti si veda A. GUTTMANN, *The Olympics. A History of the Modern Games*, Chicago 1992, specialmente pp. 53-71. È quindi in occasione delle Olimpiadi di Berlino che per la prima volta fu organizzata una vera e propria cerimonia, nella stessa Olimpia, alla fine della quale la fiamma partí per raggiungere la città ospitante le Olimpiadi; e tale cerimoniale dura ancor oggi. Si veda, per una descrizione della cerimonia, R. MANDELL, *The Nazi Olympics*, New York 1971, specialmente pp. 129-38.

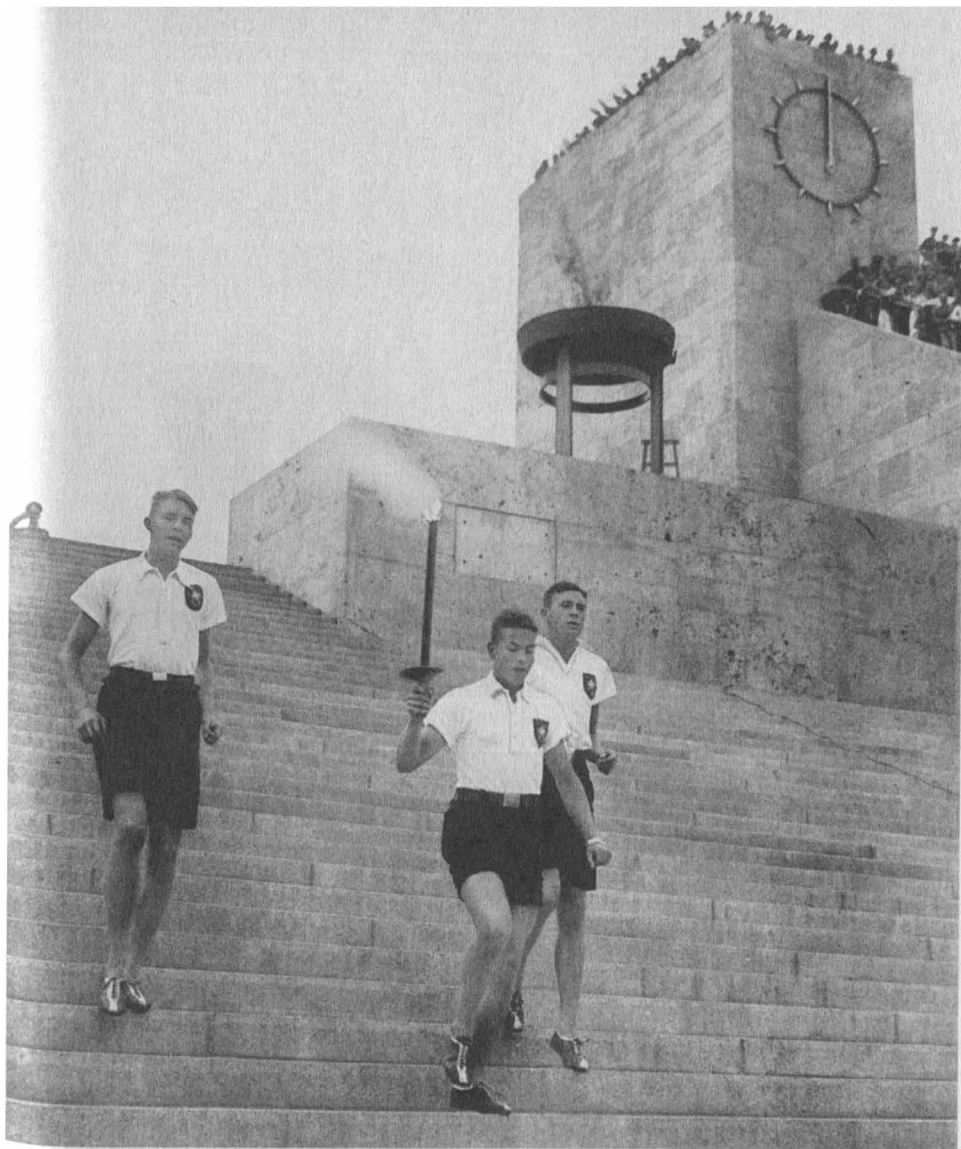



Figura 58.
Berlino 1936: la fiamma olimpica è stata appena accesa.

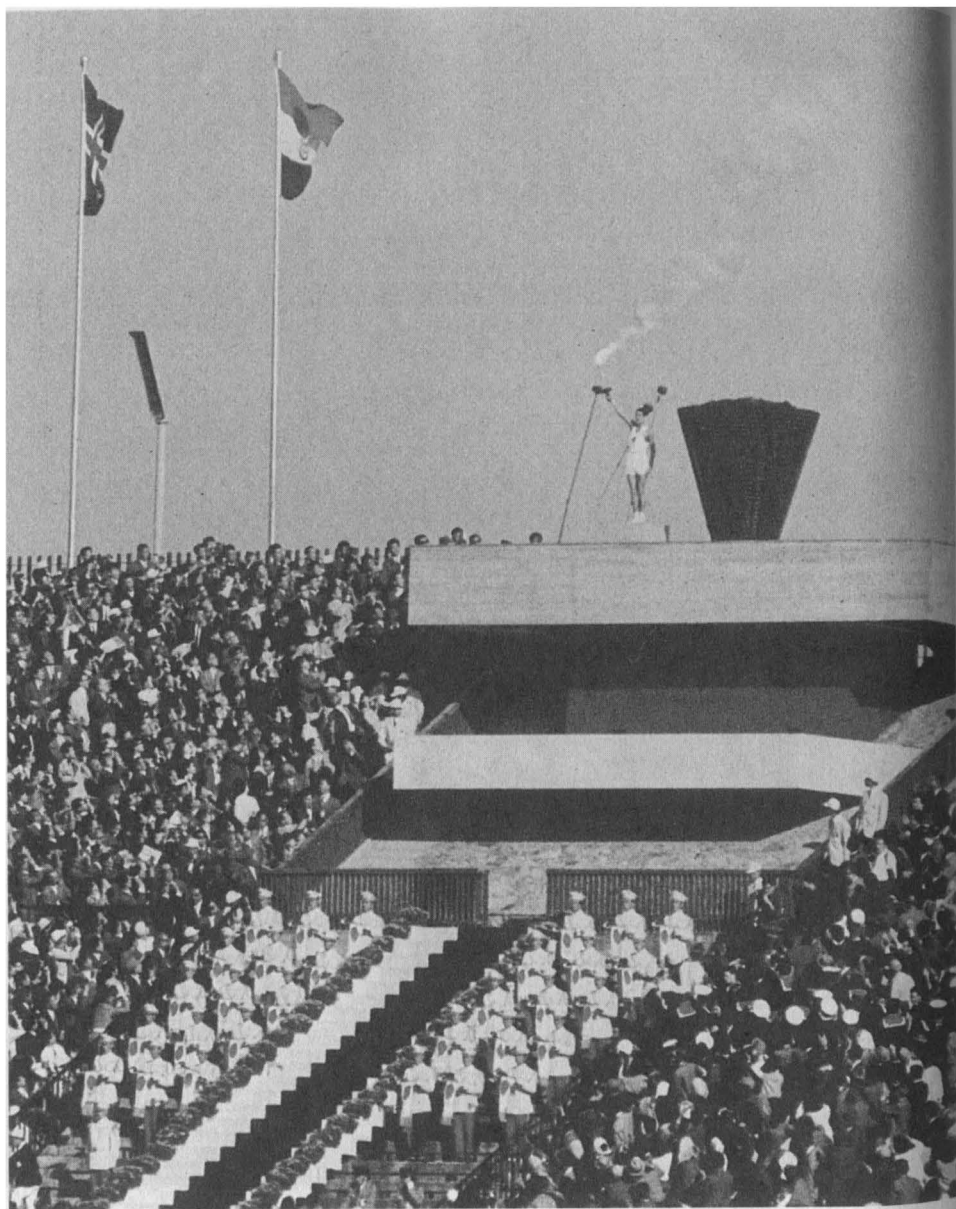



Figura 59.

Tokyo 1964: accensione della fiamma olimpica.
L'addensarsi di valori simbolici sulla fiamma olimpica è testimoniato nel modo piú chiaro in occasione delle Olimpiadi di Tokyo: fu scelto infatti, per accenderla, uno studente nato il giorno dello sganciamento della bomba atomica su Hiroshima.

Figura 60.

Olimpia, 12 agosto 1960: nella cornice delle rovine del tempio di Zeus la torcia olimpica viene data all'atleta Penaghoitis Epitropoulos, incaricato della prima frazione della lunga corsa verso Roma.

Nel 1956 un'apposita commissione fu formata per stabilire il percorso della torcia, che assumeva particolare valore simbolico per il fatto di unire «i due apici della civiltà classica, Atene e Roma, passando per la Magna Grecia» (*The Games of the XVII Olympiad* cit.). Occorre ricordare che in occasione delle Olimpiadi di Roma fu realizzato un nuovo modello di torcia, con la consulenza di Amedeo Maiuri (membro della Commissione centrale della «Sezione per la Torcia Olimpica»), tratto da monumenti antichi. Il Comitato incaricato della parte artistica affidò a Emilio Greco la realizzazione di una grande statua (poi collocata vicino al Palazzo dello Sport) che simboleggiasse la torcia olimpica. La descrizione del complesso cerimoniale che ebbe luogo a Olimpia (che comprendeva una processione dallo stadio – dove le donne, vestite da vestali, accendevano con una lente il fuoco – al tempio di Era, poi al tempio di Zeus) e di tutte le questioni organizzative relative al percorso della torcia (compresa una lista degli atleti incaricati delle singole frazioni) si può trovare alle pp. 197-222 del rapporto ufficiale sopra citato. Non mi è stato invece possibile consultare il documento preparatorio della cerimonia ideata da Carl Diem nel 1936.

Figura 61.
La torcia olimpica entra a Roma e attraversa l'Arco di Costantino (XVII Olimpiade, 1960).

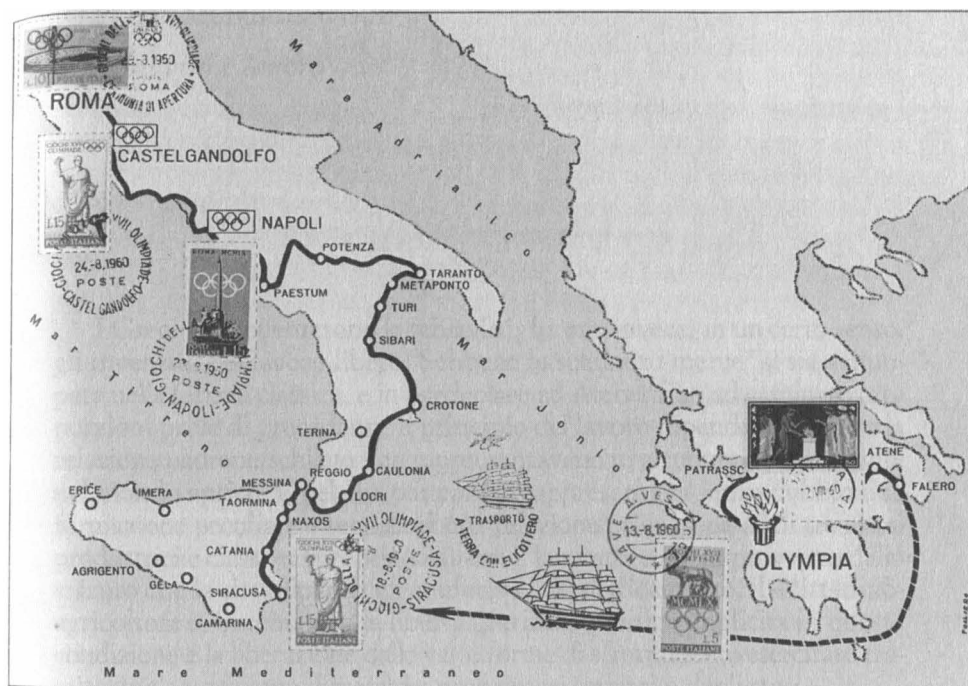



Figura 62.
Il percorso della torcia olimpica da Olimpia a Roma.

ELLEN MEIKSINS WOOD

Schiavitú e lavoro

I Greci non inventarono la schiavitú; furono invece, in un certo senso, gli inventori del lavoro libero. Sebbene la schiavitú-merce[1] si sia sviluppata nella Grecia classica, e in particolare ad Atene, fino ad assumere proporzioni prive di precedenti, il principio del lavoro dipendente ovvero la relazione padrone/schiavo non rappresentavano in alcun modo una novità nel mondo antico. Quel che per contro rappresentava senza dubbio una formazione peculiare e segnalava una relazione priva di paralleli tra classi produttrici e classi «appropriatrici» era il lavoratore libero provvisto dello statuto che la cittadinanza gli conferiva e, specificamente, il «cittadino-agricoltore», insieme con la libertà giuridico-politica implicita in questa condizione e la liberazione dalle varie forme di sfruttamento esercitato tramite una coercizione diretta dai proprietari terrieri o dagli stati.

Questa formazione peculiare occupa un posto centrale nel quadro di molti altri aspetti della specificità della *polis* greca e in modo particolare della democrazia ateniese. Si stenterebbe a individuare uno sviluppo politico o culturale ateniese che non ne sia in un modo o nell'altro influenzato, dai conflitti tra democratici e oligarchici nel quadro dello svolgimento della vita politica democratica fino ai classici della filosofia greca. Le tradizioni politiche e culturali dell'antichità classica pervenute sino a noi, pertanto, sono permeate dell'atteggiamento mentale del cittadino lavoratore e insieme dell'animosità antidemocratica che questi ispirava e che informava gli scritti dei grandi filosofi. Lo statuto del lavoro nel mondo occidentale moderno, tanto nella teoria quanto nella pratica, non può essere interpretato in modo esauriente senza farne risalire la storia all'antichità greco-romana e alla peculiare struttura dei rapporti tra classi produttrici e classi appropriatrici nella città-stato greco-romana.

Al tempo stesso, se lo statuto sociale e culturale del lavoro nell'Occi-

[1] È invalso rendere in questo modo l'espressione inglese *chattel-slavery*, che si riferisce alla natura di oggetto alienabile e commerciabile propria degli schiavi veri e propri, e non invece di altre categorie servili. [*N. d. T.*]

dente moderno può discendere dall'antichità classica, noi abbiamo altrettanto da apprendere dalla radicale cesura che sotto questo profilo separa il capitalismo moderno dalla democrazia ateniese. Questo è vero non solo nel senso ovvio che la schiavitú-merce, dopo che assunse nuovamente un ruolo preminente nella nascita del capitalismo moderno, è stata soppiantata, ma anche nel senso che il lavoro libero, nel momento in cui è divenuto la forma dominante, ha anche perduto gran parte dello statuto politico e culturale di cui godeva nella democrazia greca.

Questa tesi non contraddice solo le opinioni correnti, ma anche i convincimenti degli studiosi. Il punto essenziale non sta tanto nel fatto che qualcosa di profondamente contrario a quanto comunemente si sarebbe portati a credere è insito nell'asserire che l'evoluzione dalle antiche società schiavistiche al moderno capitalismo liberale è stata contraddistinta anche da un declino dello statuto del lavoro. Vi è anche la circostanza che al lavoro libero non si è mai ascritta l'importanza storica che si è caratteristicamente attribuita alla schiavitú nel mondo antico. Se mai gli storici dell'antichità classica si rivolgono al problema del lavoro e dei suoi effetti culturali, essi in genere privilegiano la schiavitú. La schiavitú, si sostiene spesso, fu responsabile della stagnazione tecnologica nella Grecia antica e a Roma. L'associazione del lavoro alla schiavitú, cosí si argomenta, provocò un generalizzato disprezzo per il lavoro nella cultura della Grecia antica. La schiavitú nel breve periodo rafforzò la stabilità della *polis* democratica, favorendo l'unione dei cittadini poveri e dei ricchi, mentre nel lungo periodo provocò il declino dell'impero romano – vuoi con la sua presenza (nel senso che fu di ostacolo allo sviluppo delle forze produttrici), vuoi per la sua assenza (in quanto un declino nella disponibilità degli schiavi impose sforzi intollerabili allo stato imperiale romano). E cosí via. Nessun effetto determinante di questo genere è invece comunemente ascritto al lavoro libero. Nelle pagine che seguono si tenterà di ristabilire in qualche modo l'equilibrio e di prendere in considerazione le indicazioni che una differente percezione del lavoro nell'antichità può fornirci a proposito del corrispettivo moderno del medesimo.

1. *La dialettica di libertà e schiavitú.*

Pochi storici esiterebbero a riconoscere nella schiavitú una caratteristica essenziale dell'ordine sociale nella Grecia antica, in particolare ad Atene. Molti sarebbero forse disposti persino ad affermare che la schiavitú ne costituisce «la» caratteristica per un verso o per l'altro essenziale, e anche a descrivere l'Atene classica come un'economia schiavistica, una società

schiavistica, ovvero un esempio del «modo di produzione schiavistico». E tuttavia, che cosa esattamente significhi definire in questi termini la società ateniese, o che cosa si intenda in questo modo spiegare, è controverso.

Designazioni del genere cui si è appena fatto riferimento porrebbero relativamente pochi problemi se fossimo certi che in Grecia la maggior parte della produzione era assicurata da schiavi e che la linea di divisione tra classi produttrici e classi appropriatrici corrispondesse in modo piú o meno trasparente a quella che separava una comunità giuridicamente definita di liberi, in particolare di cittadini, da una classe lavoratrice di schiavi a questa assoggettata. Ma poiché oggi si accetta comunemente l'idea che in tutta la storia greco-romana la produzione si basava sul lavoro libero e sulla schiavitú in misura quanto meno pari, il ruolo della schiavitú quale chiave per la comprensione della storia antica è divenuto questione notevolmente piú spinosa[2]

Atene, che rappresenta il caso nel quale la documentazione è piú consistente, pone problemi particolarmente difficili. Essa è la *polis* greca che piú distintamente corrisponde alla descrizione di una società schiavistica, ma anche, nel contempo, la piú democratica, quella in cui i cittadini erano in maggior parte persone che lavoravano per vivere. In questo senso il lavoro libero costituiva l'ossatura della democrazia ateniese. E non sarebbe nemmeno lecito affermare, persino, che la produzione agricola, in questa società ancora essenzialmente agraria, era basata sul lavoro degli schiavi. Le dimensioni della schiavitú agricola sono ancora oggi oggetto di controversia[3]; ma possono avanzarsi pochi dubbi circa il fatto che al centro del-

[2] Ad esempio, M. I. Finley, definisce la Grecia e Roma «società schiavistiche», non perché la schiavitú fosse predominante rispetto al lavoro libero, ma perché queste società erano caratterizzate da «un sistema istituzionalizzato d'impiego su larga scala del lavoro servile sia nelle campagne che nelle città» (*Ancient Slavery and Modern Ideology*, London 1980, p. 67 [trad. it. *Schiavitú antica e ideologie moderne*, Roma-Bari 1981, p. 83]). G. E. M. de Ste. Croix sostiene che, sebbene «non sarebbe tecnicamente corretto definire come "economia schiavistica" il mondo greco (e romano)», perché «la produzione dei contadini liberi e degli artigiani, sommata, deve aver superato in ogni epoca e nella maggior parte degli ambienti quella dei produttori industriali e agricoli non liberi», nondimeno questa designazione resta appropriata perché la schiavitú, egli afferma, era il modo dominante dell'acquisizione del surplus, ovvero dello sfruttamento (*The Class Struggle in the Ancient Greek World*, London 1981, p. 133). Perry Anderson, in *Passages from Antiquity to Feudalism*, London 1974, sceglie di continuare a utilizzare il concetto marxista di «modo di produzione schiavistico», ma ancora una volta non sulla base del fatto che il lavoro schiavile fosse predominante nell'ambito della produzione greca e romana, ma perché esso proietta la sua ombra ideologica sulle altre forme di produzione. Cfr. anche Y. GARLAN, *Slavery in Ancient Greece*, Ithaca-London 1988, edizione rivista e ampliata di *Les esclaves en Grèce ancienne* (1982) [trad. it. *Gli schiavi nella Grecia antica*, Milano 1984], in particolare la Conclusione, per una considerazione di concetti quali «modo di produzione schiavistica» nella loro applicazione alla Grecia antica.

[3] La questione della schiavitú agricola è ampiamente discussa in E. MEIKSINS WOOD, *Peasant-Citizen and Slave: The Foundations of Athenian Democracy*, London 1988, cap. 2 e Ap-

la produzione agricola rimanevano i piccoli proprietari che lavoravano la propria terra. Nelle grandi tenute indubbiamente esisteva un contingente stabile, per quanto non molto ampio, di schiavi agricoli; comunque le proprietà erano in genere modeste e persino i ricchi proprietari terrieri possedevano – e questo è caratteristico – diverse piccole proprietà sparpagliate qua e là piuttosto che estese tenute. Per quanto non si sappia molto del modo in cui erano sfruttati questi piccoli possedimenti, la concessione a fittavoli o a mezzadri è probabile fosse un accorgimento piú pratico che non il ricorso all'impiego di schiavi. In ogni caso, non esisteva lavoro schiavistico «da piantagione», vale a dire estesissime tenute in cui, come nei latifondi romani, lavoravano squadre di schiavi alloggiati in baracche. Il lavoro salariato occasionale era ampiamente utilizzato all'epoca del raccolto ed era probabilmente disponibile sempre, nella forma di cittadini nullatenenti ovvero di piccoli proprietari le cui terre, di proprietà o in affitto, erano insufficienti a mantenerne le famiglie. Riguardo alla campagna attica nell'antichità classica ignoriamo molto, ed è verosimile continueremo a ignorare in futuro, ma sembra sicuro almeno che il piccolo proprietario contadino ne rimase sempre la figura piú caratteristica.

Gli schiavi avevano maggiore importanza nell'economia urbana, sebbene fossero molto rare, a quanto sembra, grandi fabbriche che dessero lavoro a un gran numero di schiavi. Il cittadino-artigiano è probabile non sia stato una figura di rilievo nella stessa misura del cittadino-contadino, ma certamente non fu messo nell'ombra dagli schiavi. Certo, la schiavitú era presente in pressoché ogni ambito della vita ateniese, dal piú servile al piú qualificato dei lavori, dagli schiavi delle miniere del Laurio agli arcieri sciti in servizio come una sorta di corpo di polizia; dai servitori domestici ai funzionari d'affari (il banchiere Pasione, uno degli Ateniesi piú ricchi, era stato uno schiavo di questo genere); dalle condizioni piú servili a quelle relativamente indipendenti e privilegiate. E tuttavia erano solo due gli ambiti che ci risulta con una certa sicurezza fossero sostanzialmente monopolizzati dal lavoro servile, vale a dire il servizio di tipo domestico e le miniere d'argento (sebbene ci fossero dei modesti appaltatori che è probabile abbiano sfruttato da soli le miniere). Certo, le miniere avevano un'importanza cruciale per l'economia ateniese; e inoltre una città nella quale i servitori utilizzati nelle case dei ricchi concittadini fossero donne e uomini di condizione libera e non invece schiavi avrebbe costituito un ambiente ben diverso dall'Atene democratica. Nondimeno, la centralità del lavoro libero

pendice I; in questo capitolo è ugualmente presa in considerazione la questione dell'affitto agricolo, con un esame della scarsa e ambigua documentazione nell'Appendice II [trad. it. Milano 1994].

nell'ambito delle basi materiali della società ateniese richiede quanto meno una definizione in termini sfumati della «società schiavistica»[4]

Non si tratta affatto di sminuire l'importanza della schiavitú nella società ateniese. La schiavitú-merce era piú diffusa in Grecia – ad Atene in particolare – e a Roma, che non in qualsiasi altro ambiente del mondo antico; addirittura piú che in ogni altro luogo in qualsiasi epoca, eccezion fatta per una manciata di società[5]. Le stime del numero degli schiavi nell'Atene classica sono sempre state molto diverse presso gli studiosi moderni: ad esempio, per il tardo IV secolo a. C., le stime hanno oscillato da 20 000 schiavi rispetto a una popolazione libera di 124 000, fino a 106 000 con una popolazione libera di 154 000 (112 000 cittadini con famiglia e 42 000 meteci)[6] Una quantificazione oggi piú comune si pone nell'ordine di circa 60-80 000 schiavi nei periodi di punta. Si tratta pur sempre di un numero molto consistente, che ammonta a qualcosa come il 20-30 per cento della popolazione complessiva. E seppure gli schiavi non erano l'elemento dominante nella produzione materiale, è pressoché certo che lo fossero nelle grandi imprese agricole e industriali, che peraltro erano di numero relativamente limitato[7] Una schiavitú che aveva una tale portata non può non restare un tratto cruciale per la definizione dell'antichità greco-romana e giustifica la designazione di società schiavistica. Ma ove non si ponga sullo stesso piano, quale fattore esplicativo, il lavoro libero, non potrà fornirsi nessuna interpretazione della storia antica, e dell'Atene democratica in particolare, che appaia anche alla lontana adeguata.

La verità è che, mentre varie forme di lavoro dipendente hanno rappre-

[4] Una definizione del genere dovrebbe cominciare, come la difesa dell'«economia schiavistica» operata da Ste. Croix, con l'affermazione che il criterio essenziale non è rappresentato dalla forma di produzione dominante, ma dalla forma principale di acquisizione del surplus, dalle modalità dello sfruttamento che hanno costituito la ricchezza della classe dominante. In ogni caso rimarrebbero dei problemi circa la misura nella quale la ricchezza era prodotta proprio dagli schiavi, distinti a questo riguardo, ad esempio, dai fittavoli di condizione libera.

[5] Sebbene siano esistiti schiavi in molte società, in tutto il corso della storia ci sono stati solo cinque casi documentati di «società schiavistiche» nel senso di Finley: Atene classica, l'Italia romana, le isole delle Indie occidentali, il Brasile e il Sud degli Stati Uniti. Cfr. FINLEY, *Ancient Slavery* cit., p. 9 [trad. it. p. IX], e K. HOPKINS, *Conquerors and Slaves*, Cambridge 1978, pp. 99-100 [trad. it. Torino 1984].

[6] La cifra inferiore è desunta da A. H. M. JONES, *Athenian Democracy*, Oxford 1957, pp. 76-79; quella superiore dalla voce «Population (Greek)» nell'*Oxford Classical Dictionary*, che si basa, con poche modifiche, sul classico A. W. GOMME, *The Population of Athens*, Oxford 1933.

[7] Questo è ciò che ha in mente Finley quando caratterizza la Grecia e Roma come società schiavistiche: non che gli schiavi erano l'elemento predominante nell'economia complessivamente intesa, ma che costituivano la forza-lavoro permanente «in tutte le unità produttive greche e romane che fossero piú ampie di quella familiare» (*Ancient Slavery* cit., p. 81 [trad. it. p. 104]).

sentato una caratteristica comune a moltissimi ambienti pressoché in ogni epoca, lo statuto di cui era provvisto il lavoro libero nell'Atene democratica era privo di precedenti, a quel che se ne sa, e da allora è rimasto da molti punti di vista ineguagliato. Il cittadino-contadino dell'antichità classica – un elemento caratteristico in diversa misura tanto della società greca quanto della romana, ma mai altrove sviluppato piú completamente che non nella democrazia ateniese – rappresenta una forma sociale effettivamente unica. La perspicuità con cui la schiavitú appare una categoria di lavoro dipendente distinta dalle altre, quali ad esempio l'asservimento per debiti o la servitú della gleba, risalta nettamente proprio perché la libertà del contadino ha obliterato l'intero spettro delle forme di dipendenza che hanno caratterizzato la vita produttiva della maggior parte delle società in tutta la storia di cui ci è giunta documentazione. Non è tanto l'esistenza della schiavitú che ha indotto una precisa definizione della libertà dei lavoratori cittadini; al contrario, è piuttosto la libertà di questi ultimi che ha definito, in teoria come in pratica, l'asservimento degli schiavi.

La liberazione dei contadini dell'Attica dalle forme tradizionali di dipendenza incoraggiò lo sviluppo della schiavitú, in quanto precluse altre forme di lavoro non libero. In questo senso, democrazia e schiavitú ad Atene erano inestricabilmente connesse. Ma questa dialettica di libertà e schiavitú, la quale conferisce al lavoro libero una posizione centrale nell'ambito della produzione materiale, suggerisce qualcosa di diverso dalla semplice affermazione che la democrazia ateniese era fondata sulla base materiale rappresentata dalla schiavitú. E se riconosciamo che la libertà del lavoro libero rappresentava, in misura non minore dell'asservimento degli schiavi, una caratteristica essenziale, e forse la piú distintiva, della società ateniese, allora dobbiamo necessariamente prendere in considerazione il modo in cui tale caratteristica aiuta a rendere conto di molte altre peculiarità della vita economico-sociale, politica e culturale della democrazia.

Riconoscere al cittadino lavoratore quanto gli è dovuto è tanto importante per la comprensione della schiavitú quanto lo è per la valutazione del lavoro libero. Né l'uno né l'altra possono intendersi pienamente a prescindere dal nesso che li unisce. In Grecia come a Roma esistette sempre una relazione inversa tra l'estensione della schiavitú e la libertà dei contadini. L'Atene democratica aveva gli schiavi, ma Sparta gli iloti. La Tessaglia e Creta, entrambe oligarchiche, avevano quelli che potrebbero essere definiti dei servi rurali. E varie forme di affitto agrario e di mezzadria furono sempre prevalenti rispetto alla schiavitú al di fuori dell'Italia romana (per quanto persino qui la maggioranza della popolazione residente fuori Roma era probabilmente costituita ancora da contadini anche quando la schiavitú era all'apice). In Africa settentrionale e nella parte orientale dell'im-

pero la schiavitú non fu mai un elemento significativo nell'agricoltura. Sia nei regni ellenistici che nell'impero romano la schiavitú fu sempre meno importante in quelle regioni tradizionalmente controllate da qualche forma di stato monarchico o tributario, in cui i contadini erano privi di quello statuto di cittadini del quale godevano nella *polis*.

Se lo straordinario sviluppo della schiavitú-merce ad Atene fu il risultato della liberazione dei contadini attici, nell'impero romano alla crisi della schiavitú si accompagnò un'accresciuta dipendenza dei contadini. Distinguere le cause dagli effetti esula dalla possibilità di questo saggio; comunque, la chiave della transizione dalla schiavitú alla servitú rurale ha a che vedere, in un modo o nell'altro, tanto con lo statuto dei contadini quanto con la condizione degli schiavi: o le classi proprietarie avevano bisogno di svilire la condizione dei poveri di condizione libera perché l'offerta di schiavi era in declino e la schiavitú non era piú produttiva come un tempo; oppure a Roma ebbe luogo, quando lo sviluppo di un potere monarchico e imperiale fece declinare in misura notevole il potere politico e militare dei cittadini poveri e impose a questi ultimi un fardello via via piú insopportabile, una «trasformazione strutturale» della società romana che rese i contadini piú disponibili allo sfruttamento e in questo modo provocò la riduzione della domanda di lavoro servile[8]. In tutti e due i casi la schiavitú cede il passo in concomitanza con il declino dello statuto civico dei contadini.

Molti secoli dopo, quando la schiavitú-merce assunse un ruolo di spicco nelle economie occidentali, essa si trovò inserita in un contesto molto diverso. La schiavitú delle piantagioni nel Sud americano, ad esempio, non faceva parte di un'economia agraria dominata da contadini produttori, bensí apparteneva a un'agricoltura commerciale su vasta scala inserita in un sistema di scambio che andava assumendo dimensioni sempre piú internazionali. La principale forza propulsiva al centro dell'economia capitalistica mondiale non era il nesso padrone/schiavo, né quello proprietario terriero / schiavo, bensí il nesso capitale/lavoro. Il lavoro salariato libero stava diventando la forma dominante in un sistema di relazioni proprietarie sempre piú polarizzato tra proprietà assoluta e assoluta mancanza di proprietà; in questo sistema polarizzato anche gli schiavi cessarono di rivestire un ampio spettro di funzioni economiche. Non esisteva niente di simile al banchiere Pasione o all'impiegato pubblico di condizione servile. Il lavoro

[8] Per la prima argomentazione, cfr. STE. CROIX, *Class Struggle* cit., pp. 453-503; per la seconda, M. I. FINLEY, *The Ancient Economy*, Berkeley 1973, pp. 86 sgg. [trad. it. *L'economia degli antichi e dei moderni*, Roma-Bari 1974, pp. 125 sgg.].

degli schiavi occupava nell'economia della piantagione la posizione piú inequivocabilmente modesta e servile.

In questa situazione la dialettica di libertà e schiavitú ebbe un effetto ideologico interessante. Alla crescente preponderanza della proprietà assoluta da un lato e del lavoro salariato nullatenente dall'altro si accompagnò un'ideologia della libertà e dell'uguaglianza che divenne via via predominante. Capitale e lavoro erano entrambi eguali sul piano giuridico ed egualmente liberi, quasi fossero parti contraenti di un contratto. In questo clima ideologico, per il quale tutti gli uomini erano stati creati uguali, la schiavitú poteva essere giustificata soltanto a condizione di escludere gli schiavi dalla razza umana. Nell'ideologia greca e romana era stato sufficiente escludere dalla comunità civica degli stranieri in condizione di dipendenza. Essi potevano essere privati dello statuto di cittadini e persino della libertà personale, senza che fosse negata la loro fondamentale umanità. Non si intende con questo affermare che la schiavitú antica era in qualche modo piú umana, ma le differenze ideologiche restano degne di nota.

Nell'antichità greco-romana, mentre si dava per scontata la schiavitú in quanto istituzione provvista di utilità, la si considerava, caratteristicamente, una convenzione, una condizione accidentale e non naturale (la teoria aristotelica della schiavitú naturale era un'eccezione)[9] Né il cristianesimo modificò alla base quest'ottica, vuoi nell'accettazione da parte sua del lavoro servile, vuoi nella caratterizzazione della schiavitú come una convenzione umana[10] Fu solo col mondo moderno che una teoria biologica della razza giunse a valere come teorizzazione sistematica della schiavitú naturale e giustificazione «scientifica» di quella disgraziata istituzione; e con essa nacque un virulento razzismo, del tutto peculiare rispetto a ogni precedente storico conosciuto.

2. *Detentori del potere e produttori.*

Gli storici sono in genere d'accordo sul fatto che la maggior parte dei cittadini ateniesi lavorava per vivere. Certo, dopo aver posto il cittadino lavoratore fianco a fianco dello schiavo nell'ambito della vita produttiva della democrazia, non hanno compiuto molti sforzi per esplorare le impli-

[9] Cfr. ID., *Was Greek Civilization Based on Slave Labour?* e *Between Slavery and Freedom*, in *Economy and Society in Ancient Greece*, London 1981, pp. 104, 113, 130.

[10] Per un'enfatica ripulsa della visione secondo la quale il cristianesimo introduce «un atteggiamento nei confronti della schiavitú integralmente nuovo e migliore», cfr. STE. CROIX, *Class Struggle* cit., p. 419.

cazioni di questa formazione sociale unica, di questo lavoratore che era libero in singolare misura e del suo statuto politico privo di precedenti. Nei casi in cui viene compiuto almeno qualche tentativo allo scopo di porre in relazione le basi materiali della società ateniese con la sua politica e la sua cultura (e la tendenza dominante è ancora quella di separare la storia politica e intellettuale da qualsivoglia radice sociale), è la schiavitú che occupa la scena centrale come singolo fattore assolutamente determinante.

Che questo aspetto venga trascurato è davvero straordinario, se solo si considera quanto era eccezionale la posizione del lavoro libero e di quale portata ne erano le implicazioni. Non sarebbe un'esagerazione affermare, ad esempio, che il reale tratto distintivo della *polis* in quanto tale come forma di organizzazione statale consisteva esattamente nella connessione di lavoro e cittadinanza e specificamente nella figura del cittadino-contadino. La *polis* senza dubbio è una forma di quella che si chiama comunemente, anche se non troppo precisamente, città-stato, che i Greci condividevano in linea generale con i Romani, cosí come con i Fenici e gli Etruschi: vale a dire la piccola unità statale autonoma composta da un centro urbano e dal suo territorio circostante. Ma si deve scomporre ulteriormente questa categoria, per poter identificare quanto è maggiormente distintivo della *polis* greca.

Nelle società precapitalistiche, in cui i contadini rappresentavano la classe produttrice fondamentale, il processo di appropriazione – operato direttamente dai proprietari terrieri oppure per il tramite dello stato – assumeva la tipica forma di quella che potremmo chiamare «proprietà costituita politicamente»: vale a dire un'appropriazione operata per mezzo di vari meccanismi di dipendenza politica o giuridica, tramite forme di coercizione diretta quali il lavoro coatto nell'aspetto dell'asservimento per debiti o della servitú rurale, i rapporti tributari, la tassazione, le corvé e cosí via. Questo era vero nelle civiltà avanzate del mondo antico dove la tipica forma statuale era una delle varianti dello stato «burocratico-redistributivo» o dello «stato tributario», in cui un ceto dominante era sovrapposto a comunità soggette di produttori diretti del cui surplus di lavoro l'apparato dominante si appropriava[11]

Forme del genere erano esistite in Grecia prima dell'avvento della *polis*, nei regni dell'età del bronzo. Ma in Grecia apparve una nuova forma di organizzazione che univa i proprietari terrieri e i contadini in una comu-

[11] La prima formula è utilizzata da Karl Polanyi – per esempio, in *La grande trasformazione. Le origini politiche ed economiche della nostra epoca*, Torino 1991[7], pp. 67-68; il «modo tributario di produzione» è un concetto formulato da S. AMIN, *Unequal Development*, New York 1976, pp. 13 sgg.

nità civica e militare. Un modello in linea generale simile doveva fare la sua comparsa anche a Roma. L'idea stessa di una comunità civica e di cittadinanza come qualcosa di distinto da un apparato statale sovrimposto o da una comunità di detentori del potere, era specificamente greca e romana; essa segnalava una relazione completamente nuova tra i protagonisti dell'appropriazione e i produttori. In particolare, il cittadino-contadino, che era un tipo sociale specifico degli stati cittadini greci e romani – e persino non di tutti gli stati greci[12] –, rappresentò un elemento di differenziazione radicale rispetto a ogni altra civiltà avanzata del mondo antico a noi nota, ivi comprese le precedenti forme statuali della Grecia dell'età del bronzo.

La *polis* greca ruppe uno schema generale delle società stratificate, rappresentato dalla separazione tra detentori del potere e produttori, e specialmente dall'opposizione tra stati sfruttatori e comunità contadine soggette. Nella comunità civica il fatto che il produttore ne fosse un membro significò – specialmente nella democrazia ateniese – un inedito livello di libertà dai modi tradizionali di sfruttamento, tanto nella forma dell'asservimento per debiti o della servitú rurale quanto in quella della tassazione. Sotto questo profilo la *polis* democratica in particolare violava quello che una volta un filosofo cinese descrisse come un principio valido «dovunque sotto il Cielo»: «Alcuni lavorano con la mente e altri con il proprio corpo. Quelli che lavorano con la mente dominano, mentre quelli che lavorano con il corpo sono dominati. Costoro producono il cibo; quelli che dominano vengono nutriti»[13]

Si può persino sostenere che la *polis* (in una definizione ampia tale da includervi la città-stato romana)[14] rappresentò l'affermarsi di una nuova dinamica sociale, nella forma dei rapporti di classe. Il che non significa affermare che la *polis* fu la prima forma di stato nella quale i rapporti di produzione tra sfruttatori e produttori giocarono un ruolo centrale. Il punto, piuttosto, è che questi rapporti presero una forma radicalmente diversa. La comunità civica rappresentò una forma di relazione diretta, provvista di una sua logica processuale, tra proprietari terrieri e contadini in quanto individui e in quanto classi, una forma che era del tutto distinta rispetto all'antico rapporto che univa signori e sudditi.

L'antica relazione dicotomica tra stato sfruttatore e contadini-produt-

[12] Per esempio, gli iloti spartani e i servi cretesi e tessali rappresentavano l'antitesi del cittadino-contadino.

[13] Mencio, in A. WALEY (a cura di), *Three Ways of Thought in Ancient China*, Garden City s.d., p. 140.

[14] Per un esempio di questo uso in senso lato, cfr. M. I. FINLEY, *Politics in the Ancient World*, Cambridge 1983 [trad. it. *La politica nel mondo antico*, Roma-Bari 1985].

tori assoggettati risultò nel mondo greco-romano in certa misura compromessa dovunque esistesse una comunità civica che riuniva proprietari terrieri e contadini, cioè là dove i contadini godevano della condizione di cittadini. Questo era vero persino nelle situazioni in cui lo statuto civico del contadino era abbastanza limitato, come a Roma. Esistevano peraltro differenze significative tra le condizioni di Roma, che era aristocratica, e quelle di Atene, che era democratica. In entrambe, lo statuto giuridico e politico dei contadini impose delle restrizioni sui mezzi di cui poteva disporre l'appropriazione operata dai grandi proprietari terrieri e incoraggiò lo sviluppo di alternative, nella fattispecie la schiavitú-merce. Ma nella democrazia ateniese il regime della piccola proprietà contadina imponeva maggiori restrizioni che non nell'aristocratica Roma e lasciò un'impronta piú decisiva sull'intera vita politica, economica e culturale della democrazia, addirittura contribuendo a conformare i ritmi e gli obiettivi della guerra alle esigenze del piccolo agricoltore e del calendario agricolo[15]. In effetti la democrazia, mentre incoraggiò lo sviluppo della schiavitú, nello stesso tempo ne limitò le modalità di utilizzazione, soprattutto in agricoltura, inibendo la concentrazione della proprietà.

Al contrario, sebbene lo statuto civico e militare del contadino limitasse in vario modo il regime aristocratico a Roma, la città-stato romana era dominata dalla logica del proprietario terriero. La concentrazione della proprietà che rese possibile l'uso intensivo di schiavi in agricoltura fu una manifestazione importante di questo dominio aristocratico. Un'altra fu lo spettacoloso dramma dell'espansione imperiale (l'indispensabile partecipazione alla quale espose in patria il contadino-soldato alla spoliazione dei suoi possessi): una corsa all'accaparramento di terre che ebbe proporzioni mai viste al mondo. Fu su queste fondamenta aristocratiche che la città-stato cedette il passo all'impero e con esso lo statuto civico del cittadino-contadino declinò. Né i *latifundia* schiavistici, né un esteso impero territoriale, due delle caratteristiche che contraddistinguevano Roma, sarebbero stati compatibili con il regime dei piccoli proprietari della democrazia ateniese.

Il tipico modello della separazione tra detentori del potere e produttori non fu mai altrove sovvertito cosí completamente come nella democrazia ateniese. Nessuna spiegazione dello sviluppo politico e culturale ateniese che non tenga conto di questa formazione peculiare potrebbe essere esauriente. Per quanto i conflitti politici tra democratici e oligarchici ad Atene non coincisero mai esattamente con una divisione tra classi appropriatrici

[15] Per un'eccellente discussione di questo punto, cfr. R. OSBORNE, *Classical Landscape with Figures: The Ancient Greek City and its Countryside*, London 1987, pp. 13, 138-39, 144.

e classi produttrici, restò viva una tensione tra i cittadini interessati a restaurare un monopolio aristocratico dello statuto politico e quelli interessati a opporsi a ciò, una contrapposizione tra i cittadini per i quali lo stato sarebbe dovuto essere uno strumento per operare l'appropriazione e quelli che esso proteggeva dallo sfruttamento. In altre parole restò viva un'opposizione tra quanti erano interessati a restaurare la separazione tra detentori del potere e produttori e quanti non lo erano.

Questa separazione non è visibile in alcun'altra sede meglio che nei classici della filosofia greca. Per dirla in parole povere: la separazione tra detentori del potere e produttori è il principio fondamentale della filosofia di Platone: non solo del suo pensiero politico, ma anche della sua epistemologia. È nella sua opera che possiamo misurare appieno lo statuto del lavoro nella democrazia ateniese. Non nel senso, peraltro, che il palese disprezzo di Platone per il lavoro, e insieme per le capacità morali e politiche di quanti sono soggetti alla necessità materiale di lavorare per vivere, rappresenti una norma culturale. Al contrario, gli scritti di Platone costituiscono un poderoso contro-esempio, una deliberata negazione della cultura democratica.

Vi è negli altri classici della cultura ateniese documentazione sufficiente a indicare la presenza di un atteggiamento verso il lavoro assai differente da quello platonico e piú in armonia con la realtà di una democrazia nella quale contadini e artigiani godevano del pieno diritto di cittadinanza. A ben vedere, Platone stesso offre una testimonianza di tale atteggiamento, laddove, ad esempio nel dialogo intitolato *Protagora*, all'inizio del lungo discorso di Protagora a difesa della consuetudine ateniese di consentire ai calzolai e ai fabbri l'espressione di giudizi politici[16], egli mette in bocca al sofista una versione del mito di Prometeo nella quale le «arti pratiche» sono alla base della vita civile. L'eroe del *Prometeo* eschileo, colui che introdusse il fuoco e le tecniche artigianali, è il benefattore dell'umanità, mentre nell'*Antigone* di Sofocle il coro innalza un inno di lode alle arti dell'uomo e al lavoro[17] E l'associazione della democrazia con la libertà del lavoro è suggerita da un discorso nelle *Supplici* di Euripide[18], in cui si dice che tra le fortune degli uomini liberi non c'è solo il fatto che il dominio della legge assicuri in egual misura giustizia tanto al povero quanto al ricco o che tutti godano del diritto di parlare in pubblico, ma anche che il lavoro del cittadino non è speso invano, in contrasto con gli stati dispotici, nei quali il popolo lavora esclusivamente per arricchire i tiranni con la propria fatica.

[16] PLATONE, *Protagora*, 320c-322e.
[17] SOFOCLE, *Antigone*, 376-415.
[18] EURIPIDE, *Supplici*, 429 sgg.

È senza dubbio significativo, inoltre, che la figura divina eponima di Atene, la dea Atena, fosse la patrona delle arti e delle tecniche artigianali, e che in nessun altro luogo in Grecia esistesse un tempio dedicato a Efesto, il dio della fucina, piú grande di quello, eretto a metà del v secolo a. C., che dominava l'*agora* di Atene. E tuttavia nessuno di questi frammenti di documentazione testimonia lo statuto del lavoro libero nella democrazia piú eloquentemente della reazione di Platone nei confronti del medesimo[19]

3. *Platone contro Protagora a proposito di detentori del potere e produttori.*

Nel *Protagora*, Platone fissa il programma di ampia parte della sua opera filosofica successiva. Qui egli solleva problemi concernenti la virtú, la conoscenza e l'arte della politica che lo occuperanno negli scritti posteriori, piú specificamente soprattutto nella *Repubblica*; e il contesto nel quale quei problemi sono toccati dice molto della centralità del lavoro nell'ambito del discorso politico della democrazia. In questo dialogo, forse per l'ultima volta nella sua opera, Platone presta agli argomenti opposti un'attenzione ragionevolmente equanime, quando pone in una luce tutto sommato favorevole il sofista Protagora impegnato a costruire una difesa della democrazia che è l'unica argomentazione sistematica a favore di quest'ultima che dall'antichità sia giunta sino a noi. Platone doveva spendere il resto della sua carriera in una implicita confutazione delle ragioni di Protagora.

Il *Protagora* si occupa della natura della virtú e della possibilità che essa possa essere insegnata. Il problema è posto in un contesto esplicitamente politico, stando ai termini in cui Socrate imposta il dibattito:

> Io vedo che, quando ci riuniamo nell'assemblea, se si tratta di costruire qualche edificio pubblico, si fanno venire in consultazione gli architetti; se si tratta di costruzioni navali i costruttori navali e cosí per tutte le altre cose che giudicano apprendibili e insegnabili. Ma se qualche altro che essi considerano incompetente

[19] Lo stesso in grande misura vale per Aristotele, la cui *polis* ideale nella *Politica* nega la cittadinanza a quanti fossero impegnati in attività lavorative che fornivano beni essenziali e servizi per la città. Costoro sono «condizioni» piuttosto che «parti» della *polis*, e differiscono dagli schiavi solo in quanto compiono i loro umili doveri per la comunità piuttosto che per degli individui (1277a-1278a). Il tema degli atteggiamenti greci verso il lavoro è discusso in MEIKSINS WOOD, *Peasant-Citizen* cit., pp. 137-62, dove si sostiene inoltre che, se esistevano ostacoli ideologici al progresso tecnico, essi avevano a che vedere piú con l'indipendenza dei piccoli produttori e l'assenza di un obbligo all'incremento della produttività del lavoro, che non con il disprezzo per il lavoro derivato dall'associazione di quest'ultimo con la schiavitú.

si ostina a dar loro consigli, anche se è molto bello, ricco e nobile, non lo stanno neppure ad ascoltare, anzi lo deridono e strepitano finché quell'ostinato o se ne va da solo, respinto dallo strepito, o viene trascinato giú e sollevato via dagli arcieri, per ordine dei pritani. Cosí si comportano sui problemi che, secondo loro, richiedono una tecnica. Quando invece si deve decidere di affari concernenti la direzione della città, si alzano a dare il loro consiglio ugualmente l'architetto, il fabbro e il calzolaio, il commerciante all'ingrosso e l'armatore, il ricco e il povero, il nobile e il plebeo; e ad essi nessuno rimprovera, come avveniva con i precedenti, di ostinarsi a dare consigli senza prima aver imparato e senza aver avuto un maestro. Evidentemente non ritengono insegnabile la politica[20]

Nella risposta a Socrate, Protagora prende a dimostrare che «a buon diritto i tuoi concittadini ammettono a dar consigli su questioni politiche un fabbro o un calzolaio»[21]. In questo modo le fondamentali questioni epistemologiche ed etiche che sono alla base della filosofia greca, e anzi della tradizione filosofica occidentale nel suo complesso, vengono situate in un contesto esplicitamente politico, riferito alla consuetudine democratica di consentire a calzolai e fabbri la formulazione di giudizi politici.

Il ragionamento di Protagora passa anzitutto per un'allegoria volta a dimostrare che quella società politica, senza la quale gli uomini non possono trarre alcun beneficio dalle arti e dalle tecniche che sono l'unico dono divino che li contraddistingue, non ha la possibilità di sussistere, a meno che la virtú civica, la quale rende gli individui idonei al ruolo di cittadini, non sia una qualità universale. Poi prosegue mostrando come tale virtú, pur senza essere innata, possa rappresentare una qualità universale che deve e può effettivamente essere insegnata. Chiunque viva in una comunità civile, in modo particolare una *polis*, è sin dalla nascita coinvolto nel processo di apprendimento da cui è trasmessa la virtú civica, a casa, a scuola, attraverso le punizioni e le ammonizioni e soprattutto per mezzo delle leggi e delle consuetudini della città, in una parola i suoi νόμοι. La virtú civica è nella stessa misura universale e oggetto di apprendimento, esattamente come lo è la lingua madre di ognuno. Il sofista il quale aspiri a insegnare la virtú, come Protagora stesso, può soltanto perfezionare questo processo continuo e universale e un uomo può venire in possesso delle qualità del buon cittadino anche senza aver goduto dell'esperta educazione impartita dal sofista.

L'insistenza di Protagora sull'universalità della virtú è naturalmente cruciale per la sua apologia della democrazia. Ma egualmente importante è la sua concezione del processo grazie al quale la consapevolezza morale

[20] PLATONE, *Protagora*, 319b-d [trad. it. di G. Cambiano].
[21] *Ibid.*, 324d.

e politica viene trasmessa. La virtú è senz'altro oggetto di insegnamento, ma il modello di apprendimento non è tanto la trasmissione del sapere scientifico, quanto piuttosto l'«apprendistato». Nelle cosiddette società «tradizionali», l'apprendistato è qualcosa di piú che un mezzo per apprendere delle capacità tecniche. «Esso è anche – per citare un illustre storico dell'Inghilterra settecentesca – il meccanismo della trasmissione intergenerazionale», il mezzo con il quale si è avviati alle tecniche del mondo degli adulti ovvero alle arti pratiche, ma al tempo stesso anche introdotti «nell'ambito dell'esperienza sociale e del sapere collettivo della comunità»[22] Non c'è modo migliore di caratterizzare il processo di apprendimento descritto da Protagora, il meccanismo attraverso il quale la comunità dei cittadini trasmette il suo sapere collettivo, le sue pratiche consuetudinarie, i suoi valori e le sue aspettative.

Il principio cui Socrate fa ricorso contro Protagora, in questo stadio peraltro in modo ancora piuttosto sperimentale e non sistematico, è quello per il quale la virtú è conoscenza. Siffatto principio era destinato a diventare il fondamento dell'attacco di Platone alla democrazia, soprattutto nel *Politico* e nella *Repubblica*. In mano a Platone esso rimpiazza l'apprendistato morale e politico di Protagora con una piú ispirata concezione della virtú come conoscenza filosofica, dunque non la corrente assimilazione dei costumi e dei valori della comunità, bensí un accesso privilegiato a verità piú alte, universali e assolute.

E tuttavia anche Platone costruisce la sua definizione della virtú politica e della giustizia sulla base di un'analogia con le arti pratiche. Anch'egli attinge alla comune esperienza dell'Atene democratica, quando, nell'invocare la τέχνη, l'etica della capacità artigianale, fa ricorso alla familiare esperienza del cittadino lavoratore. Solo che questa volta l'accento è posto non sull'universalità o sulla organica trasmissione della conoscenza comune da una generazione all'altra, bensí sulla «specializzazione», sulla competenza e sulla esclusività. Proprio come le scarpe migliori sono prodotte dal calzolaio esperto ed esercitato, cosí l'arte della politica dev'essere praticata solo da quanti sono specializzati in essa. Dunque non piú calzolai e fabbri nell'assemblea pubblica. L'essenza della giustizia nella vita dello stato è rappresentata dal principio secondo il quale il ciabattino non dovrebbe andar oltre le sue forme per scarpe.

Tanto Protagora quanto Platone, dunque, pongono al centro del proprio ragionamento politico, peraltro con intenzioni opposte, i valori culturali della τέχνη, le arti pratiche del cittadino lavoratore. Gran parte di quanto da ciò consegue in tutta la tradizione filosofica occidentale prende

[22] E. P. THOMPSON, *Customs in Common*, London 1991, p. 7.

le mosse da questo punto di partenza. Non è solo la filosofia politica occidentale che deve le sue origini a questo conflitto circa il ruolo politico di calzolai e fabbri. Per Platone la separazione tra detentori del potere e lavoratori, tra quanti lavorano con la mente e quanti usano il proprio corpo, tra coloro che sono al potere e vengono mantenuti e coloro che producono il cibo e sono governati non è semplicemente il principio basilare della democrazia. La divisione del lavoro tra detentori del potere e produttori, che è l'essenza della giustizia nella *Repubblica*, è anche l'essenza della teoria platonica della conoscenza. La radicale opposizione gerarchica tra mondo sensibile e mondo intellegibile e tra le corrispondenti forme di conoscenza – un'opposizione nella quale si è riconosciuto il tratto piú caratteristico del pensiero greco e che da allora ha fissato l'ordine del giorno della riflessione filosofica occidentale[23] – è radicata da Platone in una analogia con la divisione sociale del lavoro che esclude i produttori dalla politica.

4. *L'eclissi del lavoro libero.*

Lo squilibrio tra l'importanza storica del lavoro libero nell'antica Grecia e la scarsa considerazione di cui ha goduto nella storiografia moderna è cosí grande che è indispensabile dire qualcosa circa il modo in cui tale squilibrio si è ingenerato e il cittadino lavoratore, nonostante tutta la sua peculiarità storica, è per cosí dire svanito nell'ombra proiettata dalla schiavitú. Non che, ancora una volta, gli storici abbiano mancato di riconoscere che il corpo civico nell'Atene democratica era composto in larga parte di persone che lavoravano per vivere. Piuttosto, si tratta del fatto che a questa consapevolezza non si è unito uno sforzo proporzionale volto a esplorare il significato storico di questa circostanza degna di nota. Il lavoro libero è stato pressoché oscurato dalla schiavitú quale fattore determinante dello sviluppo storico, e non solo per l'ammirevole ragione che gli orrori di quella perversa istituzione hanno destato preoccupazione nei nostri istinti migliori.

L'eclisse del cittadino lavoratore nell'Atene democratica ha piú a che vedere con la politica dell'Europa moderna che non con la realtà della democrazia ateniese. Prima della seconda metà del XVIII secolo, e in particolare prima delle rivoluzioni americana e francese, non ci sarebbe stato niente di strano nel definire l'antica democrazia ateniese una repubblica

[23] Questo punto è sviluppato da Jacques Gernet nel capitolo *Storia sociale ed evoluzione delle idee in Cina e in Grecia dal VI al II secolo a. C.*, in J.-P. VERNANT, *Mito e società nell'antica Grecia*, Torino 1981, pp. 76-84.

«meccanica», nella quale l'aristocrazia era subordinata a una moltitudine banausica di cittadini lavoratori – in contrasto ad esempio con Sparta, dove il complesso dei cittadini costituiva una sorta di nobiltà, «quanti vivono nell'abbondanza delle proprie rendite, senza essere impegnati vuoi nella coltivazione delle proprie terre, vuoi in altro lavoro per vivere»[24] Caratterizzazioni di questo tipo facevano parte di una lunga tradizione che risaliva fino all'antica Grecia stessa e all'identificazione della democrazia con il dominio del δῆμος banausico. Nell'ambito di descrizioni di questo genere della democrazia il cittadino lavoratore gioca ancora un ruolo vitale.

Ma nel tardo XVIII secolo ebbe luogo un mutamento di rilievo. La moltitudine dei «meccanici» aveva cominciato a lasciare il posto alla «plebe oziosa» mantenuta dal lavoro degli schiavi. La spiegazione di questo mutamento non consiste nella subitanea scoperta da parte degli storici della schiavitú-merce nell'Atene democratica. Scrittori di epoca precedente non ne erano stati meno consapevoli. Montesquieu, ad esempio, semmai sopravvalutò in misura notevole il numero degli schiavi ad Atene; in qualità di autore di un attacco alla schiavitú che ebbe molto seguito, egli non era certo incline a invocare giustificazioni per le sue manifestazioni greche. E tuttavia niente di tutto ciò gli impedí di sostenere che l'essenza della democrazia ateniese – in contrasto con Sparta, i cui cittadini erano «obbligati ad essere oziosi» – stava nel fatto che i suoi cittadini lavoravano per vivere[25] Né del resto l'apparizione della «plebe oziosa» può essere spiegata da una nuova preoccupazione per i mali della schiavitú ingenerata da una coscienza democratica acuitasi nell'età delle rivoluzioni. Al contrario, la «plebe oziosa» nacque in primo luogo nella mente degli antidemocratici reazionari.

I principali responsabili furono anzitutto gli storici britannici che scrissero le prime storie moderne, di tipo politico e a impianto narrativo, dell'antica Grecia, con l'implicito intento di mettere in guardia i propri contemporanei dai pericoli della democrazia[26] Il piú importante di essi fu William Mitford, il gentiluomo di campagna tory, oppositore della riforma parlamentare, che scrisse una storia della Grecia che ebbe una certa fortuna, pubblicata in diversi volumi tra il 1784 e il 1810. Quando nel corso della sua composizione sopravvenne la rivoluzione francese, egli interrup-

[24] J. HARRINGTON, *The Commonwealth of Oceana*, in J. G. A. POCOCK (a cura di), *The Political Works of James Harrington*, Cambridge 1977, pp. 259-60. Harrington qui mutua la definizione della nobiltà proposta da Machiavelli.

[25] CH.-L. DE MONTESQUIEU, *L'Esprit des lois* (1748).

[26] Il mito della «plebe oziosa» è discusso piú diffusamente in MEIKSINS WOOD, *Peasant-Citizen* cit., cap. 1.

pe la narrazione per spiegare la ragione per cui agli Inglesi era stata risparmiata questa disgrazia; la sua spiegazione aveva a che fare con le diversità dell'Inghilterra dalla Francia moderna e dall'antica Atene. L'Inghilterra godeva di una ineguagliata armonia tra «i diversi ordini della cittadinanza», mentre la Grecia (e la Francia) mancavano di ogni paragonabile meccanismo di armonizzazione. In particolare «in ogni parte di Grecia, il nobile e il ricco, serviti dai loro schiavi, in qualità non solo di domestici, ma anche di fattori e di lavoranti, avevano poco a che fare con la moltitudine dei poveri, se non per dominarli, negli stati oligarchici, ovvero, negli stati democratici, per averne timore, per blandirli e farli oggetto di richieste, infine o per ingannarli o per esserne dominati. Nessun interesse in comune univa i due generi di individui...»[27]. Il risultato era una plebe licenziosa e turbolenta, «cittadini privi di proprietà, inoperosi, forse privi della possibilità di esercitare qualche attività», una «plebe oziosa» mantenuta dalla schiavitú e dalle paghe pubbliche, sempre pronta a depredare la ricchezza degli abbienti[28]

Ma se Mitford rappresenta un esempio particolarmente estremo di retorica antidemocratica, la medesima «plebe oziosa» fa la sua comparsa in opere assai piú sobrie e scientifiche nel corso di tutto il secolo successivo. Nell'autorevole storia economica di August Boeckh la schiavitú e le paghe pubbliche sono di nuovo fonti di corruzione nella democrazia, le quali assuefacevano la moltitudine alla «indolenza» e le davano agio di prendere parte all'attività politica; «all'incontro, dove non vi sono schiavi, non può cosí facilmente chi esercita un'industria governare al tempo stesso...» Il risultato era che «nelle stesse stirpi piú nobili, fra cui senza dubbio si deve computare Atene, troverete una profonda corruzione morale insinuata sin nel midollo del popolo»[29] E persino Fustel de Coulanges doveva attribuire la turbolenza dell'antica Grecia all'assenza di principî economici che inducessero ricchi e poveri a vivere insieme in buon accordo, come avrebbero potuto fare: «Sarebbe stato necessario, per esempio, che [le due classi] avessero avuto bisogno l'una dell'altra; che il ricco non potesse arricchirsi se non domandando al povero il suo lavoro, e che il povero trovasse i mezzi di vivere dando il suo lavoro al ricco». Cosí come stavano le cose, «il cittadino trovava pochi impieghi, poco lavoro; la mancanza d'occupazioni lo rese pigro. Poiché non vedeva lavorare che schiavi, disprezzava il lavoro»[30]. E cosí via.

[27] W. MITFORD, *The History of Greece*, V, London 1814, pp. 34-35.
[28] *Ibid.*, p. 16.
[29] A. BOECKH, *L'economia pubblica degli Ateniesi*, trad. it. di E. Ciccotti, Milano 1903, pp. 713-14.
[30] N.-D. FUSTEL DE COULANGES, *La città antica*, trad. it. di G. Perrotta, Firenze 1972, p. 405.

Nessuno di questi autori mancava della consapevolezza che i cittadini ateniesi lavoravano, come agricoltori e artigiani. Il punto in questione non era tanto che non lavorassero, quanto piuttosto che non lavorassero abbastanza, e soprattutto che non fossero di condizione «servile». La loro autonomia e il tempo a disposizione di cui godevano per prendere parte alla vita politica si rivelarono la rovina della democrazia ateniese. Per Mitford e Boeckh, la partecipazione politica della moltitudine era un male in sé. Per il piú liberale Fustel, si trattava piuttosto del fatto che, in assenza delle forme tradizionali di controllo politico, ciò di cui si sarebbe avuto bisogno era quel tipo di disciplina di natura economica che nella società moderna è data dalle necessità materiali, le quali impongono al lavoratore nullatenente di cedere il proprio lavoro in cambio di un salario. Mancavano, in altre parole, uno stato e un'economia borghesi di tipo moderno. In tutti questi casi, comunque, l'autonomia del cittadino lavoratore veniva coerentemente tradotta nell'indolenza della «plebe oziosa», e con essa si affermò il predominio della schiavitú.

Gli effetti di questa revisione storiografica furono assolutamente cospicui e si estesero ben al di là delle originarie motivazioni antidemocratiche di storici quali Mitford. La «plebe oziosa», a partire dall'interpretazione hegeliana della democrazia, nella quale la condizione basilare della politica democratica stava nel fatto che i cittadini dovessero essere esenti dalla necessità di lavorare e che «quanto presso di noi è compito dei liberi cittadini, il lavoro quotidiano, fosse compiuto dagli schiavi»[31], arrivò fino al capovolgimento, operato in sede marxista, della «plebe oziosa» nel «modo schiavistico di produzione».

In tutto questo peraltro si annida un paradosso, perché il rilievo ideologico ascritto alla schiavitú non trovò espressione in un proporzionale interesse scientifico nei confronti della stessa[32]. Gli antidemocratici che misero in grande risalto gli schiavi insistendo sul cliché della «plebe oziosa» avevano di gran lunga piú interesse a denigrare la moltitudine democratica che non a investigare il problema della schiavitú in sé. D'altra parte, i liberali che adducevano l'esempio della Grecia antica a difesa delle riforme politiche moderne erano ancor meno desiderosi di soffermarsi su quel motivo di imbarazzo che era la schiavitú, e nello stesso tempo, dato il loro atteggiamento ambiguo nei confronti della democrazia e dell'esten-

[31] G. W. F. HEGEL, *Lezioni sulla filosofia della storia*, III. *Il mondo greco-romano*, trad. it. di G. Calogero e C. Fatta, Firenze 1963, p. 103.

[32] Per un profilo storico delle basi ideologiche della ricerca moderna sulla schiavitú antica, cfr. FINLEY, *Ancient Slavery* cit., pp. 11-66 [trad. it. pp. 3-82], e GARLAN, *Slavery* cit., pp. 1-14 [trad. it. pp. 7-16]. Cfr. anche L. CANFORA, *Ideologie del classicismo*, Torino 1980, specialmente pp. 11-19.

sione dei diritti politici alla classe lavoratrice (il che era inteso come qualcosa di distinto rispetto al progresso delle istituzioni rappresentative e delle libertà civili), essi non erano in generale piú inclini a enfatizzare il ruolo della massa dei lavoratori nella democrazia ateniese.

Ne risultò una curiosa genericità a proposito dell'economia politica di Atene, forse maggiore presso i liberali che presso i conservatori. George Grote, riformatore in politica e autore di una insigne storia della Grecia antica, menziona solo incidentalmente il lavoro dipendente e in relazione ai servi tessali o cretesi piuttosto che agli schiavi ateniesi. Egli si preoccupa inoltre piú di elogiare il «liberalismo» ateniese che non di mettere in evidenza il ruolo della moltitudine dei «meccanici» nella democrazia. Nel prendere le difese di Cleone, la bestia nera degli antichi antidemocratici, egli lo presenta piú come un parlamentare liberale inglese sostenitore di una leale opposizione, che non come un leader del δῆμος banausico. J. S. Mill, amico di Grote, era anche lui meno incline a concentrare l'attenzione sulle caratteristiche «democratiche» della democrazia ateniese, che non a elogiarne i valori «liberali», gli aspetti individualistici e la multiformità della vita ateniese – in contrasto con gli illiberali Spartani che, nella sua recensione della storia di Grote per la «Edinburgh Review», egli effettivamente dipinge come «quei Tories, quei conservatori ereditari della Grecia». Nulla di tutto ciò contribuiva molto a illuminare il posto né della schiavitú né del lavoro libero nell'antichità classica.

5. *Il lavoro e lo «spirito del capitalismo».*

Non sorprende che il passaggio dalla moltitudine dei «meccanici» alla «plebe oziosa» ebbe luogo nel XVIII secolo (in particolare in Inghilterra, nonostante l'elogio rivolto da Mitford alla costituzione inglese).

> Il XVIII secolo – scrive E. P. Thompson – fu testimone di un mutamento di ordine qualitativo nelle relazioni di lavoro ... una cospicua proporzione della forza-lavoro divenne di fatto «piú» libera dalla disciplina nel proprio lavoro quotidiano, piú libera di scegliere tra datori di lavoro e tra lavoro e tempo libero, meno dipendente in relazione a tutto il suo modo di vivere, di quanto lo fosse stata prima o fosse destinata a esserlo nei primi decenni della disciplina della fabbrica e dell'orologio   Grazie al fatto che lavoravano spesso nelle loro dimore, che possedevano o prendevano a nolo gli strumenti, che lavoravano per piccoli datori di lavoro, senza orari fissi e a piú di una attività, erano sfuggiti ai controlli sociali che il villaggio feudale imponeva e non erano ancora assoggettati alla disciplina del lavoro in fabbrica ... Il lavoro libero aveva portato con sé un indebolimento degli antichi mezzi di disciplina sociale[33]

[33] THOMPSON, *Customs* cit., pp. 38-42.

Il linguaggio con cui la classe dirigente inglese salutò questi sviluppi è esattamente il linguaggio della «plebe oziosa». In Inghilterra i lavoratori poveri, che si facevano beffe della «grande legge della subordinazione» e della tradizionale deferenza del servitore verso il proprio padrone, erano di volta in volta «vociferanti e sediziosi», «pronti a ogni sorta di malefatta, vuoi una pubblica rivolta, vuoi un saccheggio di beni privati», e «crassi, scansafatiche, oziosi e debosciati ... disposti a lavorare non piú di due o tre giorni a settimana»[34]

Il mito della «plebe oziosa» ateniese, allora, non è altro che l'antichissima lagnanza del padrone verso il suo servitore, alla quale si sovrapponevano però le pressanti esigenze di un ordine sociale nuovo, in cui il lavoro salariato libero dei nullatenenti stava divenendo per la prima volta nella storia la modalità dominante del lavoro. Nell'ambito del medesimo processo di sviluppo capitalistico, il concetto di lavoro subiva anche altre trasformazioni. Si dice spesso che il mondo moderno è stato testimone dell'elevazione del lavoro sino a uno statuto culturale privo di precedenti che deve molto all'etica protestante e all'idea calvinista della «vocazione». Ma anche a prescindere dall'etica protestante weberiana, l'associazione dello «spirito del capitalismo» con l'esaltazione del lavoro è divenuta parte integrante del sapere comune.

E tuttavia mentre il capitalismo, con i suoi imperativi del profitto e della produttività del lavoro, ha certamente recato con sé forme piú rigorose di disciplina sul lavoro, l'esaltazione del duro lavoro ha rappresentato un'arma a doppio taglio. L'ideologia del lavoro ha avuto un significato ambiguo per i lavoratori, nel senso che ne ha giustificato la subordinazione alle forme di disciplina capitalistica perlomeno nella stessa misura in cui ne ha elevato lo statuto culturale. Ma forse l'aspetto piú significativo della trasformazione nello statuto culturale del lavoro che accompagnò l'avvento del capitalismo è costituito dall'unificazione dei concetti di lavoro e «produttività». Le virtú del lavoro non sono piú appannaggio indiscusso dei lavoratori stessi. Esse sono un attributo soprattutto dei capitalisti, e non solo perché questi lavorano di persona, ma anche perché utilizzano la loro proprietà in maniera attiva e produttiva, in contrasto con l'appropriazione passiva tipica del *rentier* tradizionale. La «glorificazione» del lavoro nello «spirito del capitalismo» ha piú a che vedere con il sostituirsi del capitale alla proprietà parassitaria che non con l'ascesa dello status del lavoratore.

[34] D. DEFOE, *The Great law of Subordination Consider'd; or, the Insolence and Unsufferable Behaviour of Servants in England duly enquir'd into* (1724), citato in THOMPSON, *Customs* cit., p. 37.

Questa ridefinizione del lavoro è già visibile nel XVII secolo, quando il capitalismo agrario inglese arriva a consolidarsi. Nel suo secondo trattato sul governo, John Locke scrisse un passo famoso che è stato oggetto di controversie assai accanite. Nell'ambito della spiegazione del modo in cui la proprietà comune nello stato di natura diventa proprietà privata egli sostiene che «l'erba che il mio cavallo ha mangiato, le zolle che il mio servo ha tagliato, il minerale ch'io ho scavato in un luogo in cui io vi ho diritto in comune con altri, diventano mia *proprietà* senza l'assegnazione, o il consenso di alcuno. È il *lavoro* ch'è stato mio, cioè a dire il rimuovere quelle cose dallo stato comune, in cui si trovavano, quello che ha *determinato* la mia *proprietà* su di esse»[35] Vi sono molte cose da dire a proposito di questo passo, ma quanto è piú significativo in proposito è che le zolle che il suo servo ha tagliato divengono sua proprietà esattamente nello stesso modo e nella stessa misura del minerale che egli stesso ha scavato. In altre parole, l'uso produttivo della proprietà da parte del padrone, che implica l'appropriazione del lavoro di un altro, è trattato come se fosse esattamente la stessa cosa che l'attività lavorativa in se stessa. E dovunque nelle sue osservazioni a proposito della proprietà Locke ascrive le virtú del lavoro e della «industriosità» non tanto all'attività lavorativa in se stessa, quanto alla pratica del «miglioramento», l'uso produttivo e generatore di profitto della terra che la valorizza e contribuisce alla ricchezza della comunità. La confisca, le «recinzioni»[36] e la subordinazione del lavoro possono trovare giustificazione in nome del «miglioramento»[37]

Questa concezione del lavoro come «miglioramento» e produttività, qualità che appartengono piú ai capitalisti che danno lavoro ai lavoratori che non a questi ultimi, è collocata nel cuore dell'ideologia borghese ed è costantemente riprodotta nel linguaggio dell'economia moderna, nel quale i «produttori» non sono i lavoratori ma i capitalisti. Essa rende manifesto un assetto economico in cui la produzione è subordinata a imperativi di mercato e il meccanismo propulsore è rappresentato dalla competizione e dalla massimizzazione del profitto, non dalle forme di coercizione «extra-

[35] J. LOCKE, *Two Treatises of Government* (1690), par. 28 [trad. it. *Due trattati sul governo, col «Patriarca» di R. Filmer*, a cura di L. Pareyson, Torino 1948, p. 258; il corsivo è dell'A. del presente saggio]

[36] Con questo termine (in ingl. *enclosures*) si allude a un processo di trasformazione dei rapporti di proprietà agrari dell'Inghilterra sei-settecentesca legato al moltiplicarsi di atti di privatizzazione esclusiva delle terre tradizionalmente destinate, in tutto o in parte, ad uso comune. [*N. d. T.*]

[37] Per una discussione delle opinioni di Locke sul «miglioramento», cfr. N. WOOD, *John Locke and Agrarian Capitalism*, Berkeley-Los Angeles 1984. Cfr. anche E. M. WOOD, *Locke Against Democracy: Representation, Consent and Suffrage in the "Two Treatises"*, in «History of Political Thought», XIII, 4 (1992), pp. 657-89; ID., *Radicalism, Capitalism and Historical Contexts: Not Only a Reply to Richard Ashcraft on John Locke*, ivi, XV, 3 (1994), pp. 323-72.

economiche» tipiche della proprietà costituita politicamente, ma dagli imperativi puramente economici del mercato, il quale richiede una crescente produttività del lavoro.

I rapporti sociali di proprietà che mettono in opera questo meccanismo propulsore hanno collocato il lavoro in una posizione unica dal punto di vista storico. Nel capitalismo il lavoratore salariato nullatenente, che soggiace a imperativi economici non direttamente dipendenti da una condizione di subordinazione giuridica o politica, può godere di libertà giuridica e di uguaglianza e addirittura di pieni diritti politici in un sistema a suffragio universale, senza privare con ciò il capitale del suo potere di appropriazione. È in questo che possiamo ravvisare la piú grande differenza tra lo statuto del lavoro nell'antica democrazia ateniese e nel moderno capitalismo.

6. *Il lavoro, la democrazia antica, la democrazia moderna.*

Nella democrazia capitalistica moderna disuguaglianza socio-economica e sfruttamento coesistono con la libertà civica e l'uguaglianza. I produttori primari non sono dipendenti sul piano giuridico, né privi dei diritti politici. Anche nella democrazia antica l'identità civica era distinta dallo status socio-economico, e anche in questo caso l'uguaglianza politica coesisteva con la disuguaglianza di classe. Una differenza fondamentale però rimane. Nella società capitalistica i produttori primari sono assoggettati a forme di costrizione di natura economica che non dipendono dal loro status politico. Il potere del capitalista di appropriarsi del surplus di lavoro dei salariati non dipende da uno status sociale o giuridico privilegiato, bensí dal fatto che i lavoratori sono nullatenenti, il che li costringe a cedere la propria forza-lavoro in cambio di un salario, al fine di accedere ai mezzi di lavoro e di sussistenza. I lavoratori sono assoggettati tanto al potere del capitale quanto agli imperativi della competizione e della massimizzazione del profitto. Cosí, la separazione di status civile e collocazione di classe nelle società capitalistiche ha due facce: da un lato, il diritto di cittadinanza non è determinato dalla posizione socio-economica – e in questo senso il capitalismo può convivere con la democrazia formale; dall'altro l'uguaglianza civile non ha un'influenza diretta sulla disuguaglianza di classe e la democrazia formale lascia fondamentalmente intatto lo sfruttamento di classe.

Viceversa, nella democrazia antica esisteva una classe di produttori primari che erano liberi sul piano giuridico e politicamente privilegiati, nonché in ampia misura esenti, al tempo stesso, dalla necessità di mettersi sul mercato per assicurarsi l'accesso alle condizioni di lavoro e di sussistenza.

La loro libertà civile, a differenza di quella del moderno lavoratore salariato, non era controbilanciata dalle costrizioni economiche del capitalismo. Come nel capitalismo, il diritto di cittadinanza non era determinato dallo status socio-economico, ma, a differenza che nel capitalismo, i rapporti tra le classi erano influenzati direttamente e profondamente dallo statuto civico. L'esempio piú ovvio è la divisione in schiavi e cittadini. Ma la cittadinanza determinava direttamente le relazioni economiche anche in altre maniere.

Essere cittadini della democrazia ad Atene significava che i piccoli produttori erano in notevole misura esenti dalle forme di prelievo forzato alle quali sono sempre stati assoggettati i produttori diretti nelle società precapitalistiche. Essi erano esenti, ad esempio, dalle spoliazioni dei «divoratori di doni» di cui parla Esiodo, i signori che utilizzavano i poteri giurisdizionali per imporre estorsioni ai contadini; dalla costrizione diretta esercitata dal ceto dominante spartano, il quale sfruttava gli iloti per mezzo di quella che equivaleva a una occupazione militare; dalle forme di obbligazione feudale del contadino medievale, che era assoggettato al potere militare e giudiziario dei signori; dalla tassazione dell'assolutismo europeo, nel quale le cariche pubbliche erano uno strumento primario di appropriazione privata. E si potrebbe continuare. Fintantoché i produttori diretti non dovettero sottostare a imperativi puramente economici, la proprietà politicamente costituita era destinata a rimanere un mezzo di lucro, come strumento dell'appropriazione privata, ovvero, all'inverso, una protezione contro lo sfruttamento: in quel contesto, lo statuto civico del cittadino ateniese rappresentava una risorsa preziosa, che aveva dirette implicazioni economiche. L'uguaglianza politica non soltanto coesisteva con la disuguaglianza socio-economica, ma la modificava in misura consistente, e la democrazia era piú sostanziale che formale.

Nell'antica Atene la cittadinanza aveva conseguenze profonde per contadini e artigiani; ed è naturale che un mutamento nello statuto giuridico degli schiavi – e delle donne, come si può immaginare – avrebbe trasformato dalle fondamenta la società. Nel feudalesimo, i privilegi giuridici e i diritti politici non avrebbero potuto essere redistribuiti senza trasformare i rapporti sociali di proprietà prevalenti. Solo nel capitalismo è divenuto possibile non intaccare nella sostanza le relazioni di proprietà tra capitale e lavoro e al tempo stesso consentire la democratizzazione dei diritti civili e politici.

Comunque, non fu sempre scontato che il capitalismo sarebbe potuto sopravvivere alla democrazia, perlomeno nel suo senso formale. Man mano che lo sviluppo dei rapporti proprietari capitalistici prese a separare la proprietà dal privilegio, e specialmente fintantoché il lavoro libero non fu as-

soggettato alle nuove forme di disciplina del capitalismo industriale e completamente privato di ogni proprietà, le classi dominanti europee furono profondamente preoccupate dei rischi causati dalla massa dei lavoratori. Per lungo tempo sembrò che l'unica soluzione fosse la conservazione di qualche forma di divisione tra detentori del potere e produttori, tra un'élite proprietaria privilegiata politicamente e una massa di lavoratori privi di diritti politici. Né questi ultimi furono concessi spontaneamente – non c'è bisogno di sottolinearlo – quando, dopo prolungate lotte di popolo che incontrarono molte resistenze, furono alla fine garantiti alla classe lavoratrice.

Contemporaneamente, una concezione completamente nuova della democrazia aveva fatto accantonare l'antica idea greca. Il momento critico in questa ridefinizione fu la fondazione degli Stati Uniti. A seguito della rivoluzione americana, gli artefici della costituzione statunitense dovettero accettare un corpo civico ragionevolmente ampio; ma i federalisti non facevano mistero del loro desiderio di allontanare dal potere politico attivo il δῆμος, pur nel contesto di una concessione abbastanza estesa dei pieni diritti politici, e di mantenere un'élite proprietaria, e questo creando una grande repubblica federale, piuttosto che una confederazione di entità piú piccole e maggiormente autonome, rafforzando il governo federale a spese delle autonomie locali e il potere esecutivo a spese del legislativo, con un esecutivo presidenziale di tipo quasi monarchico, provvedendo all'elezione indiretta del presidente, nonché (all'origine) del Senato, e cosí via.

Con siffatti obiettivi in mente, è comprensibile che i federalisti non abbiano fatto ricorso, nell'ambito dell'ideologia che li sosteneva, al modello della democrazia ateniese. Come molti antidemocratici prima di loro, pur cominciando ormai a chiamare la loro repubblica una «democrazia rappresentativa», essi citavano la democrazia antica solo come un esempio di potere delle masse e di tirannia della maggioranza da cui guardarsi. Un modello di gran lunga piú congeniale era la «costituzione mista», la «democrazia oligarchica» romana; e cosí i padri fondatori adottarono pseudonimi romani, denominarono Senato la loro Camera alta e istituirono la repubblica sotto l'occhio vigile dell'aquila romana. L'antica definizione di democrazia era stata sostituita da una nuova concezione basata su principî che, in epoca precedente e sulla base dell'antico significato greco quale metro di valutazione, sarebbero stati identificati come palesemente antidemocratici.

E tuttavia, per quanto le classi dominanti in America e in Europa potessero aver temuto l'estensione dei diritti politici alla massa dei lavoratori, si verificò che i diritti politici non rivestirono piú nella società capitalistica l'importanza saliente che il diritto di cittadinanza aveva nella democrazia

antica. Il raggiungimento della democrazia formale e del suffragio universale senza dubbio significò un progresso storico enorme, ma accadde che il capitalismo offrí una nuova soluzione al vecchio problema dei detentori del potere e dei produttori. Ora che la democrazia poteva essere riservata a una sfera politica formalmente separata, laddove l'economia seguiva regole proprie, non era piú necessario concretizzare la divisione di privilegio e lavoro in una separazione politica tra detentori del potere protagonisti dell'appropriazione economica e subordinati costretti a lavorare. Se l'estensione del corpo civico non poteva piú ormai essere sottoposta a restrizioni, il campo d'azione del ruolo di cittadino poteva ora essere rigidamente contenuto, anche a prescindere da limitazioni costituzionali.

Il contrasto tra lo statuto del lavoro nella democrazia antica e il capitalismo moderno suscita alcuni interrogativi di ampia portata: in un sistema nel quale il potere puramente economico ha sostituito il privilegio politico, qual è il senso della condizione di cittadino? Di cosa si avrebbe bisogno perché in un contesto molto differente venga ricuperato il rilievo preminente che nella democrazia antica avevano la condizione di cittadino e quella del lavoratore provvisto di diritti civici?

LUCIANO CANFORA

La trasmissione del sapere

1. *L'«enciclopedia tribale».*

«Achille ne' funerali di Patroclo dà a vedere quasi tutte le spezie de' giochi, che poi negli Olimpici celebrò la coltissima Grecia»[1] Cosí anche nel libro XVIII dell'*Iliade* l'informazione non si limita alla pura e semplice notizia «fece per primo uno scudo grande e pesante»[2], ma si estende alla tecnica della costruzione[3] e alla specifica fattura dello scudo con la minuziosa descrizione delle sue decorazioni. E queste, a loro volta, offrono il quadro della «vita normale»: è uno degli spaccati piú completi della società «omerica».

Omero infatti non allude né presuppone, ma riespone per intero. Questo vale innanzi tutto sul piano narrativo. Cosí ad esempio Odisseo, che ha già raccontato ai Feaci, in tre libri, le proprie peripezie, le racconta – vari libri dopo – daccapo a Penelope, sia pure in rapida sintesi[4]. Mira a contenere dentro il proprio racconto la totalità del reale, e anche la totalità delle tecniche: l'arte del discorso, sviluppata e variata attraverso una efficace caratteristica dei personaggi, i giochi, le conoscenze geografiche e cosmogoniche, le pratiche religiose, le pratiche guerresche, le pratiche civili e giudiziarie, l'educazione e cosí via. È questa l'«enciclopedia tribale» racchiusa nell'epica di cui ha parlato Eric Havelock[5]

Nei poemi omerici presi nel loro insieme, e certo anche nel «ciclo» epico nel suo complesso, vi è anche, *in nuce*, una nozione del «passato» e quindi del tempo e della storia. Il racconto vuol essere *completo*, non solo in senso fattuale (non tralascia alcun dettaglio) ma anche temporale (non sottointende nessun evento): e nondimeno non pretende affatto di coprire *tutto* il passato; anzi per *passato* chiaramente s'intende l'ambito temporale *fin dove si spinge il ricordo*, il «guardare quanto piú possibile indietro» (ἐπὶ μακρότατον σκοπεῖν) secondo la nota formula del proemio di Tucidide. Un

[1] G. B. VICO, *La scienza nuova*, giusta l'ed. 1744, libro III, sez. I, cap. II (793).
[2] *Iliade*, 18.478.
[3] *Ibid.*, 18.468-77.
[4] *Odissea*, 23.310-41.
[5] E. A. HAVELOCK, *A Preface to Plato*, Harvard 1963, cap. IV.

esempio istruttivo della nozione di «passato» propria dell'epica è costituito dal principio dell'*Odissea*. Qui, al verso 11, figura un «allora», che a sua volta rinvia all'iniziale «dopo che ebbe distrutta la rocca sacra di Troia» (v. 2): la distruzione di Troia diviene, cioè, una indicazione di tempo assoluta, un puntello per calcolare la distanza tra gli eventi e disporre nel tempo la successione degli eventi.

Tutto questo «sapere» collettivo, di cui il cantore epico è portavoce, viene espresso in un modo espositivo, «arcaico», consistente nell'esprimere e comunicare delle conoscenze non già in forma teorica ma attraverso un racconto. Ciò ha contribuito a far sí che quei poemi siano divenuti, a un certo punto e quasi naturalmente, il fondamento dell'istruzione primaria, i «libri di testo» basilari, come notava, senza entusiasmo, Platone nel libro decimo della *Repubblica*[6]

2. *Origini non greche.*

Nel secondo libro delle sue *Storie*, dedicato all'Egitto, Erodoto è portato, proprio dalla sua materia, a considerare quanto sia recente il sapere dei Greci. È ben noto, e molto indicativo, l'episodio che egli narra, relativo a Ecateo, e alla «scoperta» di quanto risalente all'indietro fosse il passato, compiuta da Ecateo appunto in occasione del viaggio in Egitto e grazie all'incontro coi sacerdoti egiziani. Nelle *Genealogie* Ecateo aveva costruito una sua idea di passato: una visione certo alquanto riduttiva, che poneva tra gli dèi e la generazione precedente Ecateo in tutto sedici generazioni. Un passato scandito dal succedersi di: Deucalionidi, Danaidi, Eracle, Eraclidi, saga tebana e cosí via, con la guerra di Troia in funzione di necessario punto fermo. Questa ricostruzione – racconta Erodoto[7] – Ecateo comunicava in Egitto, a Tebe, ai sacerdoti del tempio. I sacerdoti però negarono che si potesse riannodare una genealogia umana alla divinità, e per chiarirgli le idee lo introdussero nel tempio di Karnak, e gli mostrarono trecentoquarantacinque statue: esse rappresentavano altrettante generazioni di sacerdoti, e al principio della lunga serie vi erano pur sempre esseri umani. «Dovett'essere – notò Theodor Gomperz – pressappoco come se il soffitto della sala in cui Ecateo si trovava si fosse innalzato in quel momento sul suo capo a perdita d'occhio. La sfera della storia umana si ampliava per lui smisuratamente». A Solone, i sacerdoti egizi avevano

[6] PLATONE, *Repubblica*, 10.598-600c.
[7] ERODOTO, 2.143.

illustrato il fenomeno in forma piú poetica: «Voi Greci – gli avevano detto – siete sempre fanciulli, e un Greco vecchio non esiste»[8]

Anche per Erodoto l'esperienza dell'Egitto giovò a meglio inquadrare la nozione di passato. Nel libro egizio, il secondo delle *Storie*, non a caso, Erodoto mette a fuoco il carattere recente dell'immagine greca degli dèi:

> Da chi sia nato ciascuno degli dèi, o se tutti fossero eterni, e quale fosse il loro aspetto, non si sapeva fino a poco fa: fino a ieri, per cosí dire. Io penso infatti che Esiodo e Omero siano vissuti quattrocento anni prima di me, non di piú. E sono loro che hanno composto per i Greci una Teogonia, hanno dato il nome alle divinità, suddiviso tra di loro onori e competenze, e tratteggiato il loro aspetto.

È di grande interesse l'intero contesto. Erodoto fa risaltare la novità dell'apporto esiodeo e omerico perché lo inserisce nella descrizione di quanto fosse recente, rispetto al mondo egizio, la nozione della divinità da parte dei Greci. Erodoto ha in mente soprattutto Esiodo quando parla di chi ha «dato i nomi alle divinità», ovvero «suddiviso tra loro onori e competenze».

Esiodo attingeva, per la sua *Teogonia*, a una remotissima tradizione cosmogonica, a quella «epica della creazione» che è per noi documentata dall'epos mesopotamico e ittito, nonché dal libro-cardine del *Pentateuco* ebraico, la *Genesi*. Le analogie tra la *Teogonia* esiodea e il poema accadico (metà del II millennio avanti Cristo) *Enûma Eliš* sono molteplici e riguardano gli eventi capitali: non solo la separazione della coppia primigenia nella scena della drammatica rottura cielo/terra (Urano/Gea), ma anche il fatto davvero straordinario che i figli della dea sono «stipati dentro» di lei, e infine la castrazione del dio. Nell'*Enûma Eliš* è Marduk che alla fine dei vari conflitti viene proclamato, dagli dèi riuniti in assemblea, e dopo un banchetto, loro sovrano. E anche Marduk ha dovuto superare un conflitto terribile, contro Kingu e il suo esercito di mostri marini, cosí come Zeus ha dovuto superare lo scontro con Crono e i Titani.

Non è possibile indicare in modo certo come queste tradizioni siano giunte a Esiodo: attraverso quali mediazioni e trasformazioni; in che misura Esiodo stesso fosse consapevole di innovare o di rielaborare un bagaglio già codificato. Tutto fa pensare che questo «sapere» giungesse a Esiodo dal suo retroterra micrasiatico, simboleggiato in certo senso dalla figura del padre, nobile mercante-viaggiatore, adoratore di Ecate.

[8] PLATONE, *Timeo*, 22b.

3. *Tradurre.*

In questo senso i Greci «traducevano». Non solo la *Teogonia* esiodea ma anche il nucleo del corpus esopico ha matrici orientali; e ancora nel pieno v secolo a. C. un grande scienziato come Democrito «traduceva» in greco la storia di Ahiqar, a stare a una notizia di Clemente di Alessandria[9], che, non perché oscura, dev'essere rimossa[10] Non sarei cosí drastico nel ravvisare nella riluttanza al «tradurre» «l'errore dei Greci» (Momigliano). Episodi come quello di Demokedes di Crotone, medico, portato da Susa, dove era schiavo, al cospetto di Dario perché ne curasse la terribile insonnia[11], o come quelli ben noti di Ippia (figlio di Pisistrato) e di Temistocle, che si insediano da esuli in Persia e si immedesimano nella realtà persiana, rinviano a un fenomeno piú ampio: al fatto cioè che le élites greche, se necessario, imparano le lingue degli altri.

Per quel che riguarda Temistocle, abbiamo una ricca tradizione intorno alla sua bravura nell'imparare il persiano. Essa parte da Tucidide: Temistocle «imparò, quanto poté, il persiano e i costumi del paese» e lo studio durò un intero anno[12]. Per Diodoro, Temistocle imparò il persiano per sostenere la propria difesa dinanzi a un tribunale insediato dal re di Persia [13] Secondo Plutarco, Temistocle imparò il persiano per parlare col re di Persia senza interpreti[14]

Chi non parla le altre lingue, perché non le intende, e le paragona al cinguettio degli uccelli, è il popolo[15]: al quale infatti Aristofane destina effetti comici sulla lingua straniera (è il caso di Pseudarthabas negli *Acarnesi*).

4. *Originalità o mescolanza.*

Secondo l'autore della *Costituzione degli Ateniesi*, che potrebbe essere il socratico e ultra-oligarca Crizia[16], Atene è per eccellenza il luogo della mescolanza. «Ascoltando le piú varie parlate – sostiene – gli Ateniesi han-

[9] CLEMENTE ALESSANDRINO, 1.15.69.4.

[10] Averla valorizzata è merito di M. J. LUZZATTO, in «Quaderni di Storia», XXXVI (1992), pp. 17-19.

[11] ERODOTO, 3.129.

[12] TUCIDIDE, 1.138.

[13] DIODORO SICULO, 11.56: è probabile che dipenda da Eforo.

[14] PLUTARCO, *Vita di Temistocle*, 27.

[15] ESCHILO, *Agamennone*, 1050; SOFOCLE, *Trachinie*, 1060.

[16] Cfr. L. CANFORA, *Studi sull'Athenaion Politeia pseudosenofontea*, in «Memorie dell'Accademia delle Scienze di Torino», V, 4 (1980), pp. 79-90.

no assunto parole dai piú vari linguaggi. Per cui, mentre gli altri Greci adoperano ciascuno la propria lingua, il proprio modo di vestire e i propri costumi, il linguaggio e i costumi degli Ateniesi si sono intrisi di elementi desunti da tutti i Greci e da tutti i barbari»[17]

Le parole di questo anonimo scrittore politico sembrano dette in antitesi alla rivendicazione di originalità propria dell'oratoria convenzionale democratica, di cui gli epitafi sono per noi la piú consistente attestazione. Nell'epitafio che Tucidide attribuisce a Pericle nel quadro delle onoranze funebri per i caduti nel primo anno della guerra peloponnesiaca[18], tale rivendicazione si presenta nella forma piú elevata e comprensiva: rivendicazione dell'originalità degli ordinamenti politici ateniesi[19], rivendicazione della peculiarità dello stile di vita (ἀνειμένως διαιτώμενοι)[20], rivendicazione della leadership spirituale e intellettuale rispetto al mondo greco considerato nel suo insieme (τῆς Ἑλλάδος παίδευσιν)[21] Si fronteggiano, espresse da due autori cosí diversi, due vedute opposte: Atene che «prende» da tutti e mescola tutto, di contro ad Atene modello per gli altri e «scuola» («luogo di formazione») della Grecia.

Quest'ultima è divenuta dominante, grazie anche al convergente prestigio di Pericle e di Tucidide: i due autori in questo caso «si sommano», a dar rilievo alla veduta (mentre, si direbbe, l'«anonimo» ha minore peso già perché anonimo). È lecito chiedersi quali fenomeni e quali concreti processi abbia in mente l'autore dell'epitafio quando si esprime in modo cosí impegnativo. Quella formula celebre («scuola della Grecia») è il punto d'approdo dell'intero ragionamento: tutta la precedente idealizzazione dello «stile» ateniese sfocia in quella conclusione: «In sintesi affermo che la nostra città nel suo insieme costituisce la scuola della Grecia». Ma è giusto cercare di andare piú a fondo rispetto all'enfasi panegiristica. Come concretamente si configurerà, nella fantasia dell'autore, codesta παίδευσις? E comunque: l'epitafio tucidideo-pericleo va interamente sottratto ai vincoli e ai condizionamenti del suo «genere»? Tucidide parla qui per noi, per darci la sua idea di Atene «per sempre», o si immedesima nelle esagerazioni concettuali che il genere epitafio-panegiristico richiedeva? Parla qui, in lui, soprattutto il pensatore storico o vediamo piuttosto qui in azione lo scaltrito emulo della pedagogia collettiva della città democratica?

Ovviamente non è agevole rispondere in modo perentorio e netto. Si può ragionevolmente rispondere che c'è l'uno e c'è l'altro, in un dosaggio

[17] *Costituzione degli Ateniesi*, 2.8.
[18] TUCIDIDE, 2.35-46.
[19] *Ibid.*, 2.37.
[20] *Ibid.*, 2.39.1.
[21] *Ibid.*, 2.41.

che forse ci sfuggirà sempre. E l'incertezza si accresce se si considera che con molta probabilità quel discorso risale all'ultima fase della composizione tucididea: di un Tucidide che ha ormai visto la sconfitta di Atene e la fine dell'impero (404 a. C.), ma che, tuttavia, deve aver serbato piú che il ricordo pallido di quel che Pericle veramente disse nel 430, quando la partita mortale era quasi tutta da giocare: come si ricava da certi indizi superstiti che ci riportano, o sembrano riportarci, al Pericle «autentico» (come la distinzione, nota anche da altre fonti come periclea, tra legge e legge non scritta). Insomma il dilemma – riflessione postuma dello storico travestita da discorso d'occasione ovvero discorso d'occasione sia pure di un grandissimo protagonista ripensato da un interprete d'eccezione – rischia di rimanere insoluto, e di frapporsi perciò alla comprensione e all'uso storiografico di quella nota e memorabile diagnosi sulla centralità di Atene.

Consideriamo comunque, fuori della suggestione dell'epitafio, alcuni elementi di fatto, che potrebbero costituire l'inveramento empirico di quella icastica e abusata sentenza. Ad Atene, alle Dionisie, convergevano, ad assistere alle rappresentazioni teatrali, tantissimi dalle città alleate e dalle isole. Il troppo libero parlare di Aristofane sulla natura oppressiva dell'impero in tanto suscita scandalo e crea disagi politici all'autore, in quanto ad ascoltarlo «c'erano anche gli alleati»[22] Sia dal corpus platonico che dai *Memorabili* di Senofonte emerge chiaramente che intorno a Socrate si raccoglievano anche giovani di altre città, non solo ateniesi. E Atene è stata, com'è noto, una delle tappe piú rilevanti dell'itinerario ricco di successi del siciliano Gorgia. Ione di Chio, poligrafo e drammaturgo, suddito di Atene e tutt'altro che tenero verso la città democratica imperiale, ha ottenuto la vittoria almeno una volta negli agoni tragici ateniesi[23]. E intorno a Pericle, e ad Aspasia – che non era cittadina ateniese –, si è raccolto un «circolo», se vogliamo adoperare un'espressione moderna, comprendente figure di spicco provenienti da altre città: da Anassagora di Clazomene a Erodoto di Alicarnasso; e forse anche Protagora di Abdera e Ippodamo di Mileto, messi in relazione, dalle fonti, con la fondazione periclea della colonia di Turi, vanno aggiunti al *milieu* dell'«Olimpio», protettore della democrazia attica.

La considerazione sommaria di questi fenomeni dà conto, in modo empirico ed esemplificativo, della nozione periclea di Ἑλλάδος παίδευσις. Quel che se ne ricava è l'immagine ben tangibile di una élite colta o interessata alla cultura, una élite «sovracittadina» (forse è eccessivo dire «panellenica») che guarda ad Atene e vi approda, pur tra le difficoltà e i contraccolpi

[22] ARISTOFANE, *Acarnesi*, 503 e 630-31.
[23] ATENEO, 1.3f.

dovuti al sospetto con cui la «democrazia realizzata» ateniese guarda a questi gruppi di «stranieri» (basti pensare alla persecuzione contro Anassagora e alla diffusa ostilità contro Aspasia). È quel *pubblico* «sovracittadino» che, alcuni decenni piú tardi, Isocrate descriverà nelle pagine iniziali del suo ultimo e forse piú importante saggio, il *Panatenaico*[24].

Il rischio è, ovviamente, quello di ragionare in ottica esclusivamente ateniese: rischio inerente alla drastica selezione di cui è frutto il bagaglio delle fonti superstiti. Si sa che l'idea che presiede al racconto tradizionale dello sviluppo della cultura greca rassomiglia a un «viaggio dello spirito» la cui tappa principale è Atene: ma una tale immagine fa torto, probabilmente, al carattere assai piú policentrico di quel mondo, anche sul piano letterario e artistico. Basti pensare alla capillare diffusione delle tecniche, al ruolo di una capitale di grandissimo richiamo quale Siracusa, cui hanno guardato – in momenti diversi – Pindaro, Eschilo, Platone.

Ottica deformata dovuta alla tradizione superstite, certo. Ma dovuta forse anche proprio all'impostazione ostentata da un testo influente quale l'epitafio pericleo: il cui costante dualismo *noi / i nostri avversari* (cioè mondo attico / mondo laconico) favorisce largamente la pretesa superiorità ateniese e soprattutto l'illusione ottica secondo cui Atene è senz'altro «il centro».

5. *Democrazia e alfabetismo.*

La polarità tra quanto scrive l'autore della *Costituzione degli Ateniesi* e l'epitafio tucidideo-pericleo investe il problema alla radice: c'è un nesso tra sistema politico e παιδεία?

Per l'impervio oligarca non ci sono dubbi: il sistema democratico segna il trionfo dell'incultura, della ἀπαιδευσία, o meglio – piú concretamente – degli ἀπαίδευτοι; musica e ginnastica sono, per lui, prerogativa dei ceti ricchi e perciò nobili e perciò «buoni»; i poveri e perciò incolti e perciò cattivi sono invece il ceto dominante in Atene e segnano negativamente in ogni campo l'azione della città. (Poco importa qui rilevare che l'autore del polemico opuscolo, sdoppiandosi tra due interlocutori, riesca a far emergere anche una sua peculiare diagnosi – certo acuta e pertinente – intorno al nesso strettissimo tra funzionamento della democrazia e interessi dei ceti dominanti popolari). Dunque Atene democratica come epicentro dell'incultura nel mondo greco.

Per il Pericle tucidideo – e forse anche per il «vero» Pericle – sembra esservi (anche se il nesso non è reso esplicito con un ragionamento) un rap-

[24] ISOCRATE, *Panatenaico*, 30-32.

porto tra la prima e capitale caratteristica del sistema ateniese – messa subito in luce[25] –, cioè il meccanismo politico in cui la ricchezza non è strumento di prevalenza, e la evidente e proclamata superiorità spirituale e culturale degli Ateniesi rispetto agli «avversari», la loro apertura, la loro «rilassatezza» in tutto quanto è μελέτη («tirocinio», esercizio), la loro coniugazione di «filosofia», «gusto del bello» e serietà (ἄνευ μαλακίας)[26] Onde ἀμαθία – che per l'oligarca perfetto della *Costituzione degli Ateniesi* è il carattere dominante della massa democratica ateniese – diviene qui[27] il carattere precipuo degli «altri» o meglio dei «nostri avversari», cioè del mondo facente perno su Sparta (simbolo, per l'oligarca perfetto, ed epicentro dei valori positivi). Mentre invece la parola chiave che denota il mondo ateniese è λογισμός, il ragionare, il procedere nell'azione ponendo la riflessione, non l'impulso, al primo posto. Donde due opposte idee di «virtú» (ἀρετή), e, soprattutto, la rivendicazione di una ἀρετή della democrazia[28]: che è concetto davvero insolito e controcorrente. (Vero è che il Pericle tucidideo parla il meno possibile di «democrazia», che è parola polemica adoperata soprattutto dagli oligarchi o comunque dai critici del sistema democratico, e molto piú volentieri di «libertà»[29]: per la ragione, che qui si può solo enunciare ma non argomentare, che sia Tucidide sia forse Pericle apprezzano la «democrazia» solo in quanto subordinata a forti meccanismi correttivi e disciplinati da una volontà esterna[30] Onde Max Pohlenz preferiva parlare di «liberalismo pericleo»[31]).

In che senso democrazia e παιδεία, e, prima ancora, democrazia e alfabetismo vanno insieme? E inoltre: è l'alfabetizzazione un requisito della democrazia greca? Non contrasta con tale veduta il fatto che, almeno in Atene, la *polis* rimanga, come tale, estranea all'istruzione dei cittadini? E l'alfabetizzazione, a sua volta, quanta parte è della παιδεία?

Nel mondo greco, l'alfabetizzazione generalizzata è un programma di utopisti. Nelle isole del Sole, che, secondo Diodoro, Jambulo avrebbe visitato in epoca imprecisata[32], la conoscenza dei segni alfabetici era, al pari dell'astrologia, oggetto della massima attenzione. Diodoro aggiunge un dettaglio: nelle isole del Sole si usava scrivere verticalmente, dall'alto verso il basso. Tutto questo sta a indicare che in quelle isole di Utopia l'ordine

[25] TUCIDIDE, 2.37.
[26] *Ibid.*, 2.40.1.
[27] *Ibid.*, 2.40.3.
[28] *Ibid.*, 2.40.4.
[29] *Ibid.*, 2.37.2, 2.40.5.
[30] *Ibid.*, 2.65.9.
[31] Recensione al *Platon* wilamowitziano, in «Göttingische Gelehrte Anzeigen» (1921), p. 18.
[32] DIODORO SICULO, 2.55-60.

è palesemente sovvertito: il lavoro non esiste, il cibo è abbondante e spontaneo, la morte è dolce quanto la vita, la scrittura è verticale. E dunque l'alfabetizzazione diffusa non è che un aspetto del capovolgimento utopico. In un altro «programma» utopico – la cui conoscenza dobbiamo ancora una volta a Diodoro –, la cosiddetta «legge di Caronda», tutti i figli dei cittadini debbono apprendere la lettura da insegnanti pagati dalla città[33] Giacché – prosegue Diodoro – il legislatore poneva la conoscenza dell'alfabeto al di sopra di ogni disciplina: grazie ad essa infatti si realizza gran parte delle opere favorevoli alla vita, dai trattati alle leggi alle votazioni[34] E anche l'ultimo Platone, quando abbozza, nel libro VII delle *Leggi*, un assetto «ideale» della comunità, vi include un programma di alfabetizzazione (che viene illustrato dall'interlocutore ateniese del dialogo). Il programma prevede che «ci si affanni sulle lettere quanto basta per saper leggere e scrivere», mentre ogni piú elevato traguardo è «preoccupazione da trascurarsi»[35]

La *lettura* appare, da siffatti programmi, uno scopo tra i piú alti benché di non facile conseguimento (l'ateniese delle *Leggi* prevede circa tre anni di tirocinio): tra l'altro la difficoltà viene dal fatto che si tratta di una tecnica non facile da padroneggiare. Non a caso il verbo greco che indica l'atto del *leggere* (ἀναγιγνώσκειν) significa anche «riconoscere». Scrittura continua, nessuna distinzione tra le parole, nessun segno (interpunzione o spazi, o anche spiriti e accenti) che aiutino a riconoscere speditamente le singole parole e il loro raggrupparsi in periodi e frasi: tutto questo imponeva – come ha rilevato opportunamente Alphonse Dain – dei «lettori di professione»[36] La fruizione orale e collettiva di un testo scritto era, evidentemente, il caso piú comune.

È una deformazione tipica degli studiosi di testi antichi credere che i «libri» che essi studiano circolassero largamente nelle società in cui furono prodotti. Anche sul terreno della realtà libraria antica si affrontano primitivisti e modernisti. Nella lunga disputa argomenti topici e tante volte sfruttati si rivelano ambivalenti. Si è invocato soprattutto il nesso tra scrittura e democrazia (in quanto caratterizzata, quest'ultima, dalla rivendicazione e dalla codificazione della legge scritta). Ma la rivendicazione di una legge scritta, o la larga diffusione di epigrafi contenenti testi per il pubblico, non sono di per sé prove della diffusione, dell'uso e del controllo di massa della scrittura. È stato facile obiettare che un testo di legge inciso su

[33] *Ibid.*, 12.12.4.
[34] *Ibid.*, 12.13.1.
[35] PLATONE, *Leggi*, 810a-b.
[36] A. DAIN, *Les manuscrits*, Paris 1964², pp. 106-7.

pietra è facile farselo leggere, che dunque non è indispensabile possedere la *capacità* di padroneggiare i segni alfabetici e la lettura per servirsi di un testo «pubblico»[37] Quanto all'uso di affiggere in pubblico copie monumentali delle decisioni politiche o di verdetti dei tribunali rilevanti sul piano politico – quell'uso che fa della città antica una «città parlante» – vale ricordare l'osservazione di Finley sulla efficacia *indiretta* di tale documentazione esposta in pubblico[38]. E comunque erano pur sempre i dominatori della parola a illustrarne al pubblico il contenuto e il significato: come quando, ad esempio, Demostene, nel bel mezzo di un discorso, si mette a leggere e a commentare la veneranda epigrafe dov'era sancita la durissima condanna di Artmio di Zelea, venuto dall'Asia in Grecia a corrompere i politici per conto del Gran Re[39]. E il suo esempio è imitato da Eschine[40] e Dinarco[41]

Si è chiamata in causa la frequente allusività letteraria della commedia attica antica – di quella di Aristofane, l'unica veramente conosciuta – come prova della diffusa conoscenza, da parte del pubblico, di testi letterari, celebri o comunque circolanti. Si è detto: solo chi avesse esperienza, ad esempio, del teatro euripideo o del dibattito filosofico contemporaneo poteva cogliere la densa rete di allusioni, riferimenti, citazioni deformanti. Gli scolî ad Aristofane ci rivelano il grande sforzo di generazioni di eruditi, volti a identificare questi giochi letterari: come poteva, se non attraverso un diretto accesso ai testi, il pubblico comprendere tutto questo? Non si è forse considerato a sufficienza che il pubblico del teatro, proprio perché coincidente di fatto con l'intera città, è profondamente differenziato, e che differenziata perciò sarà stata la fruizione, da parte di tale pubblico, per esempio di una commedia letteraria come le *Rane* o filosofica come le *Nuvole*. Ai vari strati di pubblico hanno corrisposto differenti gradi e modi di comprensione di quelle commedie. Lo stesso Aristofane si mostra consapevole di ciò quando esprime fastidio per i lazzi e per la comicità facile e grossolana cui è comunque costretto a piegarsi per catturare e avvincere una parte (la piú sprovveduta) del pubblico, e conseguire la vittoria[42]

E soprattutto si è trascurato di trarre tutte le conseguenze dal dato di fatto per cosí dire preliminare: che cioè in una *polis* come Atene (l'unica

[37] La ricca documentazione proveniente dall'Egitto tolemaico ha fornito numerosi esempi di contratti, in cui un contraente, in quanto analfabeta, firma per interposta persona.

[38] M. FINLEY, *Problemi e metodi di storia antica*, Roma-Bari 1987, p. 67. Il saggio in questione era apparso dapprima nelle «Annales», XXXVII (1982), pp. 697-713.

[39] DEMOSTENE, *Terza Filippica*, 41-45.

[40] ESCHINE, *Contro Ctesifonte*, 258.

[41] DINARCO, *Contro Aristogitone*, 258.

[42] ARISTOFANE, *Cavalieri*, 525; ID., *Vespe*, 1044; ID., *Rane*, 1-11.

che conosciamo in profondità, e certo uno dei punti alti dell'alfabetismo nel mondo greco) la fruizione dell'opera elaborata per iscritto è stata in primo luogo fruizione collettiva e sociale. Tutta la città è a teatro, e lo è perché il teatro fa parte di un rito promosso e finanziato dallo Stato. Tutta la città è all'assemblea (o meglio: migliaia di cittadini, nei momenti di maggiore tensione civile, partecipano ai lavori dell'assemblea).

6. *Le biblioteche.*

Va da sé che le opere drammaturgiche e oratorie erano il frutto di una elaborazione scritta. Ma come tali, in quanto «libri», non potevano, né intendevano, contare su di un vasto pubblico di lettori: giacché lettori erano, quasi esclusivamente, i componenti la cerchia degli scriventi (autori o aspiranti tali), i quali erano anche reciproci lettori. Era troppo modernistica l'immaginazione del Wilamowitz, tanto a lungo influente, quando presentava i discorsi politici di Demostene come libri o «pamphlets» destinati ad essere letti «nei ginnasi e nei portici, nei mille Clubs di Atene»[43]. Euripide, del quale si sapeva che possedeva e raccoglieva libri[44], viene preso in giro, nelle *Rane* aristofanee, per aver fatto dimagrire la poesia tragica mettendola a dieta a forza di «bietole bianche, con un po' di succo di chiacchiere spremute dai libri»[45]. I libri non erano, palesemente, oggetti popolari. Lo si capisce forse anche da scherzi come quello aristofaneo: «O è Prodico o è un libro che ha rovinato quest'uomo»[46] E aggiungiamo anche fattori materiali, come ad esempio il costo del papiro. Dai rendiconti dell'Eretteo si ricava che due fogli di papiro costano una dracma e due oboli[47]; nello stesso periodo la giornata lavorativa di un operaio-architetto vale una dracma. Queste cifre risalgono al 407 a. C. Alla fine del IV secolo, Speusippo termina bruscamente una lettera indirizzata a Filippo di Macedonia, invocando a sua giustificazione la penuria di carta causata dall'occupazione persiana dell'Egitto[48]

Fino al momento in cui Aristotele, avendo raccolto nella sua scuola una notevole collezione di libri, diede vita a una vera e propria biblioteca, i libri rimangono ad Atene un oggetto a circolazione limitata. È difficile in-

[43] U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Die griechische Literatur des Altertums*, Leipzig 1907², p. 75.
[44] ATENEO, I.3a.
[45] ARISTOFANE, *Rane*, 943.
[46] fr. 490 Kock.
[47] *IG*, I³, 476.289-91.
[48] *Socratis et Socraticorum Epistulae*, 30.

fatti prestar fede alla tradizione sulla presunta biblioteca di Pisistrato[49] (Giovanni Tzetzes, nei *Prolegomena* al trattatello *De comoedia*, addirittura ritiene di conoscere i nomi dei quattro διορθωταί di cui si sarebbe servito Pisistrato). Probabilmente si tratta di una amplificazione del dato, noto già alla buona erudizione antica, secondo cui Pisistrato avrebbe riordinato il corpus omerico. È la notizia che troviamo, per esempio, in Cicerone, secondo cui Pisistrato «primus Homeri libros confusos antea sic disposuisse dicitur ut nunc habemus»[50] Del resto Omero, come tale, costituisce una «biblioteca» arcaica: allo stesso modo che la «bibliotheca Veteris Testamenti», come la definisce Isidoro nello stesso contesto in cui fa cenno alla «biblioteca» di Pisistrato. Anche le notizie su una biblioteca pubblica ad Atene in età demostenica[51] sono assai poco credibili, al pari della notizia sull'incendio che l'avrebbe distrutta, travolgendo anche il prezioso testo delle *Storie* di Tucidide, recuperato grazie alla prodigiosa memoria di Demostene.

In realtà Atene ebbe la sua prima biblioteca pubblica dopo che era già sorta la grande biblioteca di Alessandria: per iniziativa del Filadelfo (285-246 a. C.), il quale aveva fondato in Atene un ginnasio, il Ptolemaion, fornito di una biblioteca. Nel I secolo a. C. questa biblioteca veniva annualmente arricchita con cento rotoli, dono degli efebi attici[52]. Il che non significa affatto che la massa degli Ateniesi fosse analfabeta: sussisteva senza dubbio una diffusa conoscenza elementare dei γράμματα per gli usi pratici e anche politici. Basti pensare al meccanismo dell'ostracismo, a proposito del quale è istruttivo il celebre aneddoto plutarcheo[53] relativo alle difficoltà di un «ateniese medio» nel vergare il nome del cittadino da ostracizzare. Altra cosa è leggere, piú o meno correntemente, un libro.

Il faro, oltre che l'archetipo, delle biblioteche di età classica è Alessandria, la capitale creata da Alessandro e dotata dai primi due Tolomei di una grande biblioteca regia, con l'ambizione di raccogliere «i libri di tutto il mondo», secondo l'espressione del dotto Epifanio (367 d. C.). «Tolomeo – scrive Epifanio – avendo allestito una biblioteca nella città di Alessandria, nel quartiere chiamato Bruchion, oggi del tutto abbandonato, ne affidò la cura a un certo Demetrio Falereo, con l'ordine di raccogliere i libri di ogni parte della terra. Tolomeo per parte sua scrisse lettere in cui chiedeva ai re e ai governanti della terra che non esitassero a inviargli le

[49] ISIDORO DI SIVIGLIA, *Etymologiae*, 6.6.3.
[50] CICERONE, *De oratore*, 3.137.
[51] Cosí Zosimo: *Oratores Attici*, ed. Müller, II, p. 523.
[52] *IG*, II/III², 1.2, 1029.25, 1042d1, 1043.50.
[53] PLUTARCO, *Vita di Aristide*, 7; ID., *Opere morali*, 186a.

opere di qualunque genere di autori»[54] Epifanio è l'erede di una lunga tradizione che ha inizio (per noi) con la cosiddetta *Lettera di Aristea*, databile nel II secolo a. C., secondo cui l'intermediario tra Atene e Alessandria fu appunto Demetrio: lo scolaro di Teofrasto e «signore» di Atene nel decennio 316-306 a. C. Un riflesso di tale tradizione è anche in Strabone, dunque fuori della linea ebraico-cristiana. Nella nota pagina in cui descrive la storia antica del testo di Aristotele, Strabone infatti attribuisce addirittura ad Aristotele il merito di aver insegnato ai re d'Egitto come si mette in piedi una biblioteca[55]. C'è un anacronismo in questa formulazione, ma il senso è chiaro: è il modello dell'organizzazione creata da Aristotele, e basata sul nesso strettissimo biblioteca-insegnamento, che sta alla base del Museo di Alessandria e della sua biblioteca.

Cosí la «scuola di filosofia» sviluppatasi ad Atene divenne, grazie all'intermediario Demetrio, il punto di partenza della piú prestigiosa e influente istituzione volta alla conservazione e alla trasmissione del sapere: la biblioteca ellenistica, diretta e abitata dai dotti («la voliera delle Muse», diceva ironicamente Timone), teatro anche dei loro conflitti.

7. *Le scuole dei filosofi.*

Tra i documenti preziosi conservati nel grande repertorio diogeniano delle *Vite dei filosofi* spiccano i «testamenti» dei filosofi. Si tratta dei testamenti di Platone, Aristotele, Epicuro, e inoltre dei tre scolarchi succedutisi nella scuola aristotelica dopo il fondatore: Teofrasto, Stratone di Lampsaco, Licone. Nell'analizzare per primo, anche sul piano giuridico, questi importanti testi, Bruns suggerí un paragone tra i *collegia* e queste corporazioni di filosofi[56] L'osservazione di Bruns fu approfondita dal Wilamowitz, il quale mise in luce la presenza, nell'Accademia come nel Peripato, di vere e proprie norme e incarichi (si può vedere su ciò il paragrafo seguente); e ricorse perciò a un piú efficace termine di paragone: la scuola filosofica si presenta come una organizzazione chiusa, regolata e autosufficiente. Era una «comunità nella comunità», in cui si svolgevano non solo lo studio e il dibattito ma l'esistenza stessa di scolarchi e adepti. Non mancano testimonianze, in Diogene Laerzio e in Plutarco, intorno alla consuetudine di Platone, di Senocrate, di Polemone, di *vivere*, non soltanto di insegnare, nell'Accademia.

[54] EPIFANIO, *Su pesi e misure* (*PG*, 43, 252).
[55] STRABONE, 13.1.54 (C608).
[56] C. G. BRUNS, *Die Testamente der griechischen Philosophen*, in «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte», I (1880), pp. 1-52.

Pur nella loro chiusura di «corporazioni» quasi religiose (il modello è il θίασος), queste associazioni erano tutt'altro che ininfluenti per la vita della *polis*: non solo per i rapporti politici che stabilivano con forze interne ed esterne – il nesso di Platone con Siracusa e il rapporto stretto che legò Aristotele alla corte macedone sono i due casi piú noti –, ma anche, e non meno, perché finivano col costituire di fatto le sedi di formazione, attraverso una frequentazione piú o meno assidua, di una parte del personale politico dirigente (ateniese e non). Il che era già accaduto quando Socrate, pur senza formali strutture di scuola, si era trovato ad allevare personalità decisive per i destini di Atene. Demostene ricorda la vicenda di un politico, sfortunato, di Oreo il quale ad Atene, come risultava all'erudizione antica, era stato tra gli ascoltatori di Platone[57]. E difficilmente sarà stato un caso isolato. Demetrio Falereo veniva dalla scuola di Teofrasto.

L'isolamento da un lato, dall'altro l'indiretta (non importa quanto voluta) influenza sulla politica facevano sí che associazioni siffatte suscitassero inquietudine nei politici di parte democratica: quasi quanto la misteriosa attività «al chiuso» delle eterie aristocratiche. Particolarmente sospetta doveva apparire una scuola non solo legata ufficialmente alla Macedonia ma sistematicamente guidata da meteci (Aristotele, Teofrasto, Stratone, Licone) quale appunto la scuola di Aristotele. Ed è infatti sotto lo scolarcato di Teofrasto (322-288/286 a. C.), e piú precisamente dopo la caduta di Demetrio Falereo (306 a. C.), il quale alla scuola da cui proveniva aveva accordato aperta protezione, che i politici ateniesi hanno tentato di porre fine al fenomeno. Fu varato un decreto, presentato da un certo Sofocle, che vietava in Atene l'insegnamento filosofico salvo esplicito permesso dell'assemblea popolare, e che prevedeva, in caso di contravvenzione, la pena di morte[58]

Il decreto fu subito impugnato «per illegalità» da Filone, un politico che era anche un seguace della scuola peripatetica. Il processo che ne scaturí era incentrato sulla questione della legittimità o meno dei «tiasi» filosofici dal punto di vista del diritto di associazione vigente in Attica. Nonostante l'aiuto venutogli da Democare, nipote di Demostene ed eminente esponente democratico, Sofocle perse. E Teofrasto, che si era prudentemente allontanato da Atene, poté rientrare.

Il bersaglio principale era la scuola di Aristotele, vista come un «covo» filomacedone. Era diffusa l'ostilità verso questi meteci-filosofi asserviti allo straniero: il comico Alessi, il prolifico poeta della commedia «nuova», in una commedia intitolata *Il cavallo* («cavallo» era un soprannome dato

[57] DEMOSTENE, *Terza Filippica*, 59.
[58] POLLUCE, 9.42; DIOGENE LAERZIO, 5.38.

ad Aristotele a significare l'impetuosa creatività del suo pensiero), esulta per la cacciata dei peripatetici dovuta alla vittoria di Demetrio Poliorcete su Demetrio Falereo e alla conseguente restaurazione democratica[59]

Abbiamo alcuni frammenti del discorso che Democare pronunciò a sostegno della legge di Sofocle. «Non attaccava solo Aristotele ma tutti gli altri», commenta Eusebio[60]: l'attacco era rivolto in generale contro l'influenza dei «filosofi» sulla politica cittadina. Di Aristotele, Democare sosteneva che erano state scoperte (forse intercettate) lettere di intonazione antiateniese e pretendeva che la consegna di Stagira ai Macedoni fosse da imputarsi a lui[61]. Di Platone e di Senocrate denunciava la contraddizione tra la vita e gli scritti[62] Contro Socrate sfoderava un motto brutale: «da Socrate non puoi cavare un uomo onesto»[63]: il consueto attacco al «cattivo maestro» per antonomasia. Sofocle e Democare furono sconfitti, e le scuole poterono continuare a funzionare.

8. *L'Accademia platonica.*

L'Accademia platonica non corrisponde ad alcuna istituzione moderna. Il solo paragone possibile potrebbe essere con quelle singolari istituzioni che sono i *colleges* inglesi «con quelle peculiarità ereditate dal mondo medievale: in particolare i riferimenti di tipo religioso e l'ideale della vita in comune, soprattutto dei pasti»[64] La fondazione dell'Accademia la si può datare in modo preciso sulla base di una notizia di Diogene Laerzio, secondo cui «Platone, *quando tornò ad Atene* [s'intende: dalla Sicilia] soggiornava nell'Accademia»[65].

Elemento costitutivo dell'istituzione è il luogo sacro dove la scuola fu installata. Dal punto di vista giuridico l'Accademia era un θίασος, cioè un'associazione di culto al servizio di una divinità, figurante come proprietaria del suolo e dei beni del θίασος. Nel caso dell'Accademia le divinità «proprietarie» erano le Muse. La comunità platonica praticava il banchetto in comune (συσσίτιον), istituzione rimarchevole per la combinazione di un pasto salubre e di una conversazione memorabile. Si diceva persino che chi avesse desinato con Platone si sentiva meglio il giorno dopo[66] Delle

[59] ATENEO, 13.610e.
[60] EUSEBIO DI CESAREA, *Preparazione evangelica*, 15.2.6.
[61] *Oratores Attici*, ed. Müller, fr. 2.
[62] ATENEO, 11.508f-509b.
[63] *Ibid.*, 5.215c.
[64] W. K. C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, IV, Cambridge University Press, 1975, p. 19.
[65] DIOGENE LAERZIO, 3.7.
[66] PLUTARCO, *Questioni conviviali*, 686a; ATENEO, 10.419c.

vere e proprie «leggi» regolavano il banchetto: Senocrate e Aristotele avevano scritto in merito[67].

Filiazione diretta del simposio è il dialogo, veicolo privilegiato della comunicazione nel «sistema» della comunicazione scientifica vigente nell'Accademia, ma anche retaggio caratteristico della cultura aristocratica (il dialogo è «lo sport della nobiltà», secondo la felice definizione di Hirzel)[68] Il dialogo è, inoltre, proiezione di quel modo di ricercare, eminentemente dialettico, caratteristico di Platone. È sua, non a caso, la valutazione piú limitativa che si conosca del libro scritto, che «fissa» il sapere: «quando si pongono ai libri ulteriori questioni e domande, essi non possono rispondere né tanto meno porre domande alla lor volta»[69]

Vi è notizia anche di un'altra forma di comunicazione praticata da Platone. Aristosseno, nella *praefatio* al II libro degli *Elementa harmonica*, racconta questo episodio e invoca addirittura Aristotele come fonte: «Aristotele evocava spesso la reazione del pubblico durante la lezione di Platone sul bene (περὶ τοῦ ἀγαθοῦ). Fu un disastro: la gente immaginava di ascoltare qualcosa su ciò che gli uomini definiscono correntemente come "bene", come ad esempio la ricchezza, la sanità fisica ecc. E invece dovettero constatare che Platone parlava di geometria, astronomia, matematica»[70]. In Favorino, il grammatico di origine gallica contemporaneo di Adriano, si leggeva un aneddoto che sembra serbare la traccia di un altro fallimento di Platone come «conferenziere»: quando Platone «leggeva il *Fedone* ai discepoli, a poco a poco tutti abbandonarono la sala, solo Aristotele rimase»[71] L'insuccesso avrebbe persuaso Platone del fatto che ogni tentativo non dialettico di comunicazione risulta fallace. Il filosofo Temistio, che conosceva molto bene le opere di Aristotele, e che dunque – forse – leggeva ancora il testo cui fa riferimento Aristosseno (sempre che Aristosseno non rifletta una tradizione orale, di scuola), sembra conoscere dettagli ulteriori: sostiene che tanta gente del popolo s'era radunata ad ascoltare Platone, persino «operai e minatori», ma che, quando Platone fece la sua esposizione sul «bene», il popolo man mano abbandonò l'oratore e l'uditorio si ridusse agli allievi abituali[72]

Difficile stabilire quale sia stata l'evoluzione della scuola platonica nel campo delle materie di insegnamento durante i circa quarant'anni durante

[67] *Ibid.*, 5.186b, 13.585b.
[68] R. HIRZEL, *Der Dialog, ein literarisch-historischer Versuch*, I, Leipzig 1895, p. 29: «Sport des Adels».
[69] PLATONE, *Protagora*, 329a.
[70] ARISTOSSENO, *Elementi di armonia*, 2.1.
[71] *FHG*, III, p. 580.
[72] TEMISTIO, *Orazioni*, 21.245c-d.

i quali Platone diresse l'Accademia. In ogni caso si può dire che c'erano degli elementi fissi, come ad esempio la teoria politica e la matematica (la connessione tra questi due ambiti è tipicamente platonica).

Come si manifestava, concretamente, la vita in comune nell'Accademia? Si svolgeva un vero e proprio lavoro scientifico, connesso magari all'insegnamento (ciò che sarà poi normale all'interno della scuola di Aristotele)? Wilamowitz, nel mirabile saggio *Antigonos von Karystos* (1881), osservò che noi siamo in grado di «gettare uno sguardo nel lavoro scientifico dell'Accademia grazie a un miserabile scherzo della Commedia»[73] Si riferisce a un frammento del comico Epicrate, che ci presenta Platone tra gli allievi, impegnato in una ricerca di botanica in un momento in cui si stanno celebrando le Panatenee[74] L'aneddoto riferisce di un medico siciliano, presente alla lezione (o discussione), del suo modo assai villano di comportarsi e dell'impassibilità di Platone di fronte al suo comportamento. Quello che piú importa – notava Wilamowitz – è, dal punto di vista dell'organizzazione della scuola, il fatto stesso che un medico siciliano fosse presente: è una smentita diretta dell'opinione corrente secondo cui nella scuola platonica vi sarebbe stato un modesto, limitato, interesse per le scienze naturali.

9. *Il Peripato.*

Anche il Peripato è un Μουσεῖον sul modello dell'Accademia platonica. Le fonti in proposito sono ben note: innanzi tutto il testamento di Teofrasto, dove si parla esplicitamente del Μουσεῖον posto all'interno della scuola; inoltre un frammento molto ricco di Antigono di Caristo, che ci informa sulla vita collettiva della scuola al tempo dello scolarcato di Licone[75].

Il complesso delle proprietà della scuola comprendeva: il giardino (κῆπος), il santuario delle Muse (Μουσεῖον), l'altare delle Muse, le statue, gli ex-voto (ἀναθέματα), la passeggiata (περίπατος), le stanze per gli studiosi (οἰκίαι πρὸς τῷ κήπῳ). I pasti in comune comportavano da parte dei partecipanti un contributo (συμβολαί). Vi erano anche degli «addetti»: uno ἱεροποιός, un ἐπιμελητὴς τῶν Μουσῶν, che era incaricato della cura del santuario, nonché – eletto ogni mese – un «sovrintendente» (ὁ ἐπὶ τῆς εὐκοσμίας). Gli schiavi e la biblioteca erano proprietà dello scolarca. Poiché era

[73] U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Antigonos von Karystos*, Berlin 1881, p. 283.

[74] ATENEO, 2.59d.

[75] Il testamento di Teofrasto in DIOGENE LAERZIO, 5.51-57; il frammento di Antigono presso ATENEO, 12.547d.

vietato ai meteci di esser proprietari di una qualunque porzione di suolo attico, né Aristotele né Teofrasto – i quali erano entrambi dei meteci – poterono essere proprietari del suolo e degli edifici della scuola: finché Demetrio Falereo, «signore» di Atene dal 316 al 306 a. C., fece dono al suo maestro Teofrasto del glorioso sito[76]

Il *locus classicus* sull'organizzazione dell'insegnamento alla scuola di Aristotele è il capitolo 5 del libro XX di Aulo Gellio. «Le lezioni sulle arti e sulle scienze del filosofo Aristotele erano – scrive Gellio – divise in due categorie: da un lato quelle dette ἐξωτερικά, dall'altro quelle dette ἀκροαματικά». Le prime facevano perno sulla retorica, sulla soluzione di difficoltà sofistiche («facultatem argutiarum»), sulla conoscenza degli affari politici («rerum civilium notitiam»). Le altre avevano per oggetto una filosofia piú elevata, e facevano perno sullo studio della natura e sulle «disceptationes dialecticae».

Gellio si sofferma anche sul «rituale» aristotelico: insegnamento acroamatico al mattino, nel Liceo, a una cerchia ristretta e selezionata, che aveva già dimostrato conoscenze adeguate e gusto per lo studio; insegnamento «essoterico», la sera, dinanzi a un pubblico piú vasto e liberamente accolto («eas vulgo iuvenibus sine delectu praebebat»). E poiché «utroque tempore ambulans disserebat», Aristotele era solito chiamare i due tipi di lezioni, rispettivamente «passeggiata del mattino» e «passeggiata della sera». Anche la sua opera scritta – nota Gellio – fu organizzata secondo lo stesso criterio: da un lato i libri *exoterici*, dall'altro gli *acroamatici*[77]. La fonte dell'intero capitolo gelliano sembra essere di prima qualità. Si tratta di un *liber* di Andronico di Rodi, forse la trattazione premessa da Andronico alla sua pregevole edizione degli scritti acroamatici di Aristotele riaffiorati dopo l'assedio di Atene da parte di Silla[78] Gellio dichiara di trarre da Andronico lo scambio di lettere tra Alessandro e Aristotele sulla pubblicazione degli scritti acroamatici del maestro[79], ma è molto probabile che dallo stesso Andronico tragga l'intera presentazione della materia.

Che la struttura dell'edizione corrispondesse all'organizzazione dell'insegnamento è fenomeno che merita, nell'ambito di questa nostra panoramica sulla «trasmissione del sapere», una speciale attenzione: il risultato dell'insegnamento di Aristotele fu, come notò Düring, la nascita di una forma letteraria nuova, la prosa scientifica[80]

[76] DIOGENE LAERZIO, 5.51.
[77] AULO GELLIO, 20.5.6.
[78] PLUTARCO, *Vita di Silla*, 26; STRABONE, 13.1.54.
[79] AULO GELLIO, 20.5.10.
[80] I. DÜRING, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, Göteborg 1957, p. 360.

10. *Il pubblico degli storici.*

Diillo, storico ateniese e continuatore di Eforo, vissuto circa negli anni a cavallo tra IV e III secolo a.C., conosceva un decreto attico che stanziava un premio per Erodoto[81]. L'enorme cifra – dieci talenti – è certo mal tramandata, e il nome del proponente si è corrotto. Ma la notizia – che è registrata anche da Eusebio all'anno 445/444, con la motivazione «per aver letto i suoi libri in assemblea» – non può essere intaccata dalla mediocre tradizione giunta a noi. Oltre tutto la fonte doveva essere un decreto attico, facilmente accessibile a uno storico ateniese, quale Diillo, il quale per giunta pare fosse figlio dell'attidografo Fanodemo. Dove Diillo desse questa notizia è difficile dire, giacché della sua opera non resta quasi nulla. Si può pensare che essa figurasse nel proemio (Jacoby), magari in un contesto in cui si esaltava l'attività storiografica. Comunque la notizia non doveva essere una semplice curiosità antiquaria: parrebbe piuttosto la traccia di una tradizione ateniese su Erodoto.

Di letture tucididee abbiamo la notizia da Tucidide stesso nel ben noto capitolo in cui informa sulle difficoltà e sui criteri del suo lavoro[82]. Nella dichiarazione programmatica cosí spesso ricordata in cui prevede che ἐς ἀκρόασιν «l'elemento non fabulistico (τὸ μὴ μυθῶδες)» del suo racconto «*apparirà* (φανεῖται) sgradevole» è infatti racchiusa anche una informazione: che cioè, appunto, Tucidide affronterà le pubbliche letture (ἀκροάσεις). L'indicazione espressa col verbo al futuro non lascia dubbi in proposito. Anzi, l'espressione adoperata mostra che per Tucidide la ἀκρόασις è la destinazione naturale dell'opera storiografica. Che Tucidide poi ritenga inadeguata la propria opera rispetto a una tale fruizione può essere anche la traccia di poco «fortunate» letture, non semplicemente una previsione ma una previsione *ex eventu*. Non è facile avventurarsi nella ricerca delle parti dell'opera tucididea che possono essere state destinate piú di altre a una tale fruizione acroamatica. Dionigi di Alicarnasso[83] dichiarava inadatti alla πανήγυρις, alla pubblica lettura, i discorsi tucididei, a causa del loro stile «arcaico e superbo» e per nulla «popolare». Il motivo della difficoltà «aristocratica» dello stile tucidideo, assimilabile perciò a quello di Pindaro, è presente anche nella *Vita di Tucidide* di Marcellino: «ha imitato Pindaro nello stile nobilmente elevato. La sua scrittura è intenzionalmente oscura perché egli vuole evitare di rendersi accessibile a tutti e di apparire,

[81] *FGrHist*, 73 F 3.

[82] TUCIDIDE, I.22.

[83] DIONIGI DI ALICARNASSO, *Sulla disposizione delle parole*, 22 = II, 108.5-12 Usener-Radermacher.

se compreso facilmente da chiunque volesse leggerlo, un autore da poco»[84] Giustamente perciò Ernst Friedrich Poppo (1831) accostava la dichiarazione programmatica di Tucidide in cui si esprime sfiducia preventiva rispetto al vano successo nelle ἀκροάσεις alle notissime parole di Pindaro nell'*Olimpica prima* sul carattere largamente ingannevole dei «miti adorni di cangianti menzogne»[85]

Per quel che riguarda Erodoto, sappiamo da lui stesso che un brano elaborato e dialettico quale il cosiddetto «agone delle costituzioni», la discussione cioè sulla miglior forma di governo[86], era stato da lui letto a un pubblico «greco» ma «non era stato creduto»[87]. Anche per questo precedente si è indotti a domandarsi se proprio i molto elaborati discorsi fossero destinati da Tucidide ad una analoga fruizione. È indubbio, ad esempio, che un testo dialogico privo di didascalie quale il dialogo melio-ateniese[88] fosse fruibile *soltanto* attraverso la recitazione.

Altra questione è ovviamente: quale tipo di pubblico. È fuor di dubbio che giudizi, valutazioni di situazioni e di personaggi, critiche alla politica avventuristica di Atene (per esempio rispetto alla guerra contro Siracusa), elogi dei «golpisti» del 411 ecc. sono tutti aspetti dell'opera tucididea che sarebbero risultati urtanti per un pubblico popolare. Ma non avrebbero certo creato disagio a un pubblico diverso: piú selezionato e omogeneo rispetto alle inclinazioni politiche dell'autore. Ma altre parti, gli *excursus* del libro primo, forse anche quello sui tirannicidi, per non parlare del *Prunkstück* per eccellenza, e cioè l'epitafio pericleo, possono benissimo aver avuto una destinazione piú larga: indipendentemente dal «successo», che, a giudicare dalle parole forse dette *ex eventu* dallo stesso autore, non dev'essere stato travolgente.

La discriminante tra i due grandi storici ateniesi (Erodoto «entrò» nella società ateniese, Tucidide apparteneva a una grande famiglia) non si limita però unicamente al diverso pubblico. Li divide un punto ancor piú rilevante: il giudizio su *che cosa* sia oggetto della ricerca storica e della comunicazione storiografica. Erodoto, che non è il «favolatore» del *cliché* corrente, ha stabilito – e lo dichiara subito in apertura[89] – un termine ben fermo oltre il quale non intende risalire: ha delimitato all'indietro lo *spatium historicum*, e avvia il racconto del contrasto greco-barbaro con Creso. Il che non gli impedisce, ovviamente, di *riferire* tradizioni su eventi di uo-

[84] MARCELLINO, 35.
[85] E. F. POPPO, edizione «massima» di Tucidide, III/1, Leipzig 1831, p. 187.
[86] ERODOTO, 3.80-82.
[87] *Ibid.*, 3.80.1; cfr. 6.43.
[88] TUCIDIDE, 5.85-113.
[89] ERODOTO, 1.5.

mini e di eroi riguardanti epoche ben piú remote: ma, come chiarisce, «non è tenuto a credervi» egli stesso prima che i suoi ascoltatori o lettori. Per Tucidide invece la limitazione del campo d'indagine è assai piú drastica: nel capitolo introduttivo al primo libro, dove a torto si è sospettata una mutilazione, egli afferma la compiuta conoscibilità unicamente della storia contemporanea, dei fatti direttamente conosciuti dallo storico. Non che non si possa narrare la storia piú remota di cui comunque siano conosciute o superstiti tradizioni scritte o orali, ma la «comprensione» storica – che Tucidide esprime attraverso il verbo «trovare» (εὑρεῖν) – si dà in modo immediato e pieno soltanto per il presente: per il passato la si otterrà per «indizi» (τεκμήρια). Ciò che del resto Tucidide stesso ha fatto nello schizzo di storia antica premesso al racconto[90]

Quale limitazione del «territorio» dello storico abbia determinato la prevalenza del modello tucidideo rispetto alla vastità del campo d'indagine erodoteo è cosa ben nota. Per Erodoto rientrano nel campo d'indagine dello storico anche i templi, gli edifici, le usanze, la religione, la mentalità, le sintomatiche vicende individuali. Per Tucidide la ricerca punterà unicamente ad accertare «come veramente» andarono le cose: ma le vicende che non siano immediatamente riconducibili alla lotta politica e alla guerra restano fuori da questo programma. Saranno altri ad alimentare la ricerca antiquaria: dagli storici locali ai benemeriti collaboratori di Aristotele, i quali furono capaci di mettere insieme 158 *Πολιτεῖαι*, uno dei piú grandi repertori dell'erudizione di tutti i tempi.

11. *I «libri degli altri».*

Convergono ad Alessandria anche i «libri degli altri», i libri non greci. Vengono ricercati i libri degli altri popoli e vengono fatti tradurre con l'ausilio di esperti bilingui. (Del rapporto dei Greci con la «traduzione» s'è detto brevemente sopra, par. 3). Quando lo storico armeno Mar Abas Katina, verso la metà del II secolo a. C., fu inviato dal suo re Valarsace a Ninive a raccogliere documenti sulla storia dell'Armenia, «trovò negli archivi di Ninive – cosí narra Mosè di Chorene nella *Storia dell'Armenia* – uno scritto che incominciava con le parole: "Questo libro, tradotto dal caldeo per ordine di Alessandro il Macedone, contiene la storia vera degli antenati"»[91] Questo significa, se la notizia è da considerarsi attendibile, che il

[90] TUCIDIDE, I.1-18. L. CANFORA, *La préface de Thucydide et la critique de la raison historique*, in «Revue des Etudes Grecques», XC (1977), pp. 455-61. E inoltre: *Tucidide, l'oligarca imperfetto*, Pordenone 1991, pp. 5-18.

[91] *FHG*, V, 2, pp. 13-14.

modello che collegava strettamente biblioteca e traduzione risale già allo stesso Alessandro.

Delle iniziative dei Tolomei in questo campo abbiamo varie e convergenti attestazioni. La piú ampia è nei già citati *Prolegomena* di Tzetzes. Altre fonti bizantine, Giorgio Sincello e Giorgio Cedreno, completano Tzetzes: ne risulta una lista dei popoli le cui opere si volle ad Alessandria che fossero tradotte. In posizione di spicco i Settanta, traduttori dei «libri degli Ebrei» (impresa cui è dedicato l'intero opuscolo intitolato *Lettera di Aristea*, oggetto di innumerevoli riprese e imitazioni); seguono i Caldei, gli Egizi, i Romani. Per quel che riguarda i testi zoroastriani (i «Caldei»), vi è una circostanziata notizia di Plinio il Vecchio. Informa Plinio che Ermippo, lo scolaro di Callimaco, oltre ad essere studioso egli stesso di «magicae artes», aveva «commentato e fornito di indici» i ben due milioni di versi della raccolta zoroastriana[92] Quanto agli Egizi, un'opera come quella di Manetone[93] rappresenta bene lo sforzo di traduzione compiuto: opere come gli *Aigyptiaka* di Manetone sono un bacino collettore di un precedente sapere piú vasto. Sono confluite nelle sapienti cronologie di Manetone le liste dei sovrani, ma anche innumerevoli informazioni presenti nella documentazione – poetica, religiosa ecc. – su rotoli o su pietra conservata nei templi e negli altri resti monumentali dell'antico splendore faraonico. Per quel che riguarda i Romani, non è escluso che si possa pensare alla traduzione di testi legislativi e sacrali: Roma, sentita come città «greca», era presente del resto in Eraclide, in Aristotele, in Timeo, in Callimaco[94]

Opere come la traduzione dei Settanta ebbero effetto in due direzioni. Quale che sia l'enfasi posta dalla *Lettera di Aristea* sulla vicenda, è indubitabile che un ovvio risultato di tale traduzione sia stata la diffusione della legge ebraica (*Torah*) in Egitto. Che del resto alla corte tolemaica vi fosse interesse per il mondo ebraico è provato dalla trattazione *Sugli Ebrei* dovuta a Ecateo di Abdera[95], amico e collaboratore del primo Tolomeo. E sotto il sesto Tolomeo (Filometore) il filosofo ebreo Aristobulo presentò al sovrano un'opera intitolata *Spiegazione della scrittura mosaica* (circa 175 a.C.). Molto piú rilevante, comunque, appare l'altro effetto, messo in luce da Elias Bickerman nel saggio postumo *The Jews in the Greek Age* (1988). Quella traduzione – scrive il pio Bickerman – «aprí la Bibbia al mondo e

[92] PLINIO, *Naturalis Historia*, 30.4.

[93] *FGrHist*, 609.

[94] G. PASQUALI, *Roma in Callimaco*, in «Studi Italiani di Filologia Classica», XVI (1939), pp. 70-78.

[95] *FGrHist*, 264 F 21-23.

il mondo alla parola di Dio. Senza quella traduzione, Londra e Roma sarebbero ancora pagane e le scritture non sarebbero note meglio dell'egizio *Libro dei morti*»[96]

12. *A scuola dai Greci.*

Gli Arabi compresero, prima degli altri grandi protagonisti dell'Evo di mezzo, l'importanza di imparare dai Greci[97]. Si rivolsero soprattutto alle fonti del pensiero filosofico e scientifico greco: Platone, Aristotele, Teofrasto, Euclide, Galeno, i medici. Al-Haddschadsch ben Jusuf ben Matar tradusse Euclide già sotto Hārūn al-Rashīd (salito al vertice del califfato nel 786, mentre a Bisanzio infuriava la lotta civile pro o contro il culto delle immagini). C'è chi sostiene che abbiano conosciuto e tradotto anche Tucidide, sulla base delle forti somiglianze tra l'opera tucididea e quella di Ibn Haldun[98] Gli Arabi tradussero soprattutto i filosofi, gli scienziati, gli scrittori tecnici: ma non va dimenticata, ovviamente, la rielaborazione, per opera di aṭ-Ṭabarī, dell'Antico e del Nuovo Testamento. In questo senso la letteratura araba fu davvero, dopo quella romana, la seconda grande «letteratura di traduzione» dal greco. Uno dei traduttori dal greco, Hunain ibn Ishāq, fiorito intorno all'anno 830, è anche una grande personalità letteraria, autore di un trattato in cui spiega il metodo da lui seguito nel tradurre Galeno: allo stesso modo che Cicerone[99] spiega come ha tradotto i filosofi greci, Orazio i poeti[100], e piú in generale Girolamo[101], massimo traduttore in latino nell'età tardoantica.

Hunain fu la figura di maggiore spicco nell'«Accademia» di traduttori dal greco, attiva a Baghdad nella prima metà del IX secolo[102]. È conservato un grande *Catalogo*, detto appunto *Fihrist* (il cui autore morí nell'anno 995), al quale dobbiamo la conoscenza di quanto ampio e approfondito sia stato il processo di appropriazione della scienza e della filosofia dei Greci

[96] E. BICKERMAN, *The Jews in the Greek Age*, Harvard 1988, cap. XIII.

[97] Li aveva preceduti Khusraw I, su questa linea, quando i filosofi platonici si erano rifugiati in Persia, alla chiusura della Scuola di Atene (529 d. C.) da parte di Giustiniano. Ma quello restò un episodio circoscritto. È tuttavia conservato in traduzione siriaca il manuale di logica aristotelica fatto confezionare da Khusraw I.

[98] L. E. GOODMAN, *Ibn Haldun and Thucydides*, in «Journal of the American Oriental Society», XCII (1972), pp. 250-70.

[99] CICERONE, *De finibus*, 1.2.

[100] «Nec verbo verbum curabis reddere»: ORAZIO, *Ars poetica*, 133.

[101] GIROLAMO, *Epistulae*, 57.5 (con esplicito richiamo a Cicerone e a Orazio).

[102] *Grundriss der Geschichte der Philosophie, Die Philosophie der Antike*, III, *Ältere Akademie, Aristoteles, Peripatos*, a cura di H. Flashar, Basel-Stuttgart 1983, p. 450.

da parte della cultura araba nel momento della sua maggiore fioritura, tra il fulgore del califfato abbaside e il sopraggiungere dell'ondata turco-selgiuchide, responsabile della irreparabile rovina di quella grandissima civiltà ellenocentrica che ebbe come cuore Baghdad, con le sue scuole di traduzione. Le biblioteche della capitale abbaside abbondavano di libri greci[103], mentre a Costantinopoli non v'era ancora altrettale ricchezza. Si può discutere infatti se le centinaia di opere che Fozio descrive, o nomina sommariamente, nella sua sorprendente opera bibliografica, che i moderni usano chiamare *Biblioteca* e che non sembra trovare altro corrispettivo se non nell'arabo *Fihrist*, siano il frutto almeno in parte delle aree grecizzate dell'impero cadute sotto il dominio arabo[104]

Gli Arabi avevano incominciato a tradurre gli scienziati, gli scrittori tecnici, i filosofi greci, anche da traduzioni siriache, come si ricava, tra l'altro, dal prezioso libro di Hunain ibn Ishaq sul proprio lavoro intorno a Galeno[105]: probabilmente sin dalla metà del VII secolo, dopo la conquista araba della Siria e dell'Egitto. All'VIII secolo risale il manoscritto siriaco di *Geoponici*, edito da Paul de Lagarde nel 1860, che rielabora materiale geoponico greco, tra cui il *Περὶ γεωργίας* del cosiddetto pseudo-Democrito (compilazione di Bolo di Mende, circa 200 a.C.). La cultura filosofico-scientifica greca ed ellenistica è dunque vissuta e si è salvata a Baghdad prima di rinascere a Costantinopoli. Hunain è consapevole di ricollegarsi, con le sue traduzioni, all'insegnamento che si impartiva ad Alessandria prima dell'arrivo degli Arabi e sin dal tempo dei primi Tolomei: «Questi sono i libri – scrive – alla cui lettura si era soliti limitarsi nell'insegnamento della medicina ad Alessandria»[106]. Al tempo della compilazione della *Fihrist* la situazione è riequilibrata; è ipotesi autorevole, anche se molto contestata, che l'autore del *Fihrist*, Muhammad ibn an-Nadim, fosse a Costantinopoli nell'anno 988: indizio dunque di uno scambio culturale in entrambe le direzioni[107]

[103] Su ciò è pregevole la rassegna di O. PINTO, *Le biblioteche degli Arabi nell'età degli Abbassidi*, in «La bibliofilia», XXX (1928), pp. 139-65.

[104] Si veda su ciò la vecchia ipotesi di S. Kougeas nel volume su Areta (Atene 1913), ora ristampato da Demetrakopoulos (*Arethas of Caesareia*, New York 1985), pp. 97-116. Piú di recente: L. CANFORA, *Il destino dei testi*, in *Lo spazio letterario in Grecia antica*, IV, Roma 1995, cap. I.

[105] Si veda l'ed. con traduzione tedesca a fronte, a cura di G. Bergsträsser, Leipzig 1925, p. 14.

[106] p. 15 Bergsträsser.

[107] L'ipotesi fu prospettata dal Flügel, editore della *Fihrist* (Leipzig 1871-72). *Contra*: V. ROSEN, in «Zapiski Vostocnago otdstenja imperatorski russkago archeologisceskago obscestva», I (1886), pp. 401-4.

L'invasione «latina» di Costantinopoli nel 1204 risospinge a Oriente, nell'impero esiliato a Nicea, il centro culturale e dunque anche, tra l'altro, l'attività di copia e la circolazione dei testi. È solo nel corso del Quattrocento che ha inizio il ben noto duplice flusso che porta dotti greci a insediarsi in Italia e studiosi (e curiosi) occidentali, soprattutto italiani, a recarsi a Bisanzio a comprare o comunque a procurarsi manoscritti di autori greci antichi. Alla metà del secolo, con la conquista turca di Costantinopoli, si compie definitivamente uno dei piú massicci spostamenti mai prodottisi, relativi alla superstite documentazione scritta di una civiltà. Al termine di tale processo accade che – a parte il caso di isolate *enclaves* (Monte Athos, singoli monasteri a Chio, a Cipro ecc.) – le fonti manoscritte della civiltà greca antica, riscoperte e ricopiate nel corso del Medioevo bizantino, vengano a trovarsi trapiantate in Occidente, dapprima essenzialmente in Italia (Roma, Venezia, Firenze soprattutto). Fenomeno forse unico nella conservazione delle tracce scritte di una civiltà.

Intanto lo studio del greco fa progressi, grazie all'insegnamento dei dotti passati a Occidente. Mentre Giovanni Crisolora insegna il greco, Leonardo Bruni può ben esclamare che la lingua greca in Italia era stata dimenticata per settecento anni: iato tanto piú doloroso in quanto – come il Bruni dichiara nello stesso contesto – «*doctrinas omnes* ab illis esse confitemur» («tutte le discipline dipendono da loro»)!

L'ammirazione e la coscienza del primato dei Greci in ogni campo del sapere non impedisce tuttavia che solo una piccola parte della élite colta impari davvero il greco (persino il Machiavelli, com'è noto, si servirà di traduzioni latine per leggere quel Polibio che gli serve per *L'arte della guerra* e per il primo libro dei *Discorsi*). Mancherà, in Italia, una solida e ufficialmente riconosciuta istituzione, politicamente protetta dal potere centrale di un grande Stato nazionale, qual è il Collège de France a Parigi, concepito da Francesco I, e capace di garantire una durevole presenza del greco nel mondo degli studi superiori. La controriforma darà il colpo di grazia, privilegiando il latino contro il greco persino nella lettura del Nuovo Testamento. Non stupisce perciò, secoli dopo, il deprimente quadro dell'Italia dei primi tempi della Restaurazione, dove – scomparsi ormai i grandi antiquari (Marini, Visconti, Garatoni) – l'unica cultura «classica» superstite è quella umanistico-gesuitica, e il Leopardi uno dei pochissimi dotti in grado di leggere e intendere il greco[108]

Si capisce che le «Accademie» e le altre società scientifiche, che pullu-

[108] Su tutto ciò: S. TIMPANARO, *La filologia di Giacomo Leopardi* (1955), Roma-Bari 1978², cap. I.

lano in Italia tra il Cinque e il Settecento[109], mutuano dall'archetipo platonico il nome, e, attraverso infinite semplificazioni, anche il modello. Il modo di trasmettere e di comunicare il sapere resta dunque pur sempre quello ideato dalla «scuola» filosofica ateniese. E questo stato di cose si accompagna alla convinzione, a lungo vigente, secondo cui ogni conoscenza non è che un ripercorrere quanto «gli antichi» (indistintamente Greci e Romani) avevano già compreso e comunicato. Come si esprime il Machiavelli nel Proemio dei *Discorsi*: «le leggi civili non sono altro che sentenze date dagli antiqui iureconsulti ... Né ancora la medicina altro è che esperienze fatte dagli antiqui medici, sopra la quale fondano e' medici presenti e' loro indizi». E l'Alberti, nel Prologo dei *Libri della famiglia*, adduce come primo esempio di tutta la sua trattazione addirittura i Macedoni[110], e solo successivamente i Romani.

È con la nuova scienza che la prospettiva subalterna viene sovvertita, e le «Accademie» percepite ormai, ad esempio nelle icastiche parole di Bacone, come un freno alla ricerca e alla innovazione: «rursus in moribus et institutis scholarum, Academiarum, Collegiorum, et similium conventuum, quae doctorum hominum sedibus et eruditionis culturae[111] destinatae sunt, omnia progressui scientiarum adversa inveniuntur»[112] Com'è chiaro da un titolo polemico e ottimistico come *Novum Organum* (1620), Aristotele, modello a suo tempo e per tanto tempo dell'organizzazione scientifica, diviene ormai il simbolo di un sapere immobile e autoritario. Galilei narrerà con compiaciuta ironia, nel *Dialogo dei massimi sistemi* (1632), la scena di quella memorabile lezione di anatomia nel corso della quale la fantasiosa teoria aristotelica secondo cui i nervi si dipartirebbero dal cuore viene ridicolizzata, sulla base del cadavere notomizzato: e nondimeno, «mostrando il notomista come partendosi dal cervello e passando per la nuca il grandissimo ceppo dei nervi si andava poi distendendo per lo spinale e diramandosi per tutto il corpo», l'impassibile medico di scuola peripatetica, pur messo dinanzi all'evidenza, risponde tuttavia: «Voi mi avete fatto veder questa cosa talmente aperta e sensata che, quando il testo di Aristotele non fusse in contrario, che apertamente dice i nervi nascere dal cuore, bisognerebbe per forza confessarla per vera»[113]!

[109] L. BOEHM e E. RAIMONDI (a cura di), *Università, Accademie e Società scientifiche in Italia e in Germania*, Bologna 1981 (in particolare il saggio di C. Vasoli, pp. 81-116, il quale mette in luce anche il rilievo politico delle «Accademie»).

[110] L. B. ALBERTI, *I libri della famiglia*, ed. Grayson, p. 5, 1-23.

[111] Con parole simili AMMIANO MARCELLINO, 22.16.15, descriveva il sito di Alessandria che era sede del Museo: «diuturnum praestantium hominum domicilium».

[112] *The Works of Francis Bacon*, a cura di J. Spedding, R. L. Ellis e D. D. Heath, I, London 1858, pp. 197-98 (*Novum Organum*, I, aforisma 90).

[113] G. GALILEI, *Opere*, a cura di F. Brunetti, Torino, 1964, pp. 141-42.

Ma il peso dell'autoritaria e sclerotizzata tradizione aristotelica coniugata con l'autoritarismo della Chiesa post-tridentina non è l'unico modo (perverso) in cui il sapere dei Greci manifesta ancora la sua vitalità al cominciamento dell'età nostra. Lo stesso Bacone, che pure stigmatizza con rara efficacia la micidiale mescolanza di aristotelismo e teologia («hoc insuper effecerunt – scrive – ut pugnax et spinosa Aristotelis philosophia corpori religionis plus quam par erat inmisceretur»), sa anche riconoscere – nella viva e ricca tradizione del pensiero greco quale si era manifestato nell'età sua propria e non nella mescolanza con i dogmi cristiani voluta dai teologi scolastici – quella tensione tra libertà della ricerca e resistenza dell'autorità politica e religiosa che ora daccapo, a distanza di secoli, la nuova scienza in lotta contro l'aristotelismo sperimentava in proprio.

Non a caso il già citato aforisma baconiano si apre con il riconoscimento che «la filosofia naturale ebbe in tutte le età un avversario assai molesto nella superstizione, nel cieco zelo religioso», e seguita con l'esempio dei Greci: «Etenim videre est apud Graecos, eos qui primum causas naturales *fulminis* et *tempestatum* insuetis adhuc auribus proposuerunt, impietatis in deos eo nomine damnatos»[114]. Parole con le quali Bacone si pone, mentre sotterra le basi metodiche della scienza classica, purtuttavia sotto il segno di Anassagora e di Epicuro[115]

[114] *The Works of Francis Bacon* cit., I, p. 196 (*Novum Organum*, I, 89). La traduzione adoperata è quella di F. Canfora (Bari 1948, 1964³).

[115] Anassagora analizzava naturalisticamente le cause di fenomeni quali il tuono, il fulmine, la grandine (*VS* 59 A 84-85). Era, inoltre, il teorico del «vortice», veicolo con cui il *Nous* mette in moto la realtà. Per queste dottrine Anassagora si vide rivolgere accuse di «empietà», cui si sottrasse lasciando Atene, dove aveva svolto il suo insegnamento. Anche Socrate fu attratto in gioventú da tali sue dottrine. Ed è significativo che Aristofane, nelle *Nuvole* (423 a.C.), attacchi Socrate essenzialmente come assertore delle teorie naturalistiche di Anassagora (vv. 372-81, 828, 1471). E Platone nell'*Apologia* presenta Socrate, nel momento del processo (399 a.C.), impegnato a difendersi innanzi tutto dalle «vecchie calunnie» dei comici (di Aristofane *in primis*) intorno al suo presunto, empio, anassagorismo. Ma nelle parole di Bacone c'è anche un chiaro riferimento all'altro grande pensatore tacciato di empietà per le sue teorie fisiche: Epicuro. Epicuro letto attraverso Lucrezio, com'è chiaro dalle allusioni che è dato cogliere in queste parole dell'aforisma I, 89. Il riferimento è all'esordio del VI libro del *De rerum natura*, libro largamente dedicato alla spiegazione dei fenomeni celesti, quali il fulmine, il tuono ecc. (vv. 160-422): esordio di cui Bacone citerà poi esplicitamente, alla fine del libro (I, 129) i primi tre versi (proponendo anche una sua interpretazione del verbo *recreare* al v. 3). Bacone parla infatti (in I, 89) di coloro che hanno spiegato agli uomini, non abituati a tale genere di spiegazioni, «le cause naturali *del fulmine e delle tempeste*» e perciò «damnati impietatis in deos» («tacciati di empietà verso gli dèi»). E questo è appunto il contenuto del preannuncio lucreziano (6.50-89: si veda in particolare al v. 84: «*tempestates* et *fulmina* clara»). È degna di nota la maniera, positiva e lusinghiera, con cui Bacone fa qui cenno a Epicuro-Lucrezio, senza nominare nessuno dei due (in I, 129 dirà soltanto «ut bene cecinit ille»). Lucreziano è certamente – al termine di I, 89 – il cenno critico alla «religio, quae plurimum apud animos hominum pollet».

KURT W. FORSTER

L'ordine dorico come diapason dell'architettura moderna

Solamente in età moderna è stato possibile coniugare un'esatta conoscenza dell'arte e dell'architettura greca con una valutazione critica e concettuale dei suoi caratteri distintivi. Nella seconda metà del XVIII secolo gli scritti di Johann Joachim Winckelmann, del conte di Caylus e dei loro seguaci abbozzarono quell'immagine ideale dell'antichità greca che, proprio per la sua distanza dall'attualità, era destinata a esercitare un fascino durevole. I *Pensieri sull'imitazione dell'arte greca* di Winckelmann nacquero dal desiderio di assimilarsi all'uomo greco e di imitare la sua arte. Le considerazioni di Winckelmann, però, non si fondavano su una conoscenza precisa degli originali greci: le opere trattate appartenevano a un paese remoto, agognato ma mai visitato dall'antiquario di Stendal[1]

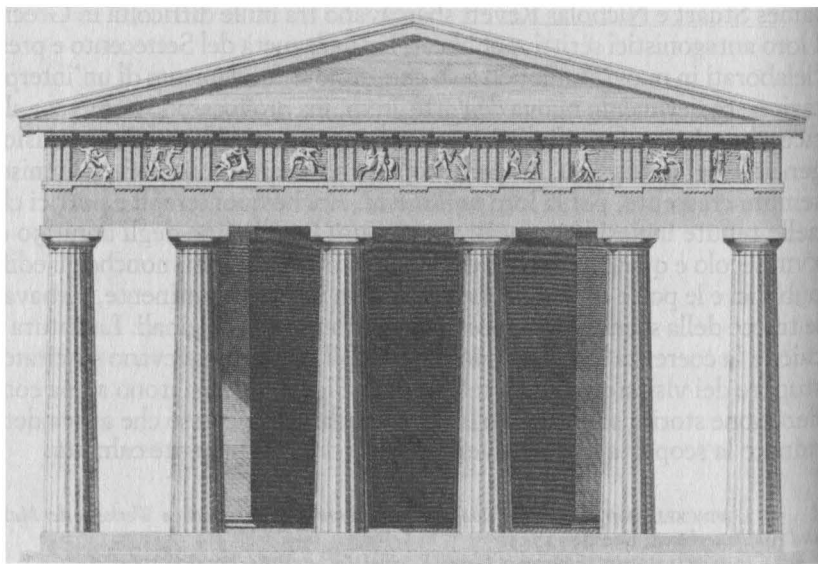
Negli anni in cui Winckelmann tentava, nella lontana Dresda, di penetrare nei misteri artistici della sua diletta antichità, Julien-David Le Roy, James Stuart e Nicholas Revett sbarcavano tra mille difficoltà in Grecia[2]. I loro antagonistici scritti, pubblicati fin dalla metà del Settecento e presto rielaborati in nuovi studi, non solo gettarono le fondamenta di un'interpretazione radicalmente nuova dell'arte greca, ma provocarono numerose altre ricerche e imitazioni (fig. 1). Invece di servire come base per una visione generale dell'arte greca, le opere scoperte sconcertarono allora, e in misura sempre crescente, per la loro *primitività*. Anche quei templi e portici che, nelle tenute inglesi, cominciarono a spuntare alla fine degli anni '50 del XVIII secolo e quindi a ridosso delle nuove pubblicazioni, nonché gli edifici pubblici e le porte cittadine che vennero in voga sul continente, serbavano le tracce della sconcertante possanza attribuita agli originali. La natura arcaica e la coerenza architettonica dei templi greci, che avevano suscitato lo stupore dei visitatori della Grecia e della Sicilia, si prestarono a una considerazione storica solo quando la prima ondata di successo che aveva determinato la scoperta di quelle vestigia si fu definitivamente calmata.

[1] J. J. WINCKELMANN, *Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerei und Bildhauerkunst*, Dresden 1755.

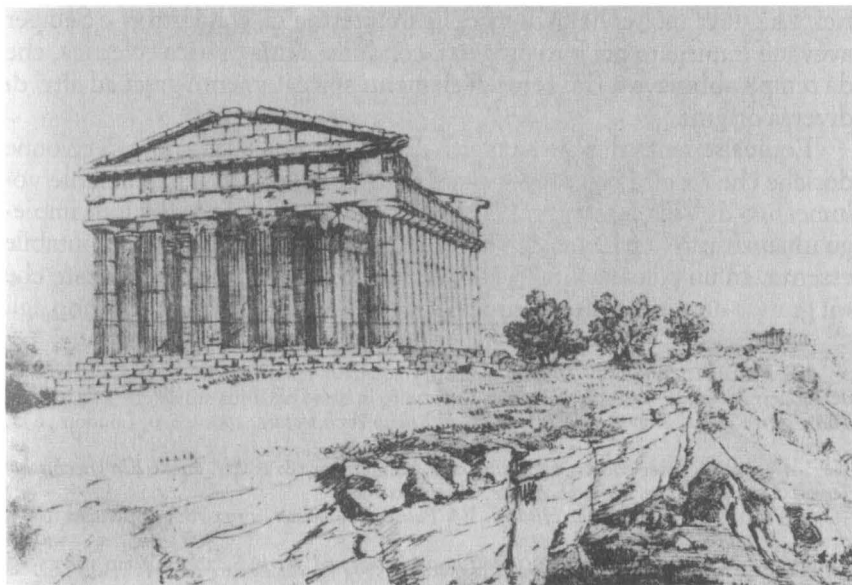
[2] Cfr. D. WIEBENSON, *Sources of Greek Revival Architecture*, London 1969.

Fino a quando furono le classificazioni architettoniche di Vitruvio, e non le testimonianze dei monumenti greci, a dettare legge, la concezione dell'arte greca rimase ancorata agli schemi originari, immersa in una lontananza storica. Dopo aver ricevuto le prime notizie attendibili sui templi greci di Agrigento, Winckelmann confessò che suo compito non era «di scrivere una critica sugli edifici antichi ritrovati in Sicilia, ma di fornire qualche informazione sull'architettura dorica nei tempi piú antichi»[3] L'antiquario, però, aveva già da tempo preso atto che «Vitruvio, e tutti quelli che sono venuti dopo di lui, non dicono niente sui caratteri piú antichi dell'ordine dorico». Le nuove scoperte di monumenti greci portarono a una profonda trasformazione del significato che l'architettura greca aveva agli occhi dei contemporanei. Prima il faticoso reperimento delle vestigia architettoniche, in seguito l'importazione di elementi scultorei e architettonici originali nelle principali raccolte delle metropoli europee, posero le basi per uno studio sistematico dell'architettura antica. Di particolare

[3] J. J. WINCKELMANN, *Anmerkungen über die Baukunst der alten Tempel zu Girgenti in Sizilien*, Dresden 1759, pp. 304 sg.

Figura 1.
James Stuart e Nicholas Revett, *Theseion* (1794).

importanza a questo proposito fu il fatto che la maggior parte dei ricercatori occupati allo studio delle antichità elleniche fossero architetti praticanti. Subito dopo il loro rientro dalla Grecia e dall'Italia meridionale Nicholas Revett, Robert Smirke, Charles Robert Cockerell e William Wilkins in Inghilterra, Haller von Hallerstein e Leo von Klenze in Germania, Julien-David Le Roy e Jacques-Germain Soufflot in Francia, Carl August Ehrensvärd in Svezia e C. H. Hansen in Danimarca progettarono straordinari edifici, copie di originali greci o variazioni piú o meno fantasiose dei loro antichi oggetti di studio (fig. 2). La parvenza originale dei monumenti greci e il loro riflesso nelle nuove creazioni architettoniche misero pienamente in risalto il contrasto con quella che a lungo era stata considerata l'architettura greca.

La reazione di Robert Smirke dinanzi agli edifici del Palladio a Vicenza, dove si era fermato al suo ritorno dalla Grecia nel 1803, non può essere piú stridente: le nuove conoscenze acquisite avevano spento qualsiasi in-

Figura 2.
Leo von Klenze, Disegno a matita del tempio della Concordia (tempio F) di Agrigento (1823-24).

teresse per l'opera dell'architetto italiano proprio in questo inglese che era cresciuto nel suo culto[4] Anche Heinrich Hübsch, architetto originario del Baden, ebbe a dichiarare che «il sopralluogo dei monumenti greci [mi ha] convinto ... che la loro architettura è molto diversa da quella che oggi viene definita come greca, e che corrisponde molto piú ai principî di Vitruvio e dei monumenti romani che agli originali greci»[5] La portata, però, di questa radicale differenza venne consolidata solo poco alla volta grazie alle scoperte archeologiche: solo progressivamente si giunse a valutarla nelle sue conseguenze estetiche.

Lo studio dell'ordine dorico aveva allargato le conoscenze sull'architettura greca dell'età arcaica, ma solo la scoperta della policromia conferí agli edifici un carattere completamente diverso, in cui coesistevano elementi nuovi e primitivi. «Il tempio, la creazione piú significativa dell'arte antica, splendeva ora non solo nel suo biancore uniforme o si presentava ... nei suoi toni opachi, ma era dipinto dal pavimento al tetto con colori smaglianti»[6]. Le sconvolgenti idee di Jakob Ignaz Hittorf e di Gottfried Semper sulla policromia non solo incontrarono la resistenza degli archeologi formati al classicismo, ma furono ampiamente trascurate dalla prassi architettonica del tempo, che, allontanatasi dagli esemplari greci, era già entrata nella fase moderna della costruzione tipologicamente industriale. La reazione a questa visione tardiva della policromia originaria causò uno sconcerto simile a quello inizialmente determinato dalla scoperta dei templi dorici. La nuova molteplicità di modelli architettonici, che Hittorf e Semper avevano impiegato nei loro progetti, condusse a una pratica eclettica, che da tempo abbinava a fini retorici elementi spiccatamente greci ad altri di diversa origine.

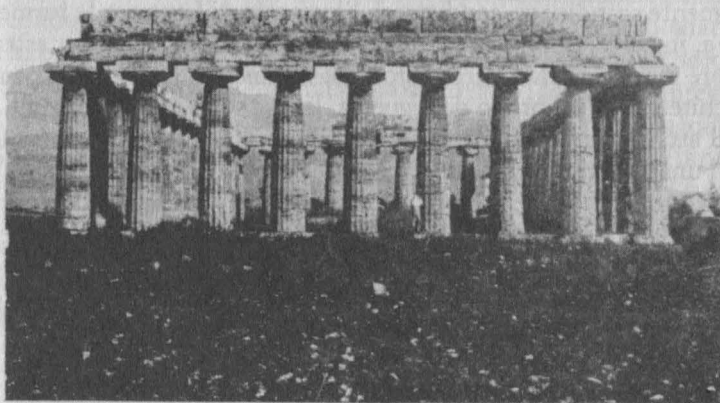
Equivalse senza dubbio a un atto di restaurazione l'aggiunta di colonne doriche che Adolf Loos progettò nel 1904 per l'edificio austeramente volumetrico di Villa Karma, sul lago di Ginevra[7]. Loos fece del loro impiego innanzitutto l'emblema dell'architettura e il segno della sua immutabile essenza. In un polemico intervento del 1898, Loos aveva profetizzato che «il grande architetto del futuro   sarà quello che si richiamerà non agli

[4] Sull'architetto vicentino, che dai tempi di Inigo Jones era diventato una specie di classico del moderno, Smirke dice solo che era caduto molto in basso nella sua stima (cfr. J. M. CROOK, *The Greek Revival. Neo-Classical Attitudes in British Architecture, 1760-1870*, London 1972, p. 55).

[5] H. HÜBSCH, *Über griechische Architektur*, Heidelberg 1822. Cfr. anche *Ein griechischer Traum. Leo von Klenze, der Archaeologe*, München 1986.

[6] K. HAMMER, *Jakob Ignaz Hittorff. Ein Pariser Baumeister, 1792-1867*, Stuttgart 1968, p. 109.

[7] B. RUKSCHCIO e R. SCHACHEL, *Adolf Loos. Leben und Werk*, Salzburg-Wien 1987², pp. 425 sgg.

106 VERS UNE ARCHITECTURE

PAESTUM, de 600 à 550 av. J.-C.

Le Parthénon est un produit de sélection appliquée à un standart établi. Depuis un siècle déjà, le temple grec était organisé dans tous ses éléments.

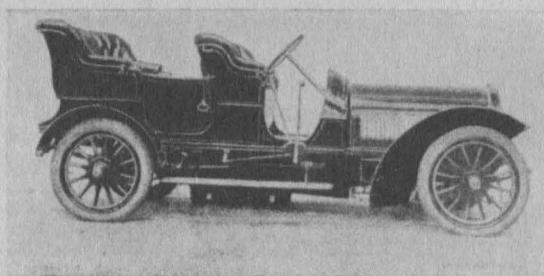
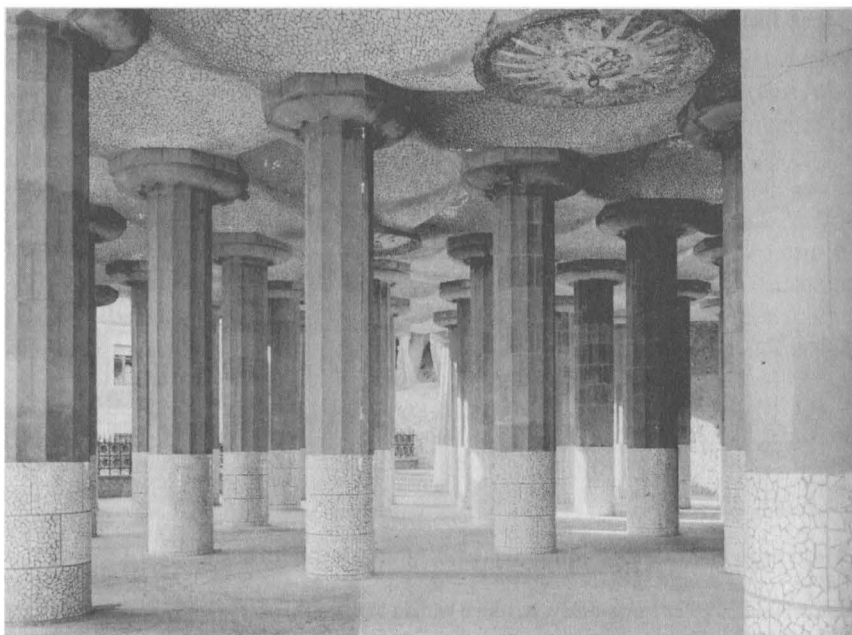
Lorsqu'un standart est établi, le jeu de la concurrence immédiate et violente s'exerce. C'est le match; pour gagner, il faut

Cliché de *La Vie Automobile*. HUMBERT, 1907.

Figura 3.

Le Corbusier, *Vers une architecture*, p. 106: il tempio di Era a Paestum contrapposto a una Humbert del 1907.

esempi dei suoi predecessori, ma direttamente all'antichità classica»[8] Il merito di aver riesumato l'architettura greca a uso dei moderni è, dunque, di Loos, e non di quegli architetti che, a Washington, a Berlino o a Mosca, realizzarono musei, mausolei e dimore di regime. Anche altri architetti, specialmente scandinavi, condivisero l'interesse di Loos per le forme originarie e, in parte, estremamente semplificate del dorico che, per astrazioni sempre maggiori, divennero, antonomasticamente, gli elementi generali dell'architettura. Nel primo dopoguerra, la mai sopita polemica sulle qualità dell'architettura romana rispetto a quella greca si accese ancora una volta di una luce trasversale nelle considerazioni di Le Corbusier. «Vendons aux milliardaires le marbre romain!»: cosí espresse il suo rifiuto del marmo romano il celebre architetto, che apprezzava nella precisione con

[8] A. LOOS, *Die alte und neue Richtung in der Baukunst*, in «Der Architekt», 1898, p. 29. Cfr. anche il capitolo sul «ritorno al linguaggio figurativo classico» in A. MORAVÁNSKY, *Die Architektur der Donaumonarchie*, Berlin 1988, pp. 179 sgg.

Figura 4.
Antoni Gaudí, Parco Güell, le colonne del mercato (1900-904).

cui le pietre greche erano tagliate quel carattere che si attribuiva di solito ai macchinari moderni (fig. 3)[9]

Nel XVIII secolo la conoscenza dei monumenti greci aveva destato stupore; nel corso del XIX, però, i modelli greci passarono impercettibilmente in secondo piano: le esigenze immutabili delle loro forme si adattavano male ai problemi dell'architettura del tempo. Alle soglie del XX secolo l'architettura greca si trovò a incarnare, innanzitutto, l'idea di un'integrità costruttiva: meno un vocabolario che una sintassi. Tuttavia, la sagoma delle colonne doriche affiorò qua e là, in luoghi isolati e in contesti il piú delle volte inattesi, e non solo nel caso di Loos. Antoni Gaudí, nel suo Parco Güell (1900-904), le dispose a fondamento, con funzione strutturale, di una terrazza assolata (fig. 4). Questa presenza subconscia di un elemento arcaico, sottratto alla sua autonomia ma non alla sua funzione, presenta un'inconsapevole affinità con le rappresentazioni psichiche di Freud e le loro codificazioni nei nomi delle figure mitiche.

D'altronde, l'interpretazione freudiana della «funzione strutturale» della psiche non solo si serve del vocabolario greco, ma trae anche ispirazione dall'archeologia classica. Per esempio, nel suo saggio *Il disagio della civiltà*, Freud cerca di rafforzare l'evidenza delle sue argomentazioni attraverso confronti metodologici: «cosí, nella vita psichica non scompare niente che si sia creato una volta, ma tutto si conserva in qualche modo e in situazioni propizie ... può tornare di nuovo alla luce»[10] Questo paragone tra la ricerca archeologica e l'analisi psicologica degli avvenimenti passati si presenta, però, anche come metafora della «sopravvivenza» delle forme architettoniche: esso ci permetterà di scorgere le tracce del dorico nei progetti e nelle opere di Le Corbusier, di Erik Gunnar Asplund e Louis Kahn. È tempo, però, di tornare al nostro punto di partenza, da cui ci sarà dato seguire le molteplici, anche se frammentarie, ripercussioni del dorico.

Tra le ultime fatiche di Giambattista Piranesi si contano le stampe con i templi di Paestum (fig. 5). Suo figlio, Francesco, portò a termine nel 1778 le diciotto tavole della serie e riprodusse i monumenti nella loro minacciosa solitudine. Gli edifici di Paestum sorgono come giganteschi punti interrogativi, piantati al termine della vita dell'artista: nessuno come lui

[9] LE CORBUSIER, *Vers une architecture*, Paris s.d. [1923], p. 178: «Toute cette mécanique de la plastique est réalisée sur le marbre avec la rigueur que nous avons appris à pratiquer dans la machine».

[10] S. FREUD, *Das Unbehagen in der Kultur*, Wien 1930, pp. 12 sg.

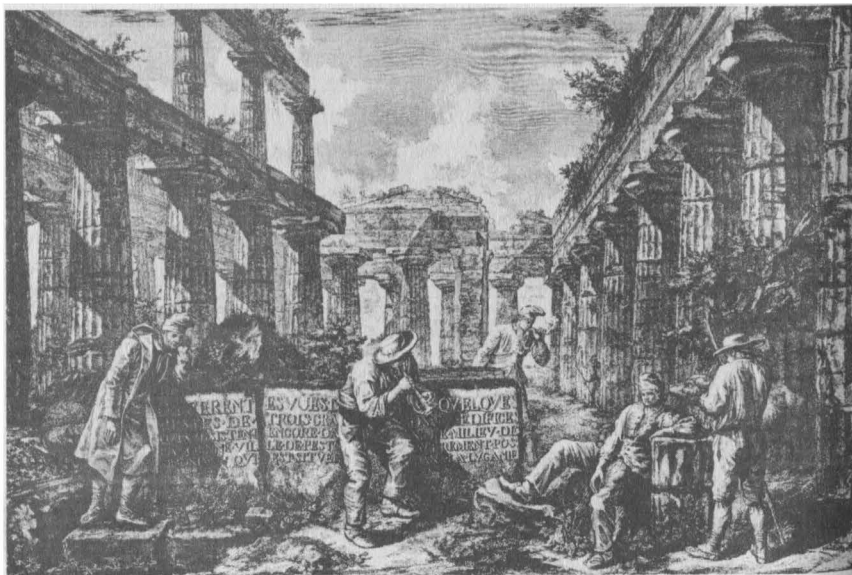
aveva sostenuto il primato dell'arte romana su quella greca[11] Gli studi piranesiani sui templi, che erano già stati oggetto di qualche ricerca, ma mai di rappresentazioni originali[12], dimostrano che l'artista aveva senz'altro a disposizione i mezzi collaudati della sua tecnica, ma che quei monumenti si adattavano male alle sue categorie mentali. Anche Goethe, un secolo dopo, si trovò ad affermare che, dinanzi ai templi di Paestum, si sentiva «in un mondo affatto estraneo»[13]

A chi avesse educato i suoi gusti sulla raffinatezza decorativa e l'eleganza dei modelli francesi, Paestum doveva apparire come qualcosa di selvaggio, addirittura di barbarico. James Adam dovette proprio dare libero sfogo alla sua avversione per i mostri di Paestum, se non poté fare a meno di

[11] Su questa *querelle* e, in generale, sulle fonti archeologiche cfr. WIEBENSON, *Sources* cit.; J. RASPI SERRA (a cura di), *La fortuna di Paestum e la memoria moderna del dorico. 1750-1830*, Firenze 1986.

[12] Cfr. S. LANG, *The Early Publications of the Temples at Paestum*, in «Journal of the Warburg and the Courtauld Institutes», XIII (1950), pp. 48-64.

[13] J. W. VON GOETHE, *Italienische Reise*, a cura di H. von Einem, «Hamburger Ausgabe», XI, Hamburg 1948-66, p. 219 [trad. it. in *Opere*, a cura di V. Santoli, Firenze 1970, p. 365].

Figura 5.
Giambattista Piranesi, Interno del tempio di Nettuno a Paestum (1778).

definire quei monumenti, cosí spesso considerati meraviglie, come edifici «di un dorico primitivo, poco elegante e disadorno, ignaro dei dettagli e che raramente si presta a due buoni punti di vista»[14] La mancanza di quelle qualità che erano tra le piú comuni nelle arti di allora – cioè l'eleganza e la ricchezza ornamentale – contrariava Adam e lo rendeva cieco agli aspetti pittoreschi di Paestum. Nell'entusiasmo allora di moda per tutto ciò che fosse pompeiano, non può non sorprendere il rifiuto di un personaggio come James Adam, che, insieme a suo fratello, aveva fatto affari d'oro nella vendita di oggetti decorativi di gusto anticheggiante[15] Ma forse il gusto inglese per l'arredo degli edifici con ornamenti alla moda rendeva insensibili dinanzi alle qualità rudimentali dell'architettura antica. Al pretenzioso distillato inglese di Vitruvio e Palladio non difettava l'eleganza e la ricchezza decorativa, ma certo il senso dei valori strutturali[16]

Nel tempo in cui trionfava l'esaltazione per le nuove scoperte archeologiche e per quelle civiltà antiche dal carattere esotico (si pensi all'etruscomania, stimolata dal commercio di vasi greci, che erano stati a lungo ritenuti etruschi), si formò anche una specie di diffidenza, o addirittura un'avversione, per l'architettura greca. Se per Adam la *gravitas* di Paestum riusciva indigesta, il pittore americano Washington Allston poteva esprimere, al termine del suo soggiorno di studi a Roma, la sua preferenza per le «forme gotiche e romantiche dell'arte» e sentenziava: «non ho mai ammirato l'architettura greca. E, infatti, che cosa è? frontoni dappertutto e, per i lati dell'edificio, un semplice parallelogramma, che sembra un granaio da qualunque parte gli si passi intorno. Per quanto mi riguarda, preferisco l'architettura romana, arricchita da archi e da cupole»[17].

Influenzato da Asmus Jakob Carstens, Allston si era dapprima cimentato in una grande composizione, *Giasone che ritorna a chiedere il regno di suo padre* (conservato oggi al Fogg Art Museum di Cambridge Mass.), che risulta chiaramente improntato alla maniera del suo predecessore (fig. 6). Carstens, infatti, aveva eseguito nel 1796 un *Arrivo di Giasone a Iolco* per

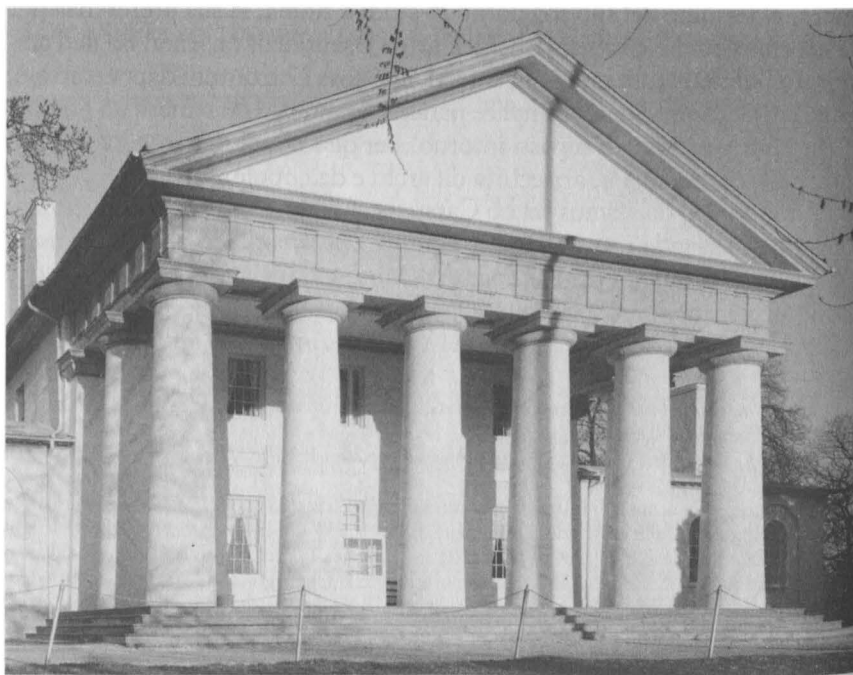
[14] Cfr. A. OTTANI CAVINA, *Neoprimitivismo e astrazione lineare*, in RASPI SERRA (a cura di), *La fortuna di Paestum* cit., pp. 86 sgg.

[15] J. e A. RYKWERT, *Robert and James Adam. The Men and the Style*, London - New York 1985.

[16] La stessa mancanza di interesse strutturale caratterizza, in quegli stessi anni, la corrente neogotica inglese. Ma le costruzioni esemplari di Horace Walpole (Strawberry Hill, Twickenham, fin dalla fine degli anni '40 del secolo XVIII) e di James Wyatt (Fonthill Abbey, 1795) sono già interamente orientate verso l'aspetto decorativo delle forme gotiche. Cfr. W. S. LEWIS, *Horace Walpole*, New York 1960, cap. IV; J. M. CROOK, *John Britton and the Genesis of the Gothic Revival*, in J. SUMMERSON (a cura di), *Concerning Architecture*, London 1968.

[17] E. P. RICHARDSON, *Washington Allston*, Chicago 1948, p. 82.

Figura 6. Washington Allston, *Giasone che ritorna a chiedere il regno di suo padre* (1807-808).

Figura 7. George Washington Parke Custis, «Arlington House», Virginia (1817).

una serie di stampe sugli Argonauti[18]: nello sfondo, l'artista aveva rappresentato un tempio greco, che nel quadro di Allston assume l'aspetto di un imponente santuario dorico, simile nelle proporzioni all'Heraion di Paestum, con qualche reminiscenza, tuttavia, del tempio della Concordia di Agrigento e del Theseion ateniese.

Mentre Allston lavorava alla sua composizione romana, George Washington Parke Custis costruiva ad Arlington, in Virginia, una casa di campagna (fig. 7) che, per il suo profilo, non può essere meglio descritta che con i giudizi espressi da James Adam su Paestum: «uno stile dorico primitivo, inelegante e spoglio». L'«Arlington House» (finita nel 1817) non fu né la prima – hanno la priorità gli edifici di Benjamin Henry Latrobe – né la piú riuscita nel suo genere: ma vale come manifesto di quella tendenza che riconosceva all'architettura greca un nuovo rilievo. La differenza tra l'Illuminismo scozzese diffuso negli Stati Uniti e la concezione inglese dei modelli greci va ben oltre il contrasto tra un gusto aristocratico e le utopie repubblicane[19] Henry Latrobe, che fu il vero artefice nonché il piú significativo interprete del Neogreco negli Stati Uniti, tracciò un parallelo, mai tramontato peraltro, tra la libertà della democrazia greca e il ruolo storico dell'America: «la Grecia era libera»[20]

A differenza dei colossali monumenti della Roma imperiale, la cui assurdità decorativa prefigurava la degenerazione, l'ideale vagheggiato da Latrobe doveva, non solo grazie all'architettura, «far rivivere i giorni dell'antica Grecia nelle foreste d'America e fare di Filadelfia l'Atene d'Occidente»[21] Tra gli esempi piú significativi di questa nuova architettura va menzionata la Custis-Lee Mansion, situata sui pendii boscosi del Potomac. Negli stessi anni furono costruiti in Inghilterra, di cui era originario l'architetto George Hadfield, solo pochi edifici in cui si esprimesse un dorico dalla patina arcaica, poco incline all'eleganza viziata dei modelli romani. Soprattutto nel Grange Park di Wilkins (1804-809) e nei progetti di Monck, Gell e Dobson, degli anni successivi (fig. 8)[22], si manifesta un'ar-

[18] Cfr. A. KAMPHAUSEN, *Asmus Jacob Carstens*, Neumünster in Holstein 1941.

[19] Basilare, a questo proposito, è il libro di T. HAMLIN, *Greek Revival Architecture in America*, New York 1944, mentre la piú recente pubblicazione di R. G. KENNEDY, *Greek Revival America*, New York 1989, ha poco da offrire, salvo le illustrazioni e qualche prolissa considerazione.

[20] B. LATROBE, *Correspondance and Miscellaneous Papers*, a cura di J. C. van Horne, New Haven 1984-88, III, p. 67.

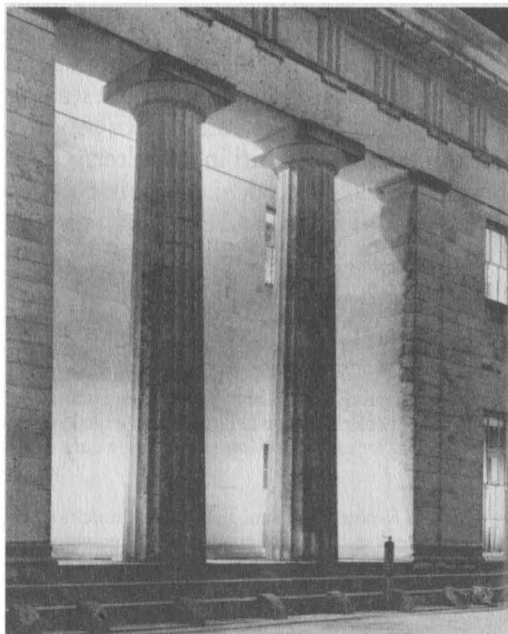
[21] *Ibid.*

[22] Cfr. CROOK, *The Greek Revival* cit., il cui giudizio sull'unicità di Belsay Hall, con le sue doppie colonne massicciamente doriche, è assolutamente da condividere: «Belsay era troppo audace per la maggior parte degli architetti, e certamente troppo audace per la maggior parte dei mecenati» (p. 127). Cfr. anche R. MIDDLETON e D. WATKIN, *Neoclassical and 19th Century Architecture*, New York 1980, pp. 95 sgg. Belsay Hall (1810-17) e la Custis-Lee Mansion furono costruite negli stessi anni.

chitettura originale e nel contempo autenticamente archeologica, a cui Middleton e Watkin attribuiscono giustamente una genuina «qualità e un'aria di assoluta autorevolezza». Vi si ritrovano, appunto, in maniera appropriata quelle caratteristiche che, presenti nei monumenti greci ad Atene e in Italia, avevano dato adito a incomprensioni e a un'avversione spontanea.

Lo sconcerto di Goethe e di Adam di fronte alle testimonianze dell'arte greca non si rivelò una semplice reazione privata dinanzi a quegli edifici che, confrontati con quelli romani, incutevano addirittura «terrore». Il sentimento di una tale avversione per forme architettoniche massicce, arcaiche e perfino primitive fu nel contempo lo stimolo che, una volta attecchito nel gusto, doveva modificare la loro percezione. A questo fine era necessario, innanzitutto, una supervisione attendibile, in loco, degli edifici greci, nonché una comprensione storica maggiormente approfondita. Goethe si esortava a pensare al tempo «il cui spirito trovava opportuna quel-

---

Figura 8.
Sir Charles Monck, Sir William Gell e John Dobson, «Belsay Hall», Northumberland (1810-17).

l'architettura»[23], ma cercava anche, in maniera affatto moderna, di superare il fossato che si era aperto tra sé e i templi in rovina. E poiché il suo gusto recalcitrava a contemplare staticamente quelle sconcertanti costruzioni, il poeta le rese oggetto di un'esperienza dinamica, conferendo loro un'essenza che si dispiegasse nel movimento e non si bloccasse in una contemplazione inerte: «solo girandovi intorno e percorrendole da una parte all'altra – afferma Goethe – si comunica loro una vera vita»[24]

È ovvio che una tale considerazione dinamica dei templi sarebbe stata assolutamente impensabile durante l'antichità, ma certo non è per ignoranza che Goethe si lascia fuorviare, trascurando gli aspetti meno soddisfacenti delle rovine. A questo proposito, va ricordato che James Adam aveva già stigmatizzato i loro difetti, mentre il tentativo di Piranesi di scegliere angolature che si potessero ottenere solo tra le rovine, e non di fronte agli edifici originari, se cade negli stessi anni in cui Goethe compí la sua visita in Italia, non poteva però essere ancora a disposizione del poeta tedesco. Le stampe di Piranesi si sarebbero sicuramente adattate al suo approccio dinamico, anche se il pathos con cui l'artista mette in risalto quelle rovine avrebbe potuto ripugnare al poeta[25] Nel XX secolo troveremo all'incirca le stesse aspettative nelle impressioni di Le Corbusier sull'Acropoli ateniese, nelle speculazioni geometriche di Konstantinos Doxiadis e nelle riflessioni sulle colonne di Louis Kahn (fig. 9). Una cosa, infatti, è comune a tutte le interpretazioni moderne dell'architettura greca: i templi greci vengono «disancorati» dal loro contesto topografico, esponendosi cosí al movimento dell'osservatore. La concezione moderna tende dunque a staccare i santuari greci, profondamente legati al luogo in cui sorgono, dalla loro fissità e a inserirli in un sistema dinamico di relazioni spaziali.

Nel suo rendiconto napoletano del 17 maggio 1787, indirizzato a Herder, Goethe riassume ancora una volta le sue impressioni su Paestum, che egli definisce il «piú splendido quadro, che porto interamente con me nel nord. Il tempio centrale, secondo me, è da anteporre a tutto quanto si vede nella stessa Sicilia»[26] Questa impressione, che per la sua incisività meritava di esser portata verso il nord, accomuna Goethe ai molti viaggiatori dell'Europa settentrionale, che faranno presto dell'arte greca l'oggetto dei

[23] GOETHE, *Italienische Reise* cit., p. 220 [trad. it. p. 365].

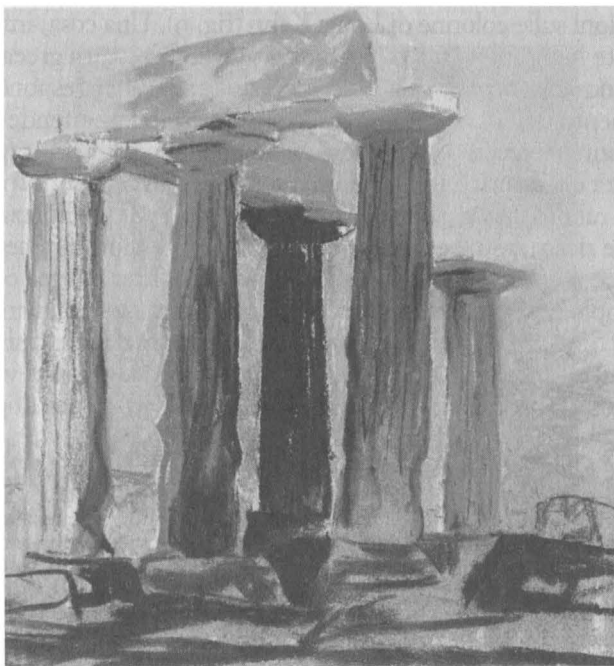
[24] *Ibid.*

[25] In undici, delle diciotto tavole consacrate ai templi di Paestum, Piranesi scelse punti di vista che mettessero in evidenza lo stato di rovina dei templi. Le sue illustrazioni concordano con le riflessioni di Goethe in quanto vanno anch'esse al di là dell'aspetto delle costruzioni, poiché, come dice il poeta tedesco, «nel piano architettonico esse riescono piú eleganti, e, in prospettiva, piú pesanti che non siano in realtà; solo girandovi intorno e percorrendole da una parte all'altra si comunica loro una vera vita...» (*ibid.*).

[26] *Ibid.*, p. 323 [trad. it. p. 420].

loro studi e delle loro collezioni. Quell'antichità greca, che noi conosciamo grazie agli edifici e alle opere d'arte, è quasi per intero un prodotto culturale, o, addirittura, nella sua accezione prevalente, un postulato storico artistico nordeuropeo[27] Si dimentica facilmente quale rivoluzione abbiano subito le nostre conoscenze sulla cultura greca dal XVIII secolo ai giorni nostri. Progressivamente, le fonti storiche e filologiche sono passate in secondo piano e hanno ceduto alle opere artistiche un ruolo che definire meramente illustrativo è poco. Ma fu proprio la nascita dell'archeologia moderna a porre l'interpretazione della cultura greca sotto l'egida delle arti figurative. Nel suo tentativo di interpretare storicamente Paestum, Goethe

[27] R. ROSENBLUM, *Transformations in Late Eighteenth Century Art*, Princeton 1967, p. 24, ha formulato questo concetto in maniera chiara e netta: «Per un'ironia del destino, furono proprio quei popoli nordici piú lontani dalla tradizione mediterranea – parlo degli Inglesi, dei Danesi, degli Svedesi e dei Tedeschi – che cercarono con gran fervore di ripristinare le glorie del passato perduto del mondo classico con le armi dell'archeologia moderna».

Figura 9.
Louis Kahn, Disegno di colonne doriche (1951).

estende il suo sguardo dalle rovine del Mediterraneo a una fresca analisi della poesia omerica. Spinto dalla metamorfosi di quel primo sentimento di sconcerto in una profonda esperienza dell'«altro», il poeta distingue tra l'«esistenza» degli antichi e l'«effetto» dei moderni. Nella descrizione dei templi di Paestum, il poeta riassume la differenza tra i Greci e il presente nel modo seguente: «quei nostri antichi rappresentavano l'esistenza; noi, di solito, rappresentiamo l'effetto; essi descrivevano il terribile, noi terribilmente»[28] Con il termine «terribile» veniva evocata la genuinità, l'originarietà: si ha, in questo modo, una corrispondenza con la distinzione estetica di Schiller tra una poesia ingenua e una poesia sentimentale.

Questo fenomeno di sconcerto era destinato a investire, nei decenni successivi, i templi greci di Paestum e della Sicilia, le sculture dello stile severo, la policromia dell'architettura e l'arte ellenistica. Anche altri ambiti della cultura ellenica destarono reazioni di perplessità e provocarono ricerche e chiarimenti approfonditi: il dramma, il significato della cerimonia sacrificale o la pederastia. In tutti questi casi si accesero controversie gravide di conseguenze: sul valore dei templi dorici, sulle sculture di Egina e sulla loro disposizione museale, sull'impiego dei colori nell'architettura greca. Per dare un contesto a quelle scoperte sconcertanti, per giungere a spiegarle era possibile servirsi di ragionamenti deduttivi di carattere storico-evolutivo. Goethe, per esempio, aveva superato il suo rigetto verso i templi di Paestum cercando di inquadrare quelle bizzarre vestigia in una storia delle arti: «Ma ben presto io ritornai in me, mi richiamai alla mente ... lo stile austero della plastica, e in men d'un'ora mi sentii già riconciliato»[29]

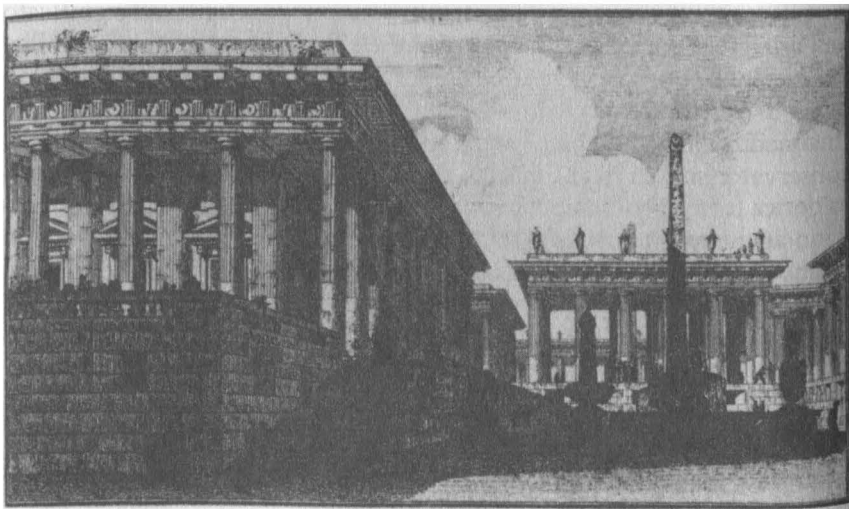
Gli approcci che in quegli anni vennero fatti per cogliere il significato dell'arte greca possono essere definiti come il tentativo di rendere familiare l'elemento estraneo. Questo comportò però anche la necessità di limitare e di classificare, di ricorrere a determinate correlazioni per imbrigliare finalmente le novità. Come Joseph Rykwert ha dimostrato a proposito del conservatorismo di Jean-François Blondel[30], le illustrazioni di architettura dorica (come per esempio in una stampa di G. J. Bellicard [fig. 10]) trovano anche uno spazio inaspettato all'interno di pubblicazioni che non hanno niente a che fare con questo soggetto, nonché in rappresentazioni in cui vengono riprodotti avvenimenti d'importanza sociale. Si tratta però, in questi casi, piú di un adattamento moderno che di una discussione produttiva. Malgrado le difficoltà di comprensione, le vestigia dell'architet-

[28] GOETHE, *Italienische Reise* cit., p. 323 [trad. it. p. 420].
[29] *Ibid.*, p. 220 [trad. it. p. 365].
[30] J. RYKWERT, *The First Moderns. The Architects of the Eighteenth Century*, Cambridge Mass. - London 1980, pp. 418 sg.

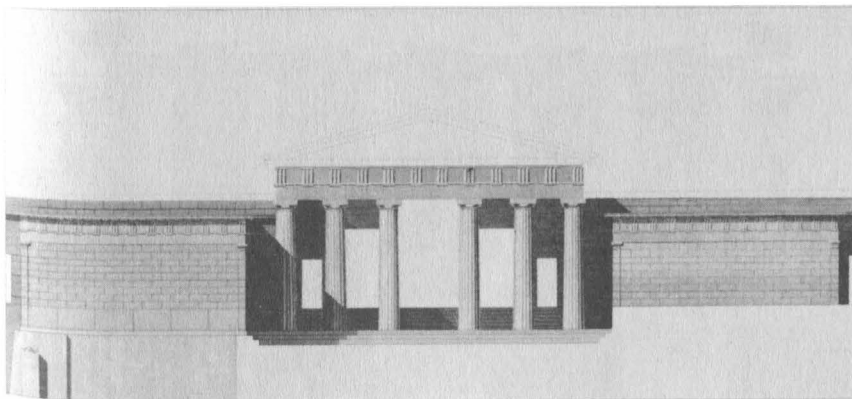
tura greca vengono soprattutto apprezzate come testimonianze di un passato remoto. Tale è anche il parere di Etienne-Louis Boullée sui monumenti greci: «Nessuno ignora quanto quei preziosi resti dell'antichità siano degni della nostra ammirazione, quanto li rispettiamo, e quanto, infine, perpetuino la gloria di quella nazione»[31] In qualche caso l'aspetto delle rovine dovette risvegliare riflessioni sulla gloria futura del proprio tempo. È comunque un fatto che Boullée relegasse il significato dell'architettura a interessi che andavano oltre il suo valore meramente artistico: «è nel mio ruolo di cittadino che voglio considerare l'architettura».

Il tema della gloria dello Stato e dei monumenti che ne dimostrassero la potenza influenzò le imprese architettoniche pubbliche negli anni in cui Goethe soggiornava in Italia: a Berlino sorgeva la Porta di Brandeburgo progettata da Karl Langhansen, mentre a Parigi erano in corso i lavori delle nuove *barrières* di Claude-Nicolas Ledoux. In entrambe le circostanze, il significato eminentemente pubblico degli elementi dell'ordine dorico venivano esaltati: le creazioni di Ledoux e della sua scuola erano improntate

[31] E.-L. BOULLÉE, *Architecture. Essai sur l'art*, a cura di J.-M. Pérouse de Montclos, Paris 1968, p. 149.

Figura 10.
G. J. Bellicard, *Architettura «dorica»*. Illustrazione del «Cours d'Architecture» di J.-F. Blondel (c. 1770).

a una *gravitas*, a una parvenza di *terreur*, che Rykwert ha magistralmente compendiato nell'aforisma «la verità messa a nudo dalla filosofia»[32]. «Quale tra le nazioni piú recenti non ha debiti di gratitudine con i Greci per la sua cultura figurativa?», si chiedeva Goethe nella sua introduzione ai *Propilei*, aggiungendo: «e in certi campi, chi piú della nazione tedesca?»[33] Scegliendo come titolo per i suoi «scritti periodici» un termine architettonico relativo agli atrî, quasi un portico aperto sul futuro, Goethe alludeva anche a un tipo di architettura che era stata per la sua generazione la chiave di volta per comprendere l'arte greca (fig. 11). Gli uffici doganali di Parigi, la Porta di Brandeburgo e, negli anni successivi, le porte cittadine di Vienna, Milano e San Pietroburgo dovevano rappresentare l'atrio di ingresso in una nuova èra. Ma negli aspetti marziali di questi monumenti viene improvvisamente allo scoperto un significato latente: l'ordine dorico non solo funge da allegoria della forza e del potere, ma è intimamente connesso con gli atti della conquista e della prevaricazione, e anzi deriva da essi[34] I templi di Paestum erano le mute testimonianze di tale conquista, anche se, nel frattempo, erano incorsi anch'essi nel ciclo di distruzione universale. A Nietzsche, della cui interpretazione dell'architettura dorica ci occuperemo in seguito, non era sfuggita la basilare brutalità degli edifici

[32] RYKWERT, *The First Moderns* cit., pp. 415-70.
[33] J. W. VON GOETHE, *Propyläen. Eine periodische Schrift*, Tübingen 1798, I, p. IV.
[34] Cfr. anche G. HERSEY, *The Lost Meaning of Classical Architecture*, Cambridge Mass. 1988, specialmente pp. 53-59.

Figura 11.
James Stuart e Nicholas Revett, *Propilei* (1794).

dorici. In quel tempo di violenti cambiamenti che vide la pubblicazione dei *Propilei* di Goethe, era sorta la domanda urgente di come si potesse salvare dalle distruzioni e dai danni il patrimonio artistico di alcune nazioni, tra cui l'Italia: «che cosa devono fare oggi le altre nazioni, in primo luogo la Germania e l'Inghilterra, per rendere universalmente utili, in questo tempo di dispersioni e di perdite, i numerosi oggetti d'arte tenuti lí, dispersi, nei loro paesi?»[35] Goethe dà voce a un bisogno che, ancora durante la sua vita, sarà appagato solo con l'edificazione di numerosi musei e con la raccolta avventurosa di sculture greche. Alle soglie del XIX secolo si annuncia nelle sue linee generali il tema della musealizzazione universale delle arti.

Tra i diversi elementi architettonici greci, il portico dorico a colonne godette di una particolare predilezione e di un'ampia diffusione. Possiamo citare a questo proposito, tra i primi esempi di dorico massiccio, il portico con cui Stuart decorò i giardini di Hagley Park (1758), la dimora campestre di Grange Park (1804-809) progettata da Wilkins (fig. 12) e il portico

[35] GOETHE, *Propyläen* cit., p. XXXVII.

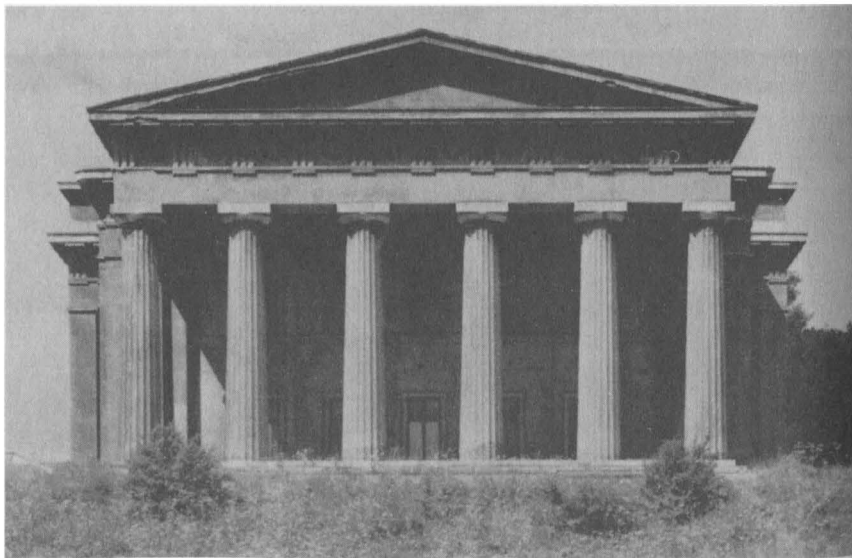
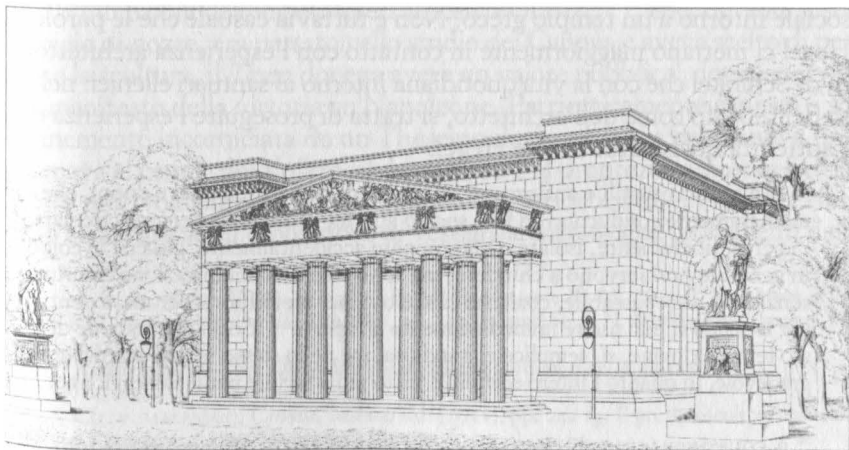
Figura 12.
William Wilkins, Portico orientale di Grange Park (1804-809).

monumentale che Robert Smirke antepose al nuovo edificio del Covent Garden. Dopo esser stati collaudati nelle tenute di campagna inglesi e nelle tombe tedesche, i portici dorici fecero la loro apparizione in Italia: nel Caffè Pedrocchi e nel mercato di Giuseppe Japelli a Padova (1816-31), nei teatri, nel camposanto di Brescia (iniziato nel 1815) e nel tempio canoviano a Possagno (1819-33). Il raccordo tra atrio dorico e pantheon che si vede in quest'ultimo ispirò anche Decimus Burton, che se ne serví per il porticato del suo Colosseum (1823-27) a Regent Park, a Londra. William Strickland introdusse con la sua Second Bank of the United States a Filadelfia quel massiccio modello marmoreo che s'impose in numerose banche americane. Anche Schinkel scelse le colonne doriche per la fontana rotonda e per le sue ali simili a una *stoa* (1823-26) di Friedrich-Wilhelms-Platz ad Aquisgrana, come del resto aveva già fatto nella mole sussiegosa della sua Neue Wache a Berlino, iniziata nel 1816 (fig. 13). Thomas Hamilton nella sua Royal High School di Edimburgo (1825-29), Ithiel Town nel suo progetto per il Connecticut State Capitol (1827-31), Ch. R. Cockerell nel monumento nazionale di Calton Hill a Edimburgo (iniziato nel 1822 e conservato come simbolico frammento), Klenze nel suo Walhalla di Ratisbona (1830-42) non riuscirono a rinunciare a una *dignitas* specificamente dorica. La lista di tali influssi potrebbe prolungarsi a piacimento, arricchita dalle chiese, dai palazzi municipali, dagli edifici universitari e amministra-

Figura 13.
Friedrich Schinkel, Veduta prospettica della Neue Wache, Berlino (1819).

tivi. Ma quel che conta non è tanto il numero, né la frequenza con cui si impiegò l'ordine dorico rispetto ad altri, ma soprattutto il significato familiarmente internazionale del dorico, che fu declinato in una lingua comune da Palermo a Edimburgo, da Washington a Helsinki e San Pietroburgo.

Ma la predilezione per un ordine dorico possente, il suo impiego in edifici caratterizzati dalla loro funzione di propilei (porte, atrî e peristili dei generi piú diversi) non riflettevano esclusivamente il gusto estetico del tempo. Nell'elemento dorico si palesava una visione sospesa, in equilibrio tra ideali sociali e realtà: tra l'autorità necessaria al mantenimento dell'ordine e la libertà auspicata nell'allargamento delle relazioni interpersonali. Da questo punto di vista, e per restare sul terreno delle arti, spicca l'ortodossia di Ingres, in aperto contrasto con il pensiero utopico di un suo illustre contemporaneo tedesco, il filosofo Hegel. Già nel 1818 il pittore francese aveva avuto occasione di professare il suo atto di fede: «continuo a onorare Raffaello, il suo secolo, gli antichi e, in primo luogo, i Greci»[36] Una tale concezione della cultura, che si proietta in una durata indeterminata oltre le soglie della temporalità, assunse la forma di un proclama nell'*Apoteosi di Omero* del Louvre, in cui i poeti prescelti sottostanno tutti al padre archetipo della loro musa. L'*Apoteosi* di Ingres ci conduce dinanzi alla scalinata del Partenone, ricorrendo cosí a un luogo allegorico: l'influenza della cultura greca sul presente può essere solo quella di una finzione poetica.

Nello stesso anno in cui Ingres eseguiva la sua *Apoteosi* (1827), Hegel aveva già tenuto a Berlino per la terza volta le sue lezioni *Sull'estetica o la filosofia dell'arte*, in cui si trova un'indimenticabile descrizione della vita sociale intorno a un tempio greco. Non è tuttavia casuale che le parole di Hegel ci mettano maggiormente in contatto con l'esperienza architettonica di Schinkel che con la vita quotidiana intorno ai santuari ellenici: nel caso del filosofo come dell'architetto, si tratta di proseguire l'esperienza dell'antichità nel futuro. Scrive Hegel:

> In questi prostili e anfiprostili, in questi colonnati semplici e doppi, che immediatamente conducono ad uno spazio aperto, vediamo le persone circolare all'aperto, liberamente, isolate o raggruppate accidentalmente, giacché le colonne in generale non servono a chiudere, ma sono solo una delimitazione che rimane senz'altro oltrepassabile, cosícche ci si trova per metà fuori, per metà dentro, o per lo meno si può uscire immediatamente all'aperto Cosí l'impressione di questo tempio rimane, sí, semplice e grandiosa, ma nello stesso tempo serena, aperta, gradevole, in quanto l'intero edificio è volto piú a servire per il passeggio, per l'in-

[36] P. COURTHION (a cura di), *Ingres raconté par lui-même et par ses amis*, Genève 1957.

trattenersi, per l'andirivieni che non per il concentrato raccoglimento interiore di una assemblea chiusa tutto intorno e isolata dal mondo esterno[37]

Questo vivere in piena libertà all'ombra dei templi, intorno a cui le costrizioni dei legami sociali e delle attività commerciali non distolgono i cittadini dal passeggiare liberamente, dispersi e secondo il caso, trova la sua particolare espressione in età moderna non tanto nei portici colonnati quanto nei nuovi parchi. In eredità dall'occupazione napoleonica Vienna aveva ottenuto la demolizione della sua porta e della sua cinta muraria. All'architetto Pietro von Nobile non fu affidato solo il compito di ricostruire la porta cittadina: la trasformazione in parco dell'area che un tempo era destinata alle mura doveva ubbidire a criteri non solo restaurativi, ma anche innovativi. L'aperto spiazzo dei giardini doveva dare libero sfogo agli svaghi cittadini e trovava il suo punto di riferimento nel Cortisches Kaffeehaus; il Theseustempel, invece, che Nobile aveva eretto tra il 1820 e il 1823 per accogliere una scultura del Canova, doveva simboleggiare la restaurazione della Casa d'Austria[38] Rispetto agli altri edifici contemporanei della stessa area, il Theseion del Volkspark viennese appare modesto, piú modesto di un'altra e contemporanea imitazione del prototipo ateniese, eseguita da Francis Bedford per la chiesa di Saint George (1822-24), nel distretto londinese di Camberwell.

Il Theseion di Vienna si discosta dal suo modello ateniese non solo per le dimensioni ridotte, ma per il diverso culto cui era consacrato. L'edificio di Nobile serviva da tempio «artistico» per una scultura neoellenica di Antonio Canova. Il gruppo scultoreo di *Teseo che sconfigge il Centauro* aveva rappresentato, per conto suo, una vera e propria pietra miliare nell'imitazione delle sculture greche in senso prettamente winckelmanniano[39] Nelle intenzioni dell'imperatore Francesco Giuseppe I, che, durante il suo viaggio di nozze, era passato nello studio del Canova e aveva scelto di persona la scultura, il *Teseo* doveva avere un valore pubblico, doveva servire da manifesto della vittoria su Napoleone. Patriotticamente esposta e solennemente incorniciata da un Theseion dorico, l'opera del Canova proclamava al centro del Volkspark la potenza e la prontezza repressiva dello Stato prerivoluzionario. Il suo significato patriottico doveva essere ribadito anche grazie all'esposizione di vestigia archeologiche provenienti dalle

[37] G. W. F. HEGEL, *Werke*, a cura di E. Moldenhauer e K. M. Michel, Frankfurt a. M. 1986, XIV, *Vorlesungen über die Ästhetik 2*, pp. 320 sg. [trad. it. di N. Merker e N. Vaccaro, Milano 1963, pp. 889 sg.].

[38] *Klassizismus in Wien. Architektur und Plastik*, catalogo della mostra, Wien 1978, pp. 121 sg.

[39] Cfr. V. MALAMANI, *Canova*, Milano s.d. [1911], pp. 242 sg. Il gruppo scultoreo si trova oggi nel Kunsthistorisches Museum di Vienna.

province imperiali. Le sale sotterranee del tempio accoglievano le antichità, mentre un lucernario in vetro serviva ora a illuminare la scultura, che, al pari di un oggetto museale dei nostri giorni, doveva mostrarsi in modo da essere accessibile a tutti ed esteticamente conveniente. Il fatto che l'aspetto esterno del Theseion viennese nasconda a prima vista tutte queste innovazioni architettoniche ci lascia già presagire quel clima culturale che doveva assumere un'importanza capitale alla fine del secolo: agli occhi di Sigmund Freud le figure dell'antichità greca dovevano rappresentare, per eccellenza, i portatori delle rimozioni dell'inconscio.

Anche Friedrich Schinkel aveva ideato delle sale museali sotterranee nel suo progetto del 1837 per la costruzione di una dimora per gli zar: il castello di Orianda in Crimea. L'imponente sottosuolo avrebbe dovuto accogliere i resti piú antichi della cultura greca provenienti dai siti archeologici del Mar Nero, mentre l'intero complesso architettonico sarebbe stato incoronato da un padiglione in forma di tempio[40]. A sud, un edificio a forma di loggia a cariatidi doveva introdurre nel palazzo: le colonne delle sue esedre laterali si sarebbero ispirate a quelle dell'Eretteo. Schinkel intendeva compendiare, sulla costa rupestre, le fasi storiche del luogo: prima collina, poi borgo, palazzo e tempio. In questo modo, l'arco cronologico delle evoluzioni architettoniche si sarebbe proteso sulla realtà topografica del luogo. Ma già diciannove anni prima che Schinkel elaborasse la sua idea, gli architetti inglesi William e Henry William Inwood avevano preparato per la chiesa londinese di Saint Pancras un progetto in cui venivano ripresi sia il portico ionico dell'Eretteo che la loggia a cariatidi nella costruzione delle due sagrestie che fiancheggiavano simmetricamente questo luogo di culto cristiano[41] Che, in quest'ultimo caso, ci fosse una buona dose di ingenuità, ci viene chiarito anche dal fatto che Henry William Inwood avesse ideato il suo progetto interamente sulla base delle pubblicazioni e che solo in seguito si fosse predisposto a viaggiare per osservare dal vivo gli originali. Pochi sono in Inghilterra i tipi di edifici – dai padiglioni dei giardini alle sedi delle banche, dai mausolei alle scuole, dalle chiese ai luoghi deputati al divertimento – in cui non siano stati impiegati prototipi architettonici della Grecia antica.

A differenza della concezione abituale che gli antiquari avevano degli elementi decorativi dell'architettura greca, nel progetto di Schinkel compare una tensione tra sviluppo storico e ideale artistico. Non può sfuggire

[40] Cfr. K. W. FORSTER, *Karl Friedrich Schinkel. Späte Projekte*, Berlin 1995.

[41] Cfr. J. SUMMERSON, *Georgian London*, London 1945, ed. riveduta 1978, pp. 216 sg. Sia Francis Bedford, l'architetto di Saint George a Camberwell, che Henry William Inwood viaggiarono in Grecia.

a un osservatore attento che i diversi prototipi architettonici vengono intesi meno nella loro individualità che nel contesto generale di un'evoluzione artistica. La storia dell'arte, come Hegel l'aveva costruita filosoficamente e l'aveva esposta in un'accezione ampiamente storica nella sua *Estetica*, inseriva l'arte classica in una sequela necessaria di trasformazioni. Cosí si allontanava risolutamente l'arte dal proprio presente, ma nel contempo questo allontanamento portava anche vantaggi alla sua comprensione, perché solo da quella distanza si aprivano gli spiragli sulle mediazioni storiche che stanno alla base delle nostre riflessioni. Le teorie di Hegel trovarono una loro controparte nei progetti architettonici di Schinkel. Fin dall'inizio l'architetto aveva oscillato tra una preferenza per l'architettura antica e il gusto per quella medievale: ed è appunto questo dilemma che si palesa nella durevole disponibilità che Schinkel mostrava rispetto a tutte le forme artistiche, senza distinzioni di sorta. Incarico dopo incarico, occasione dopo occasione, Schinkel cercò di mettere in pratica le sue conoscenze analitiche dell'architettura del passato. Egli poteva, negli stessi anni, vagheggiare una splendida cupola neogotica – la cui realizzazione sarebbe stata possibile solo con le moderne strutture in acciaio – per la cattedrale della Liberazione e prevedere, per il piccolo fabbricato della Neue Wache a Berlino, un ordine severamente dorico, tutto blocchi di pietre massicce.

L'ordine dorico – che domina non solo le espressioni architettoniche di Paestum e della Sicilia, ma anche quelle di altri templi scoperti di recente – portava dunque quel segno d'originarietà e di potenza che ha conservato fino ai giorni nostri. A questa concezione contribuirono senz'altro anche le circostanze della loro scoperta. Le rovine sulla desolata costa di Paestum, nelle contrade spopolate della Sicilia[42] o del Peloponneso affascinarono per la loro primitiva imponenza in mezzo a un paesaggio romanticamente esotico. Ch. R. Cockerell, lo scopritore dei fregi scultorei nel singolare tempio di Apollo a Basse, racconta l'impressione provata sulla collina deserta in cui avvenne il ritrovamento: «È impossibile rendere l'idea della bellezza romantica del sito in cui sorge il tempio. Si tratta di un alto crinale che guarda su aride e alte montagne e sull'ampia pianura ai loro piedi»[43] Per Cockerell la selvatichezza romantica di Basse si confondeva con l'idea della sua primitiva resistenza, che viene evocata dalla vista dell'Itome, «la valorosa e ultima difesa dei Messeni contro Sparta». L'archeo-

[42] F. GREGOROVIUS, *Wanderjahre in Italien*, a cura di F. Schillmann, Dresden 1928, p. 1030, malgrado la sua migliore preparazione, rimase sconvolto dinanzi alle rovine dei templi durante la sua visita di Agrigento nel 1855, al cui proposito ebbe a dichiarare: «Chi ha visto Selinunte, dirà che il suo animo non ha mai avvertito cosí intensamente l'impressione delle rovine in nessun altro posto dell'Italia».

[43] CROOK, *The Greek Revival* cit., p. 57.

logo ammirava inoltre i rudi Mainoti, che avevano affermato la loro indipendenza dinanzi alle pretese di Sparta e seppero difendere la loro autonomia «contro Roma, Bisanzio, i Franchi, i Veneziani e i Turchi».

Questa immagine di una tradizione eroica conferiva anche ai monumenti del VI e V secolo a. C. un pathos specifico che, agli inizi dell'Ottocento, evocava le esperienze rivoluzionarie e gli sconvolgimenti del presente. Quel che accomuna i sentimenti dei viaggiatori, a qualsiasi nazione o generazione appartengano, è quella metamorfosi della prima impressione in un'esperienza duratura: lo sgomento iniziale che avevano suscitato in Goethe quelle «masse di colonne pesanti, a forma di cono, costrette l'una accanto all'altra»[44] tradiva la distanza storica che si era aperta tra il classicismo romano, come proprio in quegli anni lo veniva formulando Jacques-Louis David, e l'arte greca. La pittura classicistica non mancava certo di soggetti e motivi ellenici, ma di una conoscenza approfondita dell'antichità greca e di un'osservazione diretta delle vestigia sopravvissute.

Nell'inverno del 1822, trentacinque anni dopo il soggiorno di Goethe in Italia, Hittorf si recò in Sicilia non solo alla ricerca dei monumenti della Magna Grecia, ma alla scoperta delle indiscutibili tracce della loro parvenza originaria. Le sue osservazioni, a lungo dibattute, condussero a una svolta decisiva nella comprensione dell'architettura greca. Se le sue conclusioni sono meno importanti delle scoperte e dei rilevamenti che avevano compiuto i suoi illustri predecessori nel corso del XVIII secolo, questo dipende solo dal fatto che non vennero ritrovati nuovi edifici, ma solo aspetti inauditi dell'arte greca. Le sue scoperte però sono solo apparentemente di secondo piano, visto che esse modificarono radicalmente la nostra concezione dei templi greci piú di quanto abbia mai fatto la conoscenza di tutte le sottigliezze architettoniche e geometriche delle loro strutture. All'improvviso, la scoperta della loro originaria policromia cambiò i caratteri dell'architettura greca, mostrandola in una luce completamente diversa. Al posto di quei distillati ideali di matrice concettualmente classica, i templi greci apparvero come monumenti fiammanti di colori vividi e luccicanti. Ma poiché l'oggetto della contesa non concerneva solo l'archeologia, ma si era reincarnato da decenni sotto forma di nuovi edifici, divenne molto piú arduo conciliare il convenzionale profilo marmoreo dei templi con la loro nuova immagine, completamente diversa, addirittura sconvolgente.

Le ricerche che Hittorf aveva compiuto in Sicilia confermarono chiaramente «l'abitudine adottata dagli antichi di colorire le loro sculture e ar-

[44] GOETHE, *Italienische Reise* cit., p. 220 [trad. it. p. 365].

chitetture, di ravvivare di colori e con ornamenti dipinti non solo l'interno dei loro templi, ma anche le pareti esterne della cella, le colonne, gli architravi, le metope, i cornicioni, i frontoni e perfino le tegole dei tetti»[45]. Se bisognava dunque prestare una nuova attenzione a questo aspetto inedito dell'edilizia greca, i mezzi dell'archeologia e la divulgazione a stampa non bastavano: la convenzione in vigore di un'architettura greca contrassegnata dal pallore della pietra si era rafforzata grazie alla testimonianza non solo delle lontane rovine, ma anche dei nuovi edifici costruiti a loro somiglianza. Hittorf decise dunque di tornare a Parigi, desideroso di pubblicare i suoi notevoli studi, i suoi schizzi e le sue argomentazioni. Ma per celebrare il suo trionfo «sui nostri amici d'oltremare»[46], era necessario anche costruire e mettere a frutto nell'architettura moderna le osservazioni ricavate dalle vestigia antiche: «l'unico modo di penetrare nel loro segreto [quello degli architetti greci] consiste nello studiarli e nell'imitarli, proprio come facevano tra di loro»[47] Una volta sostituiti i veli color pastello del rococò con il bianco marmoreo della nuova arte, i toni della pietra regnavano incontrastati sulle facciate degli edifici classicheggianti. Un ideale di architettura antica, che traeva la sua integrità strutturale dalla pietra tagliata, imperversava in tutta Europa e in America, moltiplicato in numerose costruzioni. Dinanzi a questa immagine dell'antichità i resoconti di Hittorf sulla policromia dell'architettura greca destarono un po' ovunque, ma soprattutto tra gli archeologi, grande scetticismo: rappresentarono addirittura un vero e proprio scandalo estetico. I pionieri dell'architettura del XX secolo ambirono, nella maggior parte dei casi, a un'architettura, se non «bianca», almeno chiara, tradendo in questo modo la loro esigenza di una vaga classicità. Le decorazioni pittoriche di Bruno Taut a Braunschweig e a Berlino, o gli edifici colorati di Luis Barragán e di James Stirling sono ancora oggi reputati frutto del capriccio e dell'esotico.

Le esperienze quasi traumatiche della maggior parte dei viaggiatori in Sicilia o in Grecia avevano associato a quelle rovine un certo senso di minaccia, un «brivido» che gettava sul presente l'ombra di un'entità sconosciuta. Anche Hittorf nel 1824 percepí il tempio di Segesta come «un dipinto, sia detto senza timore, davvero magico, affascinante per la diversità dei suoi mille effetti e imponente per la sua grandezza e la sua maestosità, a cui il luogo selvaggio che lo circonda conferisce una certa impressione di terrore»[48] Il paesaggio incolto divenne cosí il naturale sfondo dell'origi-

[45] Cfr. HAMMER, *Jakob Ignaz Hittorff* cit., p. 64.

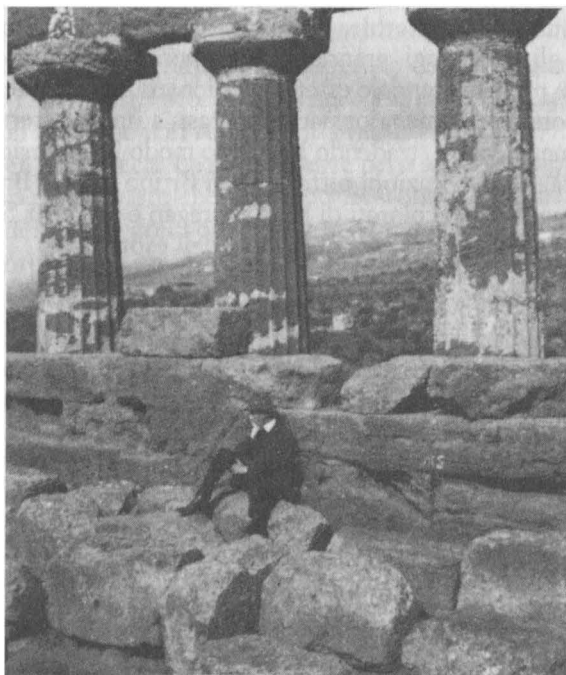
[46] Dai tempi della rivalità tra Le Roy e Stuart/Revett la consapevolezza della competizione negli studi sulla cultura greca tra gli eruditi e gli architetti francesi era rimasta particolarmente viva: a questo si riferisce l'allusione di Hittorf sui colleghi inglesi.

[47] *Ibid.*, p. 67.

[48] *Architecture antique de la Sicile. Recueil des monuments de Ségeste et de Sélinonte, mesurés*

narietà del tempio; il brivido provato di fronte a quelle rovine desolate si mutò nel contrassegno della distanza, dell'estraneità del passato. Ma ogni volta era possibile ritrovare qualcosa di nuovo tra quelle vestigia a lungo seppellite: Cockerell aveva dovuto preparare in segreto il piano per esumare i fregi scultorei di Basse; Hittorf era inquieto pur nella gioia delle sue scoperte, preoccupato che le sue osservazioni sulla policromia non fossero divulgate prematuramente. Anche Le Corbusier trascorreva le sue giornate sull'Acropoli di Atene, immerso in «quel sogno e incubo», paralizzato e nel contempo esaltato dalle sue impressioni, disarmato e rafforzato nei suoi desideri: «coloro che praticano l'arte dell'architettura, e che si trovano a un momento della loro carriera con il cervello vuoto, con il cuore trafitto

et dessinés par Hittorf et Zanth, suivi de recherches sur l'origine et le développement de l'architecture religieuse chez les Grecs, Paris 1870.

Figura 14.
Fotografia di Erik Gunnar Asplund che ritrae il suo compagno di viaggio Folke Bensow ad Agrigento nel 1914.

di dubbi di fronte al compito di dare una forma viva a una materia inerme, potranno concepire la malinconia dei soliloqui in mezzo alle rovine»[49]

Dai suoi monologhi sull'Acropoli Le Corbusier non solo distillò il concetto dell'architettura come «pura creazione dello spirito», ma ridefiní anche i nuovi compiti dell'architetto: «tutta questa plasticità meccanica è realizzata nel marmo con il rigore che noi abbiamo appreso ad applicare sulle macchine. Impressione d'acciaio filettato e polito». Dai monumenti, che l'architetto aveva illustrato in raffinati e scelti particolari grazie a nuove fotografie nel suo pionieristico libro *Vers une architecture*, Le Corbusier aveva ricavato la convinzione che le qualità plastiche dei templi greci non fossero agli antipodi dall'architettura moderna, ma dovessero divenirne il primo termine di confronto. In tal modo dimostrò, e questo già prima degli avanguardistici edifici parigini della fine degli anni '20, di non essere affatto contrario all'arte classica[50], ma di prefiggersi qualcosa di piú profondamente arcaico di quanto potessero offrire i tronfi modelli dell'Ecole des Beaux-Arts. All'ideale moderno di Le Corbusier quadravano meglio quegli edifici il cui aspetto fisico corrispondesse perfettamente al carattere che l'architetto aveva voluto infondervi. Il suo elogio (e il suo panegirico) dell'Acropoli – «non esiste niente di equivalente nell'architettura di tutta la terra e di tutti i tempi» – stimolò la definizione di quei caratteri specifici che denotavano l'essenza dell'architettura greca.

Il compito su cui Le Corbusier si era trovato a meditare in cima all'Acropoli si trovava già interamente chiarito nelle *Riflessioni* di Quatremère de Quincy[51]: persino concetti chiave come tipo, standard e carattere vi erano preconizzati nella loro accezione moderna. Quatremère aveva già mosso il passo dallo studio individuale dei singoli reperti archeologici a una loro teorizzazione generale indirizzata a finalità estetiche: Le Corbusier non fece che acuire questa tendenza, scendendo in competizione con l'architettura del passato[52] Con il termine *modenature* egli definí la quintessenza dell'architettura greca: nei profili acuti dei suoi elementi volumetrici appariva nella sua compiuta perfezione la forza della volontà artistica. Nietzsche aveva già riconosciuto, anche se quasi malvolentieri, nell'ordine

[49] Note dal *Carnet de route, 1910* in LE CORBUSIER, *Almanach d'architecture moderne*, Paris 1925, p. 67.

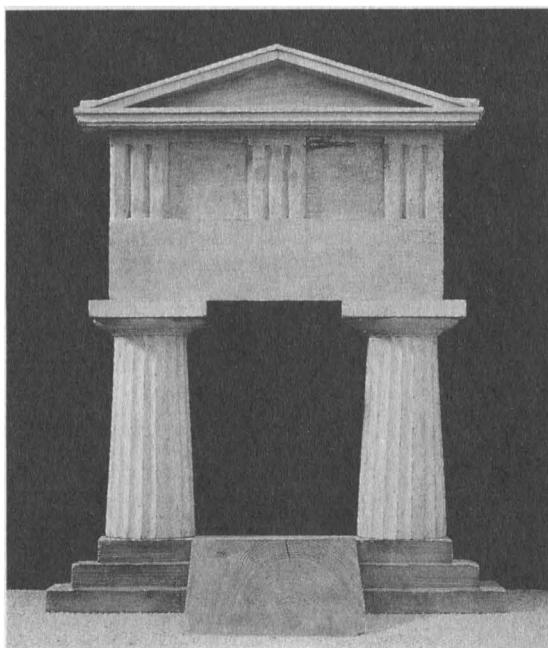
[50] Cfr. K. W. FORSTER, *Antiquity and Modernity in the LaRoche-Jeanneret Houses*, in «Oppositions», XV-XVI (1979), pp. 131-53.

[51] Lo studio di Quatremère sul *Giove Olimpio* del 1814.

[52] Anche il concetto di agone tra l'architettura greca e quella moderna può essere considerato, in ultima istanza, come antico, dal momento che Le Corbusier non solo elogiava il Partenone come «un prodotto di selezione», ma si sentiva direttamente, a distanza di due millenni, chiamato a scendere in lizza: «per vincere, bisogna fare meglio» (*Vers une architecture* cit., p. 106).

dorico un'anima «caparbiamente sdegnosa», «aspra», che si trasforma nel pensiero di Le Corbusier nella «piú pura creazione dello spirito». Armato delle sue idee sull'evoluzione storica delle arti, Le Corbusier accetta la sfida, sottoponendosi a quegli stessi criteri che aveva già attribuito ai suoi adorati antichi «avversari»: a quella volontà inesorabile di portare a compimento opere perfette. Gli oggetti moderni di una tale volontà di perfezione erano però le creazioni dell'ingegnere e non opere d'arte. Le Corbusier si serví di questi esempi e di questa terminologia quando definí il Partenone come «un prodotto di selezione applicata a uno standard prestabilito».

Il «carattere dorico» non si limitò ad affiorare solo in forme archeologicamente attestate. La sensibilità moderna lo portò a espressione attraverso vere e proprie esasperazioni. L'architetto svedese Carl August Ehrensvärd costruiva già nel 1785 un insieme di modelli in legno, le cui parti potevano combinarsi tra di loro, in modo da collaudare le diverse varianti di un portale per un grande magazzino nel porto di Karlskrona (fig. 15).

Figura 15.
Carl August Ehrensvärd, Modello in legno di un portale per un magazzino nel porto di Karlskrona (1785).

Una diade di possenti e sottostanti colonne reggeva un'alta trabeazione con frontone, che a loro volta si rendevano autonomi formando la sagoma di una casa primitiva. L'idea della genuinità dell'ordine dorico era talmente radicata da spingere Peter Behrens nel 1908 a conferire, nella fabbrica di turbine AEG di Berlino, un profilo doricheggiante alla sua costruzione: l'architetto aveva infatti progettato una gigantesca sala le cui fiancate inclinate imitavano le vigorose entasi delle colonne doriche. Gli edifici concepiti da Behrens dimostrano che agli inizi del XX secolo era possibile sia la citazione archeologicamente fedele di un prototipo estetico – com'è il caso della residenza berlinese dell'archeologo Theodor Wiegand[53] – sia l'ispirazione in astratto dal modello antico, come avvenne appunto nella fabbrica di turbine AEG. E se Ehrensvärd aveva cercato alla fine del XVIII secolo di creare un prototipo di base dorico attraverso la libera elaborazione di elementi architettonici antichi, Behrens aveva piegato la sagoma della sua fabbrica alla maniera di un fusto dorico. Invece di storicizzare, Behrens riduce a mere generalità i caratteri dell'architettura dorica, trasformando di conseguenza un elemento specifico dell'antichità in un contrassegno capitale della sua nuova architettura. A Behrens, inoltre, non poteva sfuggire l'importanza della rappresentazione del potere in un edificio pionieristico dell'industria moderna, che imponeva alla costruzione, malgrado le eleganze del suo profilo, un aspetto «crudele e spietato», tipico dell'architettura dorica secondo il parere di Nietzsche.

L'architetto viennese Adolf Loos non si era solo servito occasionalmente delle colonne doriche come «marchio» di atemporalità nei suoi edifici: grazie a lui, la colonna dorica assurse al singolare rango di monumento dell'architettura moderna. Solo nella fontana di Ercole (fig. 16) che Giuseppe Venanzio Marvuglia aveva progettato per il parco della villa della Favorita a Palermo (intorno al 1815) e nella colonna dorica che orna la fontana (fig. 17) che Joseph Hoffmann aveva concepito per la villa Stoclet a Bruxelles (1909) si preanunciano i segni precursori di quell'idea che Adolf Loos propose nel 1922 a un concorso, quando diede alla sede sociale del «Chicago Tribune» la forma di un isolato fusto dorico (fig. 18). Loos si spinge oltre le normali dimensioni di una singola colonna e ne dilata la forma fino a trasformarla in un intero edificio di carattere amministrativo. Quale fosse la sua intenzione si desume senza possibilità di equivoci dalle spiegazioni dello stesso Loos: in questo progetto si ritrovava l'esigenza di corrispondere al compito affidato all'architetto, quello di «erigere l'edificio amministra-

[53] W. HOEPFNER e F. NEUMEYER, *Das Hans Wiegand von Peter Behrens in Berlin-Dahlem*, Mainz 1979.

tivo piú bello e piú singolare del mondo intero»[54] D'altronde, era appunto il carattere dell'edificio, che, «una volta visto in fotografia o dal vivo, non può piú sottrarsi alla memoria», quell'elemento che caratterizzava la sua natura monumentale. Il suo aspetto imponente derivava anche dal fatto che l'architetto non si era ispirato a una colonna romana, ma a una «grande ed ellenica colonna dorica».

Nel corso del XIX secolo si appannò sensibilmente la concezione illuministica della libertà e del decoro greci, e la moderna esperienza del potere industriale prese il posto di quella antica della natura. Nelle considerazioni moderne sull'ordine dorico si fece largo sempre piú la convinzione che non tanto l'imponenza degli dèi e della natura, ma la forza dell'ordine sociale causava quel brivido che percorreva la schiena di molti dinanzi alle opere

[54] RUKSCHCIO e SCHACHEL, *Adolf Loos* cit., pp. 582 sg.

Figura 16.
Giuseppe Venanzio Marvuglia, Fontana di Ercole. Villa della Favorita, Palermo (c. 1815).

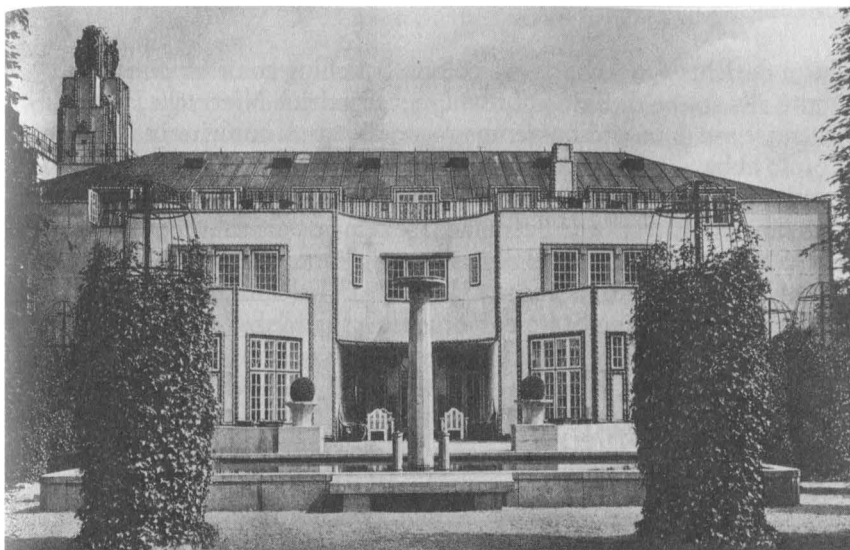
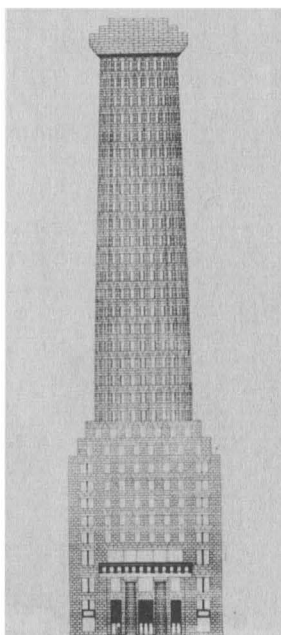
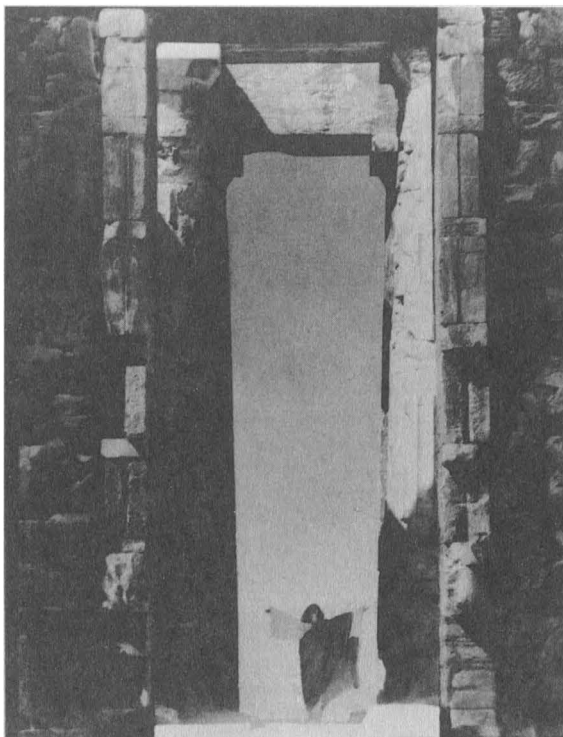



Figura 17. Joseph Hoffmann, Fontana con colonna dorica. Villa Stoclet, Bruxelles (1909).

Figura 18. Adolf Loos, *The «Chicago Tribune» Column* (1922).

d'arte doriche. Quel che aveva colpito Schelling come «inconsueto»[55] di fronte alle statue di Egina portava, per Friedrich Nietzsche, l'infallibile contrassegno di un ordinamento umano di natura autoritaria. Nel 1871 il filosofo ebbe a scrivere nella *Nascita della tragedia* le seguenti parole: «Posso spiegarmi infatti lo Stato *dorico* e l'arte dorica soltanto come un continuo campo di battaglia dell'apollineo: solo in una continua opposizione alla natura titanico-barbarica del dionisiaco potevano avere lunga durata un'arte cosí caparbiamente sdegnosa, circondata di baluardi, un'educazione cosí guerriera e aspra, uno Stato cosí crudele e spietato»[56]

[55] F. W. J. SCHELLING, *Philosophie der Mythologie*, Darmstadt 1969, II, p. 649.
[56] F. NIETZSCHE, *Werke*, a cura di K. Schlechta, Berlin 1972, I, p. 35 [trad. it. *La nascita della tragedia*, Milano 1977, p. 38].

Figura 19.
Edward Steichen, *Isadora Duncan al portale del Partenone* (1921).

Il processo critico che portò a recepire l'architettura dorica non si svolse su binari rigorosamente predeterminati: l'approccio a una realtà culturale estranea poteva anche provocare la reazione opposta. L'estraneamento dall'esperienza familiare per penetrare nei segreti dell'oggetto di sconcerto poteva anche portare a percepire ciò che era familiare da un punto di vista alienante. Questo era stato il caso, non da ultimo, di Nietzsche. La sua nuova interpretazione della tragedia greca aveva, da una parte, aperto la strada alle teorie musicali di Richard Wagner, dall'altra aveva condotto a un radicale rigetto dello stesso compositore. Le sue opere obbedivano a un'ideologia troppo moderna della composizione artistica perché le si ritenesse esprimere convincentemente quelle forze che pure dominavano gli avvenimenti rappresentati. E poiché la danza, piú dell'opera nella sua artificiosità, poteva meglio aderire al vero carattere dell'antica tragedia, si ricondussero i suoi aspetti liberatori a una prassi culturale che le conferisse una legittimazione storica. Cosí Emma Hamilton aveva richiamato in vita le *attitudes* delle statue antiche e Isadora Duncan e le sue ballerine si erano fatte fotografare da Edward Steichen sull'Acropoli di Atene (fig. 19). Attraverso la danza moderna tornavano in vita le statue greche, attraverso la liberazione del corpo dalle convenzioni artificiali del XIX secolo si raggiungeva un'immediatezza d'incedere schiettamente pagana. Ed è proprio la matrice primitiva, cioè il contesto culturale primigenio, che collega l'interpretazione ottocentesca di Nietzsche dell'arte greca alle mutate condizioni di vita degli inizi del XX secolo.

I numerosi tentativi di adeguare la prassi architettonica locale ai modelli greci, in modo che entrambi gli elementi fossero reciprocamente interscambiabili, sfociarono il piú delle volte in risultati di dubbia qualità. La componente locale doveva essere nobilitata, quella greca doveva essere addomesticata: questa operazione riusciva raramente, ma in quei pochi casi in cui giunse a successo (si pensi a Gunnar Asplund), ci si trova dinanzi a una vera e propria consacrazione del luogo. È probabile che il particolare contesto in cui si inseriva l'architettura di Asplund fosse determinante alla sua riuscita: non è un caso, infatti, che il piú importante sforzo che sia stato fatto di applicare l'architettura greca a creazioni moderne concerna una cappella funebre, un luogo cioè che, alla stregua della tomba di famiglia dei Bernadotte, si trovava in una zona di frontiera e marcava il limite del presente. Anche all'architettura inglese della fine del XVIII secolo erano particolarmente riusciti quei tentativi in cui edifici neo-antichi venivano integrati scenograficamente nelle cornici paesaggistiche dei parchi, caratterizzandosi come puri luoghi della memoria. E se la tomba di famiglia dei Bernadotte (1921) era composta dal portico di un *megaron* circondato di alberi, a cui manchi appunto il resto della casa (fig. 20), la cappella lignea

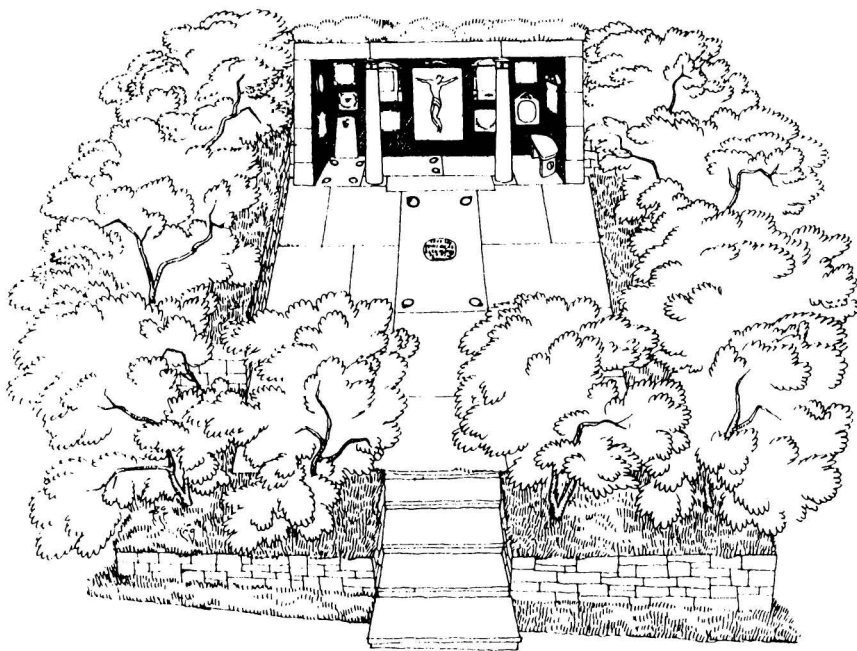
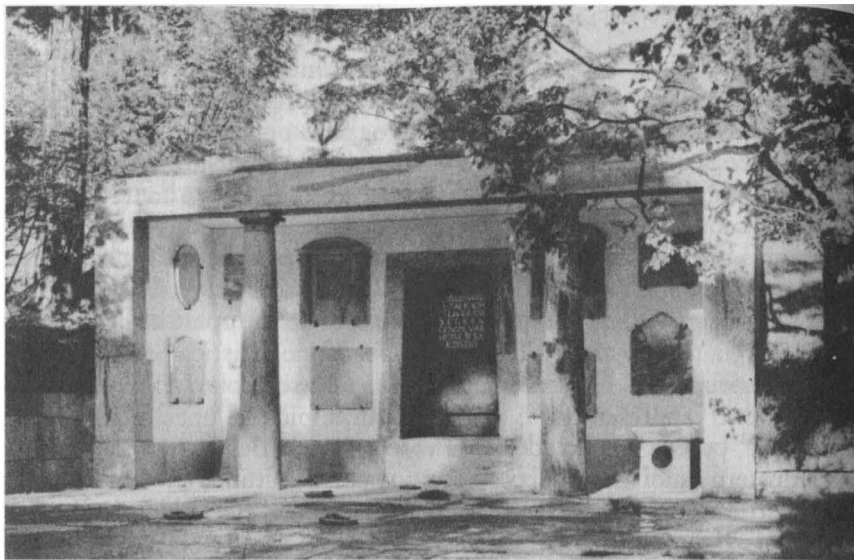
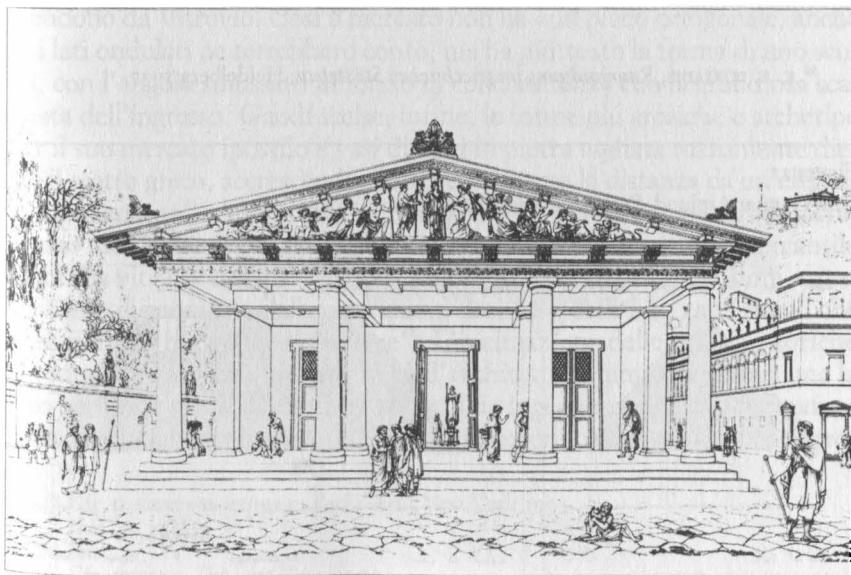



Figura 20.
Erik Gunnar Asplund, Tomba di famiglia del principe Oscar Bernadotte. Stoccolma (1921).

degli Skog a Stoccolma (1918-19) rappresenta una specie di ricostruzione in legno di un tempio dorico (fig. 21). Il bosco incornicia con i suoi tronchi le colonne doriche lignee e tornite della cappella funebre, in cui si realizza un perfetto equilibrio tra forme naturali e artistiche, senza rinunciare alle preziosità imposte dal genere architettonico. La cappella concepita da Asplund, invece, resta profondamente radicata al suo sito storico e architettonico grazie anche alla rielaborazione astratta dei suoi prototipi storici e speculativi (fig. 22)[57]

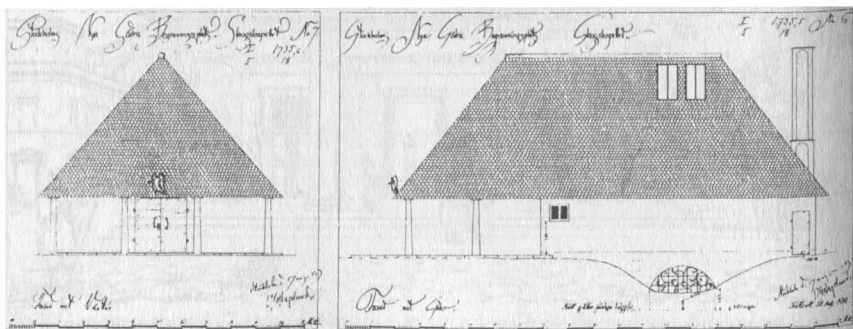
Asplund comprese anche un altro aspetto della prassi costruttiva greca che non aveva niente a che fare con i suoi elementi architettonici compositivi, ma piuttosto con i rapporti volumetrici tra i diversi edifici. L'irregolarità patente che caratterizzava, a differenza dell'allineamento ortogonale delle costruzioni romane, la maggior parte dei complessi templari greci era sempre di piú messa in evidenza dalle osservazioni degli studiosi. Per

[57] HEGEL, *Vorlesungen über die Ästhetik 2* cit., pp. 323 sg.: «Ma in generale lo stile dorico si distingue per il fatto che esso è ancora vicino alla semplicità originaria della costruzione in legno» [trad. it. p. 892].

Figura 21.
Leo von Klenze, Ricostruzione del tempio di Demetra, Dioniso e Kore presso il Circo Massimo a Roma (1821).

quanto Doxiadis avesse voluto attribuire a questi esempi irregolari, e in primo luogo all'Acropoli ateniese, una disposizione radiale [58], non era comunque riuscito nel suo intento di confutare le critiche di coloro che gli rimproveravano l'impostazione estremamente moderna delle sue tesi e il modo in cui manipolava a suo vantaggio le misurazioni delle angolature. Restava però indubbiamente il fatto che i templi greci, soprattutto gli antichi complessi architettonici di particolare rilievo per l'intera Ellade quale quello di Delfi, di Olimpia e di Atene, si caratterizzavano per una singolare disposizione degli edifici che li componevano e che erano sorti l'uno dopo l'altro nel corso dei secoli: disposizione che negava qualsiasi rigore ortogonale. E poiché, sulla base di questo principio, il luogo occupato di volta in volta dalle costruzioni si presentava in modo incondizionato e determinante, se ne trasse la conclusione che gli edifici che si affiancavano potessero a loro volta essere disposti l'uno rispetto all'altro secondo specifiche angolature e in perfetta autonomia di proporzioni. L'Acropoli offriva l'esempio cardinale per queste considerazioni: a uno dei suoi monumenti, l'Eretteo, toccò il ruolo paradigmatico di complesso architettonico composito al massimo livello.

In relazione con i molteplici tentativi di adattare le forme dell'architettura antica alle esigenze di creare una lingua artistica autonoma e nazionale e di esaltare l'indipendenza del presente in una prospettiva storico-evolutiva, vanno ricordati i nomi di architetti che appartennero a minoranze consce della propria specificità. Finlandesi, Ungheresi, Catalani, Slove-

[58] K. A. DOXIADIS, *Raumordnung im griechischen Städtebau*, Heidelberg 1937.

Figura 22.
Erik Gunnar Asplund, Disegno di cappella nel bosco (1919).

ni e Cechi si erano considerati per secoli una minoranza oppressa nella loro lingua e nella loro fortuna. Quanto piú grande era il senso dell'oppressione subita, tanto piú insistente e fortemente dipendente dall'invenzione artistica era il loro bisogno di un'affermazione nazionalistica. I «rinascimenti» di queste minoranze etniche assunsero nei primi anni del nostro secolo una forma particolarmente accentuata nelle architetture del catalano Antoni Gaudí (1846-1918) e dello sloveno Jožef Plečnik (1872-1957). Nella maggior parte delle loro creazioni si dà un'importanza fondamentale ai presupposti locali, visto che questi architetti cercano di ridare un ruolo definitivo a tradizioni spesso completamente perdute. Nel Parco Güell di Barcellona Gaudí volle incarnare, nel decennio precedente la prima guerra mondiale, il simbolo topografico della *renaixença* catalana[59] Al centro dell'ampio complesso si trova, innalzato su una sorgente di acqua minerale, un mercato composto di ottantasei colonne, che fungono da sala sotterranea e che sorreggono, simile a uno scudo, una platea indicata come «teatro greco». Sulle massicce colonne doriche del mercato si impostano le basse arcate catalane, su cui scorre l'acqua piovana destinata a riversarsi nei fusti delle colonne e a raccogliersi successivamente in una cisterna sotterranea. Alle colonne doriche spetta un ruolo chiave, visto che esse significano, malgrado la loro collocazione sotterranea e il loro singolare collegamento con le volte decorate di ceramica colorata, la «semplicità arcaica»[60] della cultura catalana, il cui orizzonte geografico è il Mediterraneo e le cui origini non discendono da Vitruvio. Cosí il mercato non ha «un piano ortogonale, anche se i lati ondulati ne terrebbero conto, ma ha piuttosto la forma di uno scudo, con l'angolo smussato in fondo in concomitanza con la grandiosa scalinata dell'ingresso. Gaudí scelse, infine, le forme piú arcaiche e archetipe per il suo mercato ipostilo e vasi di fiori in pietra tagliata rozzamente dietro il teatro greco, accrescendo cosí ulteriormente la distanza da un'eleganza neoclassica»[61]. Anche in questo luogo, dove Gaudí ha voluto consacrare uno spazio specifico alla cultura catalana e una specie di area mercantile sacra alla vita quotidiana del suo popolo, si colgono lontane allusioni a quel carattere di conquista delle costruzioni doriche e delle loro zone rituali che Hersey ha di nuovo messo in luce[62]. L'inclinazione delle colonne doriche accenna alle raffinate angolature dell'architettura templare dorica; ma la loro parvenza arcaica si coniuga anche a un ingegnoso sistema di armatura e drenaggio, che si ripercuoterà nelle produzioni future e la cui eco si pro-

[59] Cfr. C. KENT e D. PRINDLE, *Park Güell*, New York 1993.
[60] *Ibid.*, p. 115.
[61] *Ibid.*, p. 122.
[62] Cfr. HERSEY, *The Lost Meaning* cit.

paga fino alle attuali creazioni dell'architetto e ingegnere catalano Santiago Calatrava.

Il progetto piú monumentale di Jožef Plečnik è la sala della scalinata nella Biblioteca nazionale e universitaria di Lubiana (1936-41), che, con le sue colonne di ordine dorico, richiama alla mente le creazioni scandinave dei decenni precedenti (fig. 23). L'opera, però, piú significativa dell'architetto sloveno è forse lo Hradcany. Per il «Giardino dell'Eden» della città di Praga, Plečnik riorganizzò un'area che, per la sua complessità storico-spaziale e per la sua ubicazione, sollecita il confronto con l'Acropoli di Atene (fig. 24). In entrambi i casi, infatti, una topografia dai contorni evidenti doveva essere rimodellata secondo un nuovo significato politico, ma indipendentemente da ingerenze autoritarie. Soprattutto nelle cesure as-

Figura 23.
Jožef Plečnik, Sala della scalinata nella Biblioteca nazionale e universitaria di Lubiana (1936-41).

siali del profilo e del terrazzamento del pendio emerge il rispetto per le situazioni topografiche di volta in volta affrontate, e a cui non era possibile sovrapporre nessuna trama architettonica astratta (fig. 25). Le qualità di quest'area, situata di fronte alla residenza del presidente della nuova repubblica ceca, risiedono nel suo essere «uno spazio popolato di oggetti strani e individuali che conversano con l'edificio del palazzo, ora con toni

Figura 24.
Disegno dei primi santuari sull'Acropoli di Atene (c. 400 a. C.).

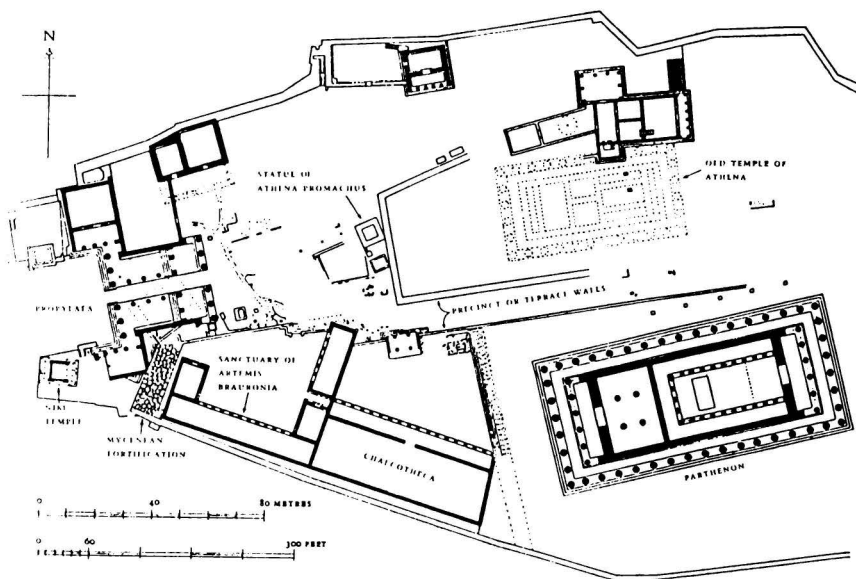
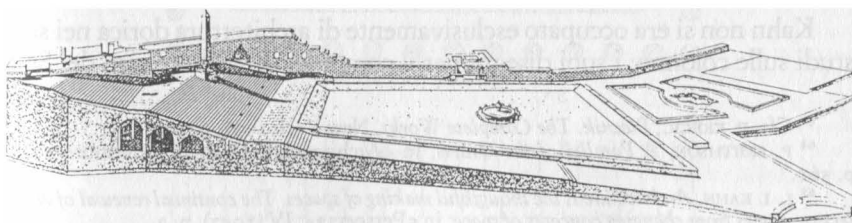



Figura 25.
Jožef Plečnik, Progetto per lo Hradcany, Praga (1920-30).

aggressivi, ora tranquillamente. Si tratta di una chiara risposta al programma di Masaryk, secondo cui, come il moderno stato democratico della Cecoslovacchia è connesso con la democrazia della Grecia antica, cosí l'età moderna è spiritualmente vicina all'antichità classica»[63]

È degno di nota che Plečnik e Masaryk, proprio alla stregua dei rivoluzionari francesi e del nuovo stato americano prima di loro, si siano rifatti ancora una volta all'ideale della libertà greca per legittimare le loro istanze di autonomia politica. Il tardo sorgere di nazioni autonome non ubbidí solo a finalità politiche, ma si rinchiuse a sua volta in un cliché culturale e storico. Il richiamo atemporale all'architettura greca travalicava ormai il pensiero e, soprattutto, il dubbio assillante di Nietzsche e tendeva verso quella raffazzonatura burocratica del vocabolario architettonico antico che, negli anni '30, fu in voga a Roma come a Parigi, a Mosca come a Washington. Solo nel secondo dopoguerra, e soprattutto in Inghilterra, dove le spinte neoclassiche potevano contare su una prassi ampia e consolidata, emerse una nuova consapevolezza dell'arte architettonica greca, venuta peraltro da un osservatorio inatteso. Nel 1964, infatti, Peter Smithson pubblicò le sue riflessioni comparative tra le costruzioni in legno della Grecia antica e l'edilizia tradizionale del Giappone[64]. Dalla penna di un architetto, che aveva fatto proprio dell'abbinamento tra una rigida economicità e una coerenza stilistica il duro vangelo quotidiano dell'edilizia, veniamo ora a sapere che «l'essenza dell'ordine dorico risiede tanto nella rettangolarità dei piani che nell'inusuale consistenza del suo linguaggio». Per riesumare questo linguaggio, Smithson si era cimentato nella costruzione della sede londinese dell'«Economist» (1963-67), forte però delle prime esperienze architettoniche di Louis Kahn e dei suoi edifici concepiti agli inizi degli anni '60. E, difatti, è difficile pensare a un'opera che possa, meglio di quella di Kahn, dare piena espressione al desiderio moderno di riattivare la genuinità e la coerenza strutturale del linguaggio antico. I suoi disegni del tempio di Apollo a Corinto (1951), al pari delle sue esposizioni didattiche (1969) sulle funzioni delle colonne e dei muri sulla base di osservazioni ricavate dall'Heraion di Paestum (fig. 26), conferiscono un'icastica immediatezza ai suoi enunciati quasi di natura delfica («quando i muri si divisero e nacquero le colonne»)[65]

Kahn non si era occupato esclusivamente di architettura dorica nei suoi studi sulle colonne: i suoi disegni per il complesso architettonico del Salk

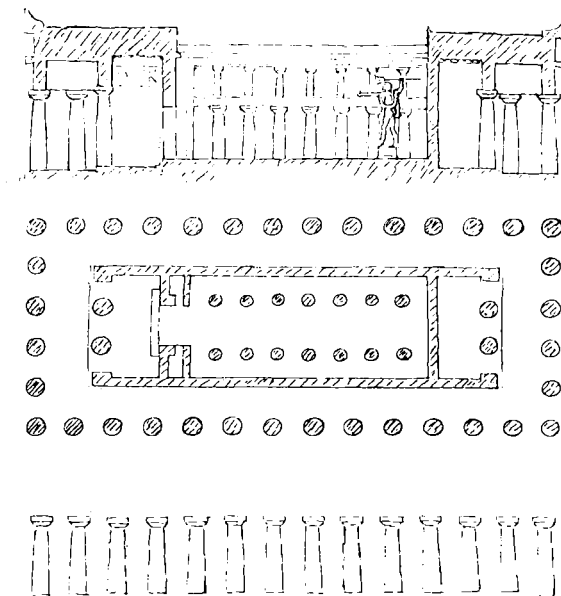
[63] Cfr. P. KRECIC, *Plecnik. The Complete Works*, New York 1993, p. 19.

[64] P. SMITHSON, *A Parallel of the Orders*, in «Architectural Design», novembre 1966, p. 561.

[65] L. I. KAHN, *Architecture is the thougthful making of spaces. The continual renewal of architecture comes from changing concepts of space*, in «Perspecta», IV (1957), p. 2.

Institute a La Jolla attestano, nella libertà della loro impostazione topografica, che l'esempio dell'Acropoli continuava ad agire anche attraverso i modelli di architettura tardoantica. Nell'abilità pressoché unica di Kahn di ancorare i suoi edifici alla sagoma topografica dei luoghi in cui sorgono, senza indulgere al gusto moderno per complessi dalla prospettiva teatrale, si rivela ancora una volta una dimensione creativa che, nelle opere contemporanee, risulta praticamente inesistente. Nessun dubbio che Kahn fosse pervenuto a quell'equilibrio fondamentale tra volontà architettonica e pienezza espressiva che conferisce alle sue costruzioni in India e nel Bangladesh un'autorevolezza ormai quasi malinconica.

Caratteristico delle condizioni moderne in cui si è svolto generalmente lo studio dell'architettura antica è il suo grado di distanza e di astrazione, e non il richiamo letterario ai prototipi classici. Ma che il ruolo paradigmatico dei modelli antichi conservasse ancora la sua importanza è attestato dall'interesse per l'ordinamento topografico, per la raffinatezza decorativa

Figura 26.
Louis Kahn, Disegno del secondo tempio di Era a Paestum (c. 1969).

e per le complesse curvature dei templi dorici, nonché per il sostanziale contrasto tra la compattezza dell'edificio e la finezza dei suoi elementi architettonici. Fin dalla loro scoperta i templi dorici si offrirono come specchio per le esperienze attuali, come immagine di riscontro per il presente secondo una duplice funzione: nel corso del XVIII secolo i resti di quegli antichi edifici destarono dapprima stupore, per poi diventare l'elemento divisorio che doveva separare brutalmente una sensibilità estetica astrattiva e autonoma da una percezione interamente moderna dell'estraneità greca; infine, il dorico si presentò come il frutto di una pienezza creativa destinata a giocare un ruolo di primo piano nelle moderne costruzioni industriali e statali. A questo proposito, le considerazioni di Le Corbusier sull'Acropoli non solo compendiano le esperienze di altri visitatori del tempo, ma le acuiscono fino a risolverle in un dilemma d'attualità. Per l'architetto francese, infatti, il sito archeologico con le sue rovine si presentava nel contempo come «sogno» e come «incubo»: un sogno capace di ridestare le forze a lungo sopite, un incubo in cui si debbano scongiurare i demoni del proprio tempo. Le riflessioni sull'ordine dorico fornirono dunque all'esperienza dell'architettura contemporanea suoni armonici complementari, ma misero anche in oscillazione note impercettibilmente basse, suscitando sconvolgimenti nella prassi architettonica. Non è puro capriccio disporre su una stessa linea i templi di Paestum e il complesso scientifico-industriale di La Jolla, tracciare un filo conduttore tra la quasi riluttante sopraffazione delle stampe del Piranesi e la preponderante volontà artistica degli edifici concepiti da Kahn: percorrendo questo diapason di esperienze l'architettura stessa ha cercato di restare fedele ai suoi principî.

LAMBERT SCHNEIDER

Il classico nella cultura postmoderna[1]

> Hitler: «Mia madre pensava che dovessi diventare architetto capo. Quanto aveva ragione! Questa mattina, passando davanti al Burgtheater, mi sono immediatamente reso conto che avrebbe potuto essere abbellito: mancano le colonne. Mi piacciono le colonne, anche a lei?» «A piccole dosi» mormorò Schlomo...

Nella sua opera teatrale *Le mie battaglie*[2], George Tabori fa sí che un giovane pittore di Braunau trovi rifugio e conforto fisico e psichico presso un povero, vecchio ebreo in un centro d'accoglienza per stranieri di Vienna. Come una lente, la scena mette a fuoco le aspirazioni e i termini di confronto del postmoderno.

Forme greco-classiche sin dalla Roma antica, quindi nel Medioevo, nel Rinascimento, nel barocco, nel classicismo, nello storicismo, nel moderno classico e infine, nuovamente, negli anni ottanta e novanta di questo secolo: una congerie che non vuole cessare di storia della ricezione, di appropriazione dell'arte classica? L'architettura e l'arte postmoderna e la loro ricezione rappresentano solo un'ulteriore variante, persino particolarmente triviale, in quanto insufficientemente seria, del recupero delle cifre iconiche del passato? Oppure il modo leggero e causale, addirittura astorico

* Piú di quanto possano esprimere tutti i richiami in nota, ringrazio per le stimolanti discussioni gli amici Christoph Höcker e Klaus-Heinrich Meyer.

[1] Cfr., in generale, CH. JENCKS, *Current Architecture*, London 1982; ID., *What is Post-Modernism?*, London 1986; ID., *Post-Modernism*, London 1987; *The Classical Sensibility in Contemporary Painting & Sculpture*, «Art & Design», IV (1988), n. 5-6; A. BAMMER, *Antike - Moderne - Postmoderne*, in «Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Instituts», LIX (1989), pp. 101-9; M. COLLINS e A. PAPADAKIS, *Post-Modern Design*, London 1989; *Architectural Design: Reconstruction - Deconstruction*, London 1989; *Architectural Design: Post-Modernism on Trial*, London 1990; A. PAPADAKIS e H. WATSON (a cura di), *New Classicism*, London 1990; W. AMSONEIT, *Contemporary European Architects*, Köln 1991; A. C. DANTO, *Beyond the Brillo Box. The Visual Arts in Post-Historical Perspective*, New York 1992; L. SCHNEIDER, *Das archäologische Denkmal in der Gegenwart*, in «Die Antike in der europäischen Gegenwart. Joachim-Jungius- Gesellschaft der Wissenschaften Hamburg», LXXII (1993), pp. 31-42 e 171-78; W. ERNST, *Museale Räume im nachliberalistischen Zeitalter: Nationalismus, Klassizismus, Antike*, in «Hephaistos», XI-XII (1992-93), pp. 187-205. Cfr. anche nota 15.

[2] *Meine Kämpfe*, München-Wien 1986.

– cosí è stato spesso definito –, di rapportarsi alle formule figurative greco-classiche e altre ancora, rappresenta una novità meritevole di riflessione? In questo saggio si vuole mostrare l'utilità di uno sguardo critico, ma anche curioso e senza rifiuti affrettati, su questo fenomeno. In esso, infatti, si riflettono le idee artistiche, culturali, politiche e scientifiche di un'ampia e non trascurabile maggioranza della società occidentale. Ciò che vediamo manifestarsi nell'architettura e nell'arte figurativa postmoderne è il nostro sguardo di oggi sul mondo e soprattutto sul passato.

Sguardo sul passato che è andato anch'esso formandosi storicamente e che, come in un contraddittorio, porta avanti la contrapposizione con la tradizione, in un modo che tuttavia si differenzia contenutisticamente e formalmente non solo dai classicismi del passato, ma anche da tutte le prese di distanza dall'arte classica (per esempio il razionalismo del Bauhaus) e che, nel contempo, si richiama con veemenza ad essa. Un confronto con classicismi piú remoti è quindi adatto a chiarire i propositi e le caratteristiche dell'intervento postmoderno sul retaggio iconico del passato e, nello stesso momento, a capire il punto in cui veniamo a trovarci come tappa di un percorso.

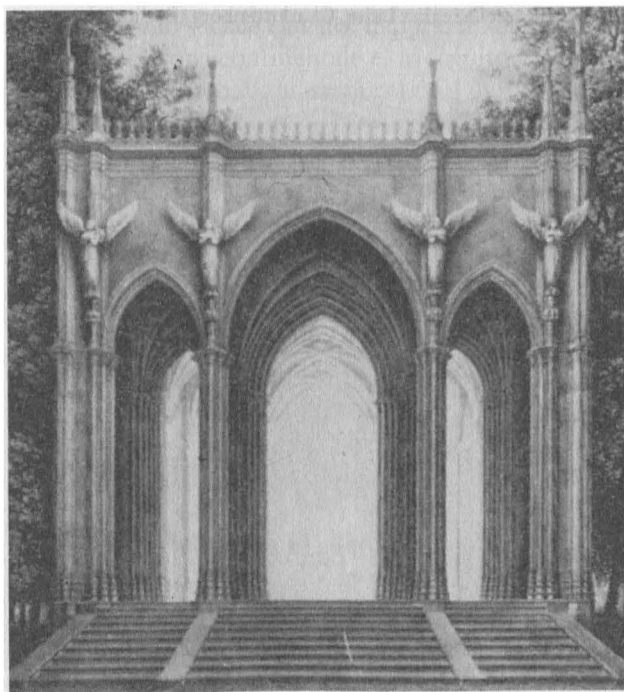
Quando nel 1810 morí la regina Luisa, Karl Friedrich Schinkel venne incaricato da Federico Guglielmo III di Prussia di progettare una facciata per il mausoleo in cui avrebbe dovuto essere inumata la defunta[3] Per onorare la memoria di una donna che in vita aveva dispensato attorno a sé serenità e calore (questa almeno l'interpretazione sua e dei suoi amici), Schinkel pensò che il gotico – allora anche moderno in quanto romantico – fosse il mezzo espressivo adatto per immortalare la sua personalità e insieme il suo ruolo sociale (fig. 1). In realtà il progetto goticizzante di Schinkel non venne realizzato, o meglio, lo fu piú tardi in un contesto diverso. Fu invece eretta la facciata dorica del tempio che è possibile osservare ancora oggi nel parco del castello di Charlottenburg a Berlino: anch'esso progettato da Schinkel ma su incarico del monarca, che aveva disegnato un proprio progetto di riferimento (fig. 2). Venivano cosí riaffermate e garantite agli occhi dell'osservatore l'assoluta solennità, la certezza dell'autorità statale, la legge e l'ordine anche *post mortem*. «Fragilità, femminilità, sentimento, passione, intuizione e frattura, spontaneità, movimento, moto dell'animo» erano tutte associazioni ascritte a un polo diametralmente contrapposto a quanto incarnato dalla classicità, valori cioè quali «fermezza e rigore, virilità, algidità, raziocinio»; e – invece di intuizione, frattura

[3] Per Karl Friedrich Schinkel cfr. i cataloghi delle mostre alla Nationalgalerie di Berlino, 1981, pp. 122 sgg., e agli Staatliche Museen di Berlino, 1981, pp. 53 sgg.; H. G. PUNDT, *Schinkels Berlin*, Frankfurt am Main 1981.

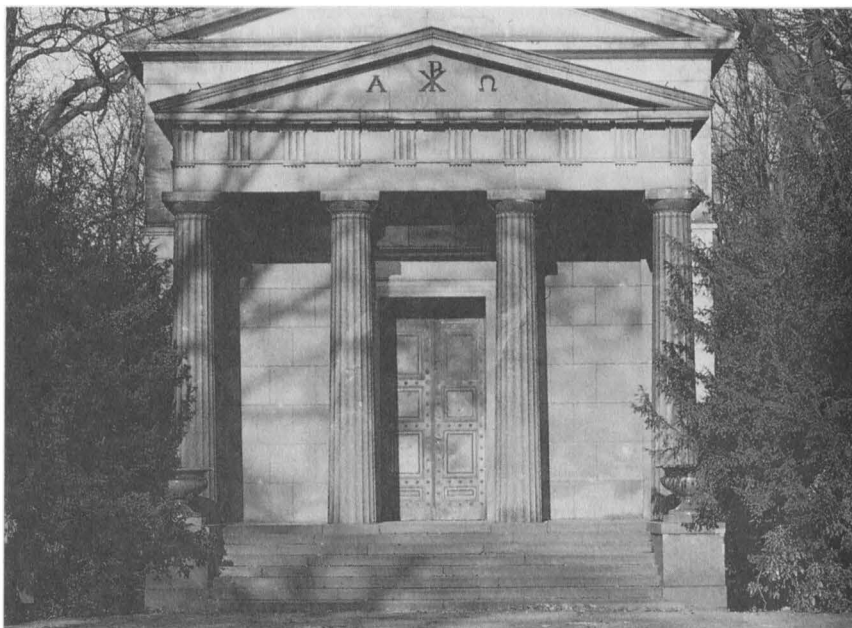
e movimento – «certezza e perseveranza, staticità e autorità»[4]. In Schinkel prevalsero queste ultime. Allora, comunque, esisteva la possibilità di optare a favore o contro l'antichità: un'antichità che, in quanto «unità culturale», nel senso di Umberto Eco[5], cioè come costruzione fittizia e fantasmatica, era connotata da un'etichetta emozionale e astratta.

Quali sono le opzioni che abbiamo noi oggi? Nei decenni del postmoderno – rispetto a Schinkel o all'Hitler e allo Schlomo di Tabori – è possibile schierarsi a favore o contro l'antichità classica, e cosa comporterebbe una tale opzione? come vengono percepiti i monumenti dell'antichità? hanno ancora oggi un'etichetta precisa? e in caso affermativo, quale?

[4] Comparazioni analoghe anche in Georg Kolbe e Rudolf Binding: R. BECHTLE, *Wege nach Hellas*, Esslingen 1959.
[5] U. ECO, *La struttura assente*, Milano 1968.

Figura 1.
K. F. Schinkel, Progetto per il mausoleo della regina Luisa (1810).

Il monumento di Schinkel, in quanto esempio storico, chiarisce inoltre la problematica dell'arte classica come realtà per noi afferrabile. Citazioni di opere classiche, com'è il caso del monumento a Luisa di Schinkel, sono esiti palesi di realizzazioni moderne. Allo stesso modo, ogni ermeneutica dei monumenti antichi, e, dunque, ciò che essi sono allo sguardo dell'osservatore, è soggetta al divenire storico e, in quanto tale, è l'esito di scelte consce e inconsce. Persino le vestigia reali dell'antichità classica, nella loro forma presente, sia nei musei che come rovine, non sono altro che il risultato di trasformazioni e di rifacimenti. Aree archeologiche come l'Acropoli di Atene si presentano, a un'osservazione piú attenta, sia nell'insieme che nel dettaglio, come costruzioni artificiali, citazioni predisposte da archeologi e architetti in base a una concezione di volta in volta attuale della «classicità»[6]; si fondano sostanzialmente sui desideri, sull'immaginario e sulle connotazioni proprie dell'attualità.

[6] L. SCHNEIDER e CH. HÖCKER, *Die Akropolis von Athen*, Köln 1990.

Figura 2.
K. F. Schinkel, Mausoleo della regina Luisa, Charlottenburg (Berlino).

Osserviamo ancora una volta brevemente la situazione di Schinkel nella Berlino prussiana. Erano definitivamente trascorsi i tempi di un Johann Joachim Winckelmann e di un Gottfried Herder, che, con il loro culto della scultura antica, avevano annunciato l'abbrivio in una società liberata dagli obblighi dell'etichetta di corte, e avevano preparato un'intera generazione in Europa a fare delle sculture del Partenone, che loro stessi non avevano mai visto, il simbolo della natura e dell'autenticità. Erano anche passati i tempi in cui la classicità era ancora vista come esotismo e i Greci potevano essere paragonati – in senso positivo! – agli Indiani[7] L'antichità greca non era piú la stessa di prima: aveva assunto un'altra connotazione.

Allo studio e alla riproduzione si collegava necessariamente un processo denotativo e connotativo. All'oggetto ammirato venne fatta aderire un'immagine che, nel corso del tempo, incarnò sempre meno l'adesione alla natura e la libertà e sempre piú la solennità e la rigidità. Già all'inizio del XIX secolo il retaggio iconico dell'antichità greco-classica – per esempio una costruzione come il Partenone o come i Propilei sull'Acropoli di Atene – si trovava ad essere connotato da questa etichetta imprescindibile anche per Schinkel[8] Come prima, e sempre da allora, in questa etichettatura rimase costante la percezione, specialmente dell'architettura greca, come espressione di un livello sociale elevato: dapprima nella nobiltà inglese, piú tardi in quella dell'Europa continentale e, in seguito, nella borghesia agiata. In campo architettonico, l'antichità costituí molto presto un segno di solennità e di status, in forme a volte piú serie e austere, a volte piú serene, piú leggere e piú morbide, e continuò ad esserlo fin nel XX secolo[9]

Mentre l'ordine ionico venne citato soprattutto laddove bisognava evidenziare *noblesse* e lusso o una certa riservatezza, l'ordine dorico venne piuttosto utilizzato per esibire direttamente il potere o, per lo meno, la gravità assoluta. I luoghi della burocrazia statale, le banche ma anche i

[7] J. J. WINCKELMANN, *Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerei und Bildhauerkunst*, Dresden-Leipzig 1756; J. G. HERDER, *Plastik*, Riga 1778.

[8] Cfr. K. DÖHMER, *«In welchem Style sollen wir bauen?» Architekturtheorie zwischen Klassizismus und Jugendstil*, München 1976.

[9] T. HAMLIN, *Greek Revival Architecture in America*, New York 1944; D. WIEBENSON, *Sources of Greek Revival Architecture*, London 1969; J. M. CROOK, *The Greek Revival. Neo Classical Attitudes in British Architecture*, London 1972; H. HITCHCOCK e W. SEALE, *Temples of Democracy. The State Capitols of the USA*, New York - London 1976; A. BAMMER, *Architektur als Erinnerung. Archäologie und Gründerzeitarchitektur in Wien*, Wien 1977; H. HONOUR, *Neo-Classicism*, Harmondsworth 1977 [trad. it. Torino 1980]; M. GREENHALGH, *Classical Tradition in Art*, London 1978; W. ARENHÖVEL e CHR. SCHREIBER (a cura di), *Berlin und die Antike*, Berlin 1979; R. JENKYNS, *The Victorians and Ancient Greece*, Oxford 1980; W. D. HEILMEYER e H. SCHMIDT, *Berliner Hausfassaden*, in «Berlin Forum», IV (1981); F. M. TURNER, *The Greek Heritage in Victorian Britain*, New Haven 1981; G. W. CLARKE (a cura di), *Rediscovering Hellenism*, Cambridge 1989; SCHNEIDER e HÖCKER, *Die Akropolis* cit., pp. 10-65 e 225-61.

mattatoi, le fabbriche e i cimiteri ebbero pertanto la funzione di metafora della carica di significati e della costrittività del sistema sociale inteso come totalità, nonché delle sue istanze sull'individuo. A partire dal XVIII secolo chiunque attraversasse un atrio monumentale che imitava i Propilei dell'Acropoli di Atene sapeva bene che quello che avrebbe trovato al di là sarebbe stato comunque qualcosa di estremamente serio. Siffatte architetture significavano diritto sul singolo e, nel contempo, esprimevano la loro funzione rappresentativa dello Stato o del potere privato. In senso piú generale, furono espressione, per oltre un secolo, di ciò che venne definito da Sigmund Freud il «Super-Io»[10]

Anche l'archeologia classica – diversamente da molte altre discipline – collocò sin dall'inizio i suoi oggetti su di un piedistallo di culto oltremodo austero, innalzandoli a monumenti, a simulacri con dei diritti da reclamare. Tuttavia, nel corso del XIX secolo l'antichità greca, monumentalizzata nella sua globalità, divenne sovente simbolo dell'autorità coercitiva sia statale che privata.

Il Palazzo di Giustizia costruito a Kiel nel 1922 (fig. 3) e i relativi interventi del soprintendente del genio civile Hassenstein, responsabile dei lavori, mostrano in modo esemplare come le antiche *Pathosformeln* architettoniche potessero essere intese concretamente come mezzo capace di incutere timore e come fossero utilizzabili anche nel nostro secolo. Qui parla – e ciò lo rende un documento particolare – non un artista, non un idealista, non un sognatore, bensí una persona che controllava direttamente le leve della repressione burocratica. Cito dal *Calendario artistico dello Schleswig-Holstein* del 1927:

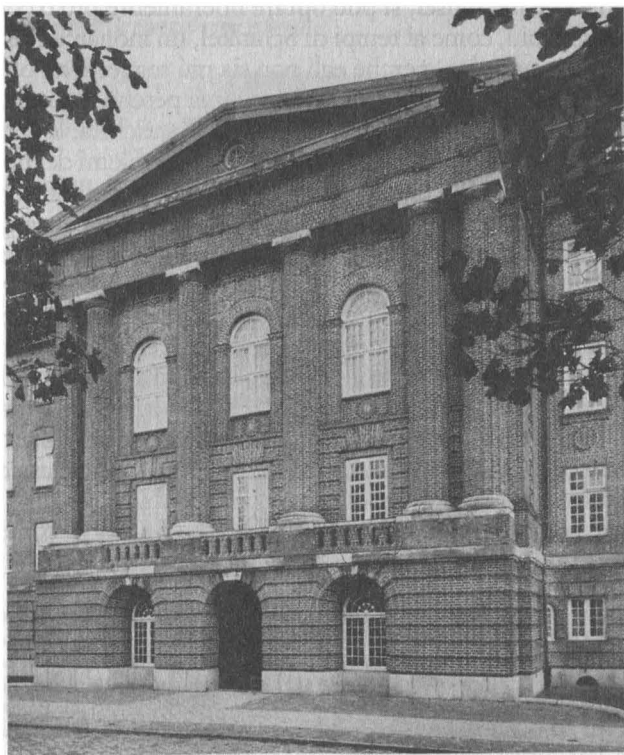
> Dopo mezzo secolo ... di confuso linguaggio architettonico [intendendo, fra le altre cose, lo Jugendstil] anche l'amministrazione dell'edilizia pubblica può finalmente aderire a un movimento che tende, con determinazione, all'autenticità, all'essenzialità monumentale. Anche il carattere didattico che emerge non è estraneo all'architetto di Stato. Nel caso del Palazzo di Giustizia ... il linguaggio formale amplificato nel monumentale, nel rigore classico, era finalizzato a rimarcare l'austerità assoluta dell'istituzione della Giustizia penale e inoltre, nonostante i rovesci del destino [le conseguenze del trattato di Versailles per la Germania], il risollevarsi della potenza statale.

In questa iconografia non mancano le carceri e ogni delinquente, presunto o reale, deve aver osservato in particolare questa struttura con angoscia. Naturalmente, in questo caso, si tratta di un esempio estremo. So-

[10] S. FREUD, *Lutto e melanconia*, Torino 1976; ID., *L'Io e l'Es*, Torino 1977; ID., *Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni)*, Torino 1979. Cfr. P. SLOTERDIJK, *Im selben Boot. Versuch einer Hyperpolitik*, Frankfurt am Main 1993.

lennità, disciplina e controllo, esercizio all'autocontrollo attraverso l'educazione classica, spirito inteso come ordine statico contrapposto alla presunta confusione dell'anima che viene avvertita come minacciosa, sono comunque attributi che dai tempi di Schinkel continuarono a etichettare in forma piú o meno marcata l'arte greca classica e che continuarono ad essere proposti apertamente in questo modo fin negli anni sessanta del nostro secolo.

L'antichità intesa come strumento repressivo appartiene oggi per lo piú al passato. Questa sua funzione non è semplicemente piú necessaria e non è piú interpretata in questo senso. Che però l'antichità classica abbia parecchio a che fare con uno dei due poli emozionali e spirituali sopra menzionati e poco con l'altro è dato per scontato anche in seguito. Si tratta di

Figura 3.
Palazzo di Giustizia, Kiel (1922).

un'etichetta che le è rimasta attaccata. L'antichità non ha perduto il carattere monumentale che le è stato attribuito.

L'eredità visuale dell'antichità greca si presenta oggi nella sua globalità, lo si voglia o no, come monumento. Nel frattempo, tuttavia, i monumenti sono stati privati del loro carattere vincolante. In un'epoca in cui, nei paesi dell'Est, un'autentica iconoclastia rovescia dai piedistalli le statue anticheggianti dei notabili e in cui, anche da noi, salvo alcuni casi particolari, solo i circoli dichiaratamente reazionari sollecitano ancora l'erezione di monumenti, cosa abbiamo ancora in comune con degli oggetti sollevati su di un piedistallo o su di un gradino, con oggetti che «rammemorano» qualcosa e che, con l'indice sollevato, vogliono educarci? Che la singola parte (il monumento) valga come totalità è concetto storicamente impolverato, e in ogni caso ormai connotato negativamente.

Soprattutto, però, è venuta meno la spinta necessaria a imporre le forme e i contenuti corrispondenti. È possibile sia sottrarsi che aderire all'habitus dell'austerità totale, della solennità e di un linguaggio formale della monumentalità. La scelta è consentita e gli uomini di fatto scelgono. Oggi, sia nelle scuole che nei musei, si può optare liberamente pro o contro l'antichità: non esiste piú, come ai tempi di Schinkel, un monarca che fermi l'eretico. E non – o non solo – perché egli non sia piú soggetto all'obbligo ginnasiale e dunque ignorante di certe discipline, ma perché la sua è una scelta per lo piú contraria – anche se inconsapevole – all'antichità; la componente dinamica della generazione giovanile, sensibile ai problemi del nostro tempo, naturalmente e semplicemente non si cura infatti dell'antichità.

L'architettura e l'arte figurativa antiche – per lo piú senza che la cultura umanistica se ne rendesse conto – sono diventate, nel corso degli ultimi decenni, una vera e propria riserva. Già con l'impressionismo l'avanguardia artistica si era rivolta alla silografia cromatica giapponese e un pittore come Gauguin era partito non già verso la Grecia bensí verso i mari del Sud e molti altri artisti modernisti si erano ispirati alle maschere africane; cosí all'antichità – sia in architettura che in scultura – rimase, come una riserva, l'Accademia, criticata perché reclamava i suoi diritti pur essendo coperta di polvere. Il retaggio iconico della Grecia classica appare oggi accademico e, pertanto, è del tutto obsoleto.

Non viene neppure piú utilizzato come pretesto erotico, come accadde ad esempio per decenni con le diverse forme di nudo (fig. 4)[11] Chi, una

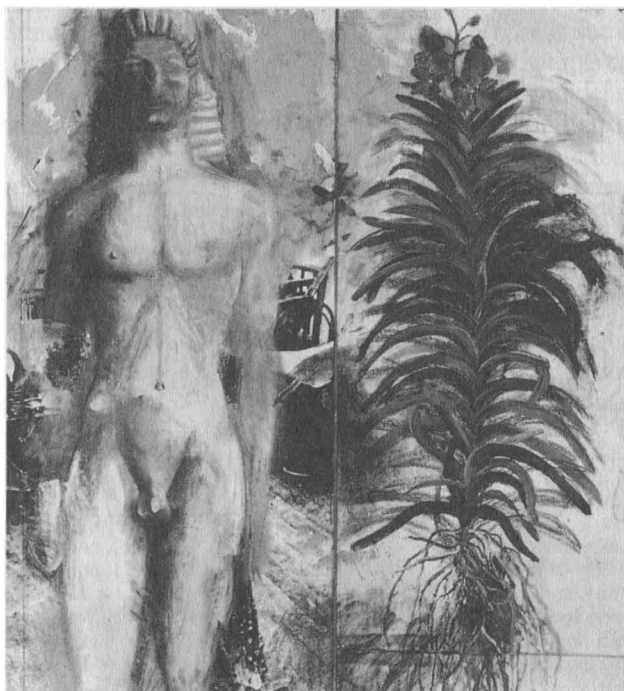
[11] Cfr. M. WARNKE, *Ein unveröffentlichtes Dokument zur Antikenrezeption im Faschismus*, in «Hephaistos», II (1980), pp. 67-72; U. POHLMANN, *Wilhelm von Gloeden - Sehnsucht nach Arkadien*, catalogo della mostra (Stadtmuseum München, 1987), Berlin 1987; D. HOFFMANN (a cura di), *Der nackte Mensch*, Marburg 1989; *Das Land der Griechen mit der Seele suchen. Agfa Foto Historama*, catalogo della mostra (Römisch-Germanisches Museum Köln, 1990); *Eldorado. Homosexuelle Frauen und Männer in Berlin 1850-1950*, catalogo della mostra (Berliner Museum, 1984), Berlin 1992; H. LIST, *Hellas*, München-Paris-London 1993.

volta, desiderava osservare senza vergognarsi e arrossire nudi maschili e femminili, evitando l'uso dei buchi della serratura delle riviste pornografiche, e ne voleva discutere pubblicamente, contemplava l'arte antica o in qualche modo anticheggiante andandosene nei musei o partecipando a spettacoli di nudo allestiti in modo classicheggiante come quello dell'illustrazione. Oggi è sufficiente andare sulle spiagge per i nudisti o a uno spettacolo dei California Dream Men; forse anche in un museo, ma, in questo caso, a una mostra di Robert Mapplethorpe o di Helmut Newton[12] e non nelle sale destinate all'arte antica. L'elemento erotico proprio della citazione dell'antico, cosí lungamente dissimulato e, dunque, tanto piú polivalente, è comunque sostanzialmente venuto meno.

[12] G. CELANT, *Robert Mapplethorpe*, New York 1992; H. NEWTON, *Aus dem photographischen Werk*, catalogo della mostra (Amburgo, Bottrop, Winterthur, Torino, 1993-94).

Figura 4.
B.J. Falk, *Nudo maschile con colonna* (1894).

Tutto ciò ha le sue conseguenze. Mentre il consumo di cultura e il turismo di massa continuano ad aumentare nonostante le crisi economiche, sui «monumenti» classici è sceso il silenzio. Anche se milioni di turisti continuano ad andare sull'Acropoli e centinaia di migliaia al Sunio, questi viaggi non vengono solitamente classificati come particolarmente eccitanti ma, appunto, come classici. Ed esiste il rischio concreto – com'è ormai il caso di un'avanguardia di turisti e di persone con effettivi interessi culturali – che tutto ciò si trasformi in un rifiuto a visitare questi luoghi – «la Grecia senza le colonne» – anche da parte di un segmento piú vasto di pubblico colto. In Grecia, le classiche aree archeologiche, come si può ben vedere dalle pubblicazioni specialistiche degli operatori turistici, sono diventate le piú anodine in mezzo a un profluvio di mete turistiche piú esotiche e che promettono maggior fascino. Ciò non dipende affatto solo dalla loro relativa prossimità geografica. Al contrario, la stessa cultura medie-

Figura 5.
Jim Dine, *Kouros di Tenea* (1987-88).

vale, con i suoi portali romanici e i suoi capitelli scolpiti, grazie all'intelligente e popolare confezione di un Umberto Eco[13], promette maggiori emozioni dell'antichità classica.

Caratteristica dell'attuale situazione culturale è anche la risonanza pubblica, piuttosto modesta, dei musei d'arte antica o delle loro sezioni classiche. Che in una tale situazione alcuni curatori si impegnino quasi allo spasimo affinché i loro amati ma disperatamente polverosi oggetti partecipino almeno in parte allo sfarzo del design di lusso, non fa che palesare lo scarso interesse del pubblico per l'arte della grecità. Quanto piú le opere antiche sono svincolate dalla vita nella realtà che le circonda, tanto piú artificiosi risultano talvolta gli sforzi per rivitalizzarle. Ogni occasione per gettare un ponte dalla vita odierna a ritroso verso l'antichità viene sfruttata. Gli esiti di questi tentativi, tuttavia, mostrano solo quanto tutto questo sia difficile. La Gliptoteca di Monaco, per esempio, invitò l'artista dell'avanguardia pop Jim Dine a disegnare all'interno del museo e, successivamente, ne pubblicò le opere in un prezioso catalogo (fig. 5)[14]. In realtà anche delle cartoline sarebbero state un supporto sufficiente per Jim Dine e gli esiti di questi tentativi di connubio tra arte antica e moderna sono poco adatti a far furore a una Documenta o a una Biennale. Altra cosa le opere di Joseph Beuys[15], anch'esse esposte e promosse dalla Gliptoteca: giustamente suscitano l'interesse dell'avanguardia, ma il loro rapporto con l'antichità classica non è diverso da quello che è proprio di un qualsiasi corso accademico di belle arti. Ormai, anche ricorrendo a esperimenti di questo tipo, non è piú possibile rivedere l'etichettatura dell'antichità classica, cosí lungamente sollecitata dalla cultura archeologica, intesa come arte alta, aristocratica e vincolante per l'osservatore. Nel frattempo, però, l'etichettatura della classicità che abbiamo descritto non serve piú a nessuno, né come punto di riferimento, né come modello definitorio d'identità, né come remoto ed esotico luogo dello struggimento.

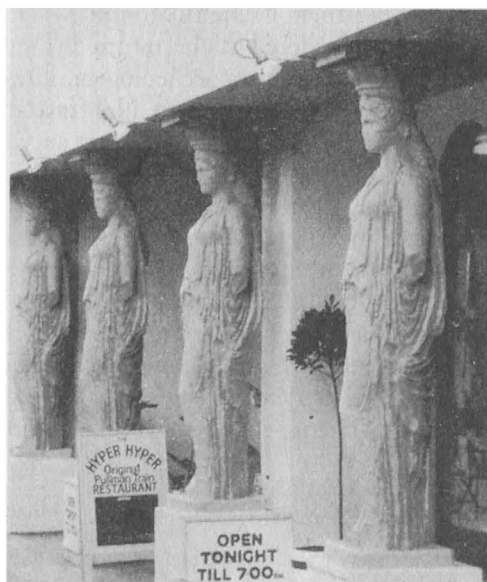
Sono trascorsi i tempi in cui era ancora sufficiente una pubblicità turistica come quella illustrata (fig. 6) per persuadere un pubblico numeroso: «Ritrovare se stessi» accanto al Partenone; oggi, una stupidaggine simile può solo farci sorridere della capacità automistificatoria della passata generazione. Anche gli innumerevoli messaggi pubblicitari diffusi negli anni settanta – che, con il loro uso dell'antico, puntavano sul «gusto raffinato» – sarebbero oggi solo parzialmente utilizzabili come segno di distinzione.

[13] U. ECO, *Il nome della rosa*, Milano 1980.

[14] *Jim Dine in der Glyptothek*, catalogo della mostra (Glyptothek München e Ny Carlsberg Glyptothek Kopenhagen, 1990).

[15] *Hauptstrom Jupiter. Beuys und die Antike*, catalogo della mostra (Glyptothek München, 1993).

Figura 6. Pubblicità turistica col Partenone (anni '70).

Figura 7. Boutique Hyper-Hyper, a Londra, con calchi delle cariatidi dell'Eretteo.

Naturalmente non sono scomparsi, ma sono fuori moda e destinati a un pubblico superato. Certamente le cariatidi dell'Eretteo della boutique londinese Hyper-Hyper (fig. 7) risultano ambivalenti: senz'altro «aristocratiche», ma nel contempo, soprattutto nella loro stridente luminaria policromatica (lilla, rosa) e nel loro esplicito connotarsi come surrogato di cemento, «out of the world».

La pubblicità di oggi, a nostro avviso interessante anche nella sua versione scabrosa di messaggio provocatorio e di creazione d'immagine, è cambiata radicalmente, come si vede dall'esempio di una recente pubblicità per della raffinata biancheria intima (fig. 8). Da un lato, dunque, l'arte greco-classica, intesa come monumento sia plastico che architettonico a carattere vincolante, è andata trasformandosi in relitto polveroso; si riscontra un crescente calo d'attenzione nei confronti delle problematiche contenutistiche di questi cosiddetti monumenti da parte di un numero sempre

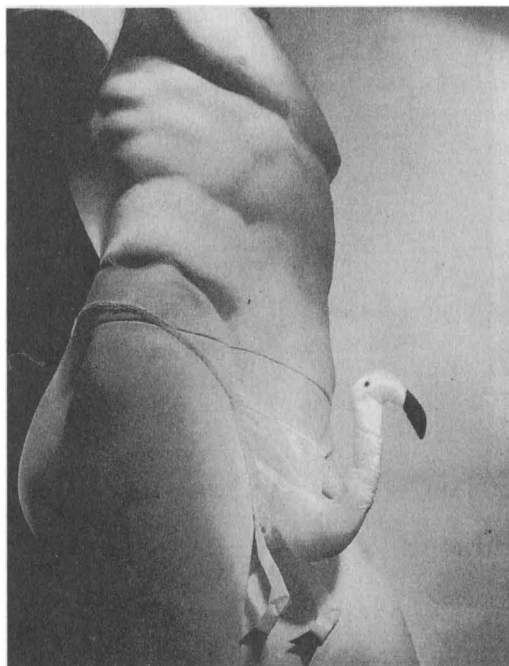
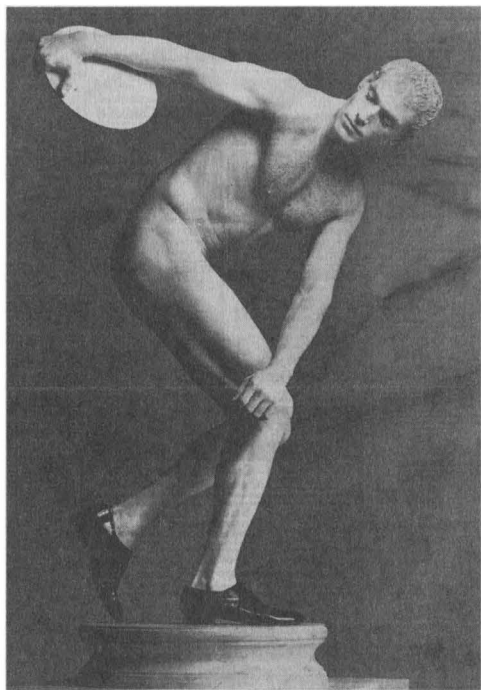
Figura 8.
Pubblicità di biancheria intima della ditta Frederick con riproduzione del cosiddetto *Apollo di Kassel* (1991).

maggiore di persone di solito interessate, e persino la contestazione dell'antichità e la sua negazione hanno perso di significato scivolando per lo piú nell'oblio. Dall'altro lato, però, in questa e, apparentemente, proprio a causa di questa peculiare obsolescenza l'uso dell'antichità in certe situazioni della nostra cultura postmoderna e post-postmoderna è ridiventata assolutamente «in». Solo in modo cosí disinvolto è possibile esprimere in modo adeguato un tale fenomeno. Proprio perché l'antichità stessa è assolutamente «out» essa viene recuperata in quanto «out», vale a dire nella specificità del suo «essere out». Cosí come è possibile indossare nuovamente, come *dernier cri*, l'aristocratico ma polveroso loden del nonno con i bottoni in dente di cinghiale, proprio perché nessuno può identificarvisi, analogamente l'antichità – anche se come una fra tante possibili citazioni – può essere oggi «decisamente stravagante» e, dunque, assolutamente «in». Proprio per il loro carattere «stravagantemente polveroso» in quanto

Figura 9.
Pubblicità di calzature con il discobolo di Mirone (1991).

piú accademico della stessa statua classica, come può esserlo solo il gesso o un altro surrogato, i fotografi e i designer ricercano di proposito i calchi seriali di sculture antiche e, in questo modo, utilizzano il nudo antico per i loro progetti. In questo caso, le tradizionali connotazioni quali «aristocratico» e «marcatamente virile e atletico» permangono.

Anche la pubblicità di calzature qui illustrata (fig. 9) fa uso, in forma piú anodina, del contrasto descritto. L'uomo fascinoso, leggermente piegato, non è sicuramente di questo mondo. Le scarpe non sono adatte a lui e per questo, diversamente dai messaggi pubblicitari apparentemente simili di vent'anni fa, il discobolo antropologizzato di Mirone è utilizzabile come indossatore.

Nel Caffè Bongo di Tokyo, progettato dal famoso designer Nigel Coates, il classicheggiante e il rinascimentale – di fatto celebrati solo nella loro valenza di «statua» (precisamente su piedistallo) e di «nudo maschile» –, vi appaiono come nota «stravagante» all'interno di un ensemble totale fatto di improvvisazioni e di shock, e sembrano provenire davvero da un altro universo (fig. 10). Arte antica e sua rifrazione nel rinascimentale e nel classicismo: un flash, un balenio improvviso che solo all'interno della totalità conserva ancora un valore posizionale. Come si sentirebbe la persona di cultura classica dovendo sorseggiare il suo drink in quest'ambiente? Probabilmente non manifesterebbe apertamente il suo disagio; la corrente critica dominante è ormai troppo distante dal suo «buon» gusto e, inoltre, la filosofia postmoderna del «costruttivismo»[16] ha individuato troppo nitidamente come semplici desideri onirici molte delle sue categorie di realtà e di storia cristallizzate in imperativi.

Ambienti come quelli appena descritti non sono affatto astorici. Sono solo espressione di un radicale convincimento antistorico. In essi tutto è riutilizzabile e il cosiddetto contesto storico dal quale deriva qualcosa è ir-

[16] Cfr. J.-F. LYOTARD, *La condition postmoderne*, Paris 1979; H. R. MATURANA e F. J. VARELA, *Autopoiesis and Cognition*, Boston 1979; H. R. MATURANA, *Erkennen. Die Organisation und Verkörperung von Wirklichkeit*, Braunschweig-Wiesbaden 1982; J.-F. LYOTARD, *Le différend*, Paris 1983; F. JAMESON, *Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism*, in «New Left Review», CXLVI (1984), pp. 53-92; H. V. FOERSTER, *Sicht und Einsicht*, Braunschweig-Wiesbaden 1985; G. VATTIMO, *La fine della modernità*, Milano 1985; S. J. SCHMIDT (a cura di), *Der Diskurs des radikalen Konstruktivismus*, I-II, Frankfurt am Main 1987-92; H. WHITE, *The Content of the Form*, Baltimore-London 1987; W. WELSCH (a cura di), *Wege aus der Postmoderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion*, Weinheim 1988; K.-H. MEYER, *Das Bild ist im Betrachter. Zur Struktur- und Bedeutungskonstruktion durch den Rezipienten*, in «Hephaistos», IX (1988), pp. 7-42; D. HARVEY, *The Condition of Post-Modernity*, Oxford 1989; R. RORTY, *Obiectivity, Relativism and Truth*, Cambridge 1991; ST. K. WHITE, *Political Theory and Post-Modernism*, Cambridge 1991; U. ECO, *Interpretation and Overinterpretation*, Cambridge 1992 [trad. it. Milano 1995]; A. STEFFENS (a cura di), *Nach der Postmoderne*, Düsseldorf 1992.

rilevante per questo tipo di recupero. Anche il suo contenuto originario è inessenziale, secondo il motto: «il significato è irrilevante». Inoltre, essi sono amorali. Che non significa necessariamente immorali, ma, ostentatamente, non didattici. Manca l'indice alzato che è proprio della storia; manca l'indice alzato degli umanisti classici come pure di un Adorno o di un Habermas. Non manca però la disponibilità a integrare la classicità, tra virgolette, in vivaci improvvisazioni situazionali che sono il richiamo maggiore per chi è ancora un intenditore.

Durante una recente passeggiata per Amsterdam insieme alla mia famiglia, la mia attenzione fu attratta da un tipico edificio moderno, sicuramente costruito con denaro pubblico, non lontano dal Rijksmuseum. Fui colpito da un'iscrizione latina: scolpita secondo i dettami classici, addirit-

---

Figura 10.
Nigel Coates, Caffè Bongo, Tokyo (1987).

tura in monumentali lettere augustee (ovviamente in gettata di calcestruzzo) proprio nel punto previsto dalla dottrina classica e classicistica, vale a dire sull'architrave. Sicuramente per ricordare un qualche notabile benemerito. L'iniziale «homo sapiens» prometteva persino qualcosa di fondativo; proseguiva però con: «homo sapiens non urinat in ventum». Grossolano sberleffo o maliziosa ironia sulla figura categoriale, di fatto problematica, dell'«homo sapiens»? In ogni caso «svilimento» di una classicità che si proponeva con istanze superate; affrancamento e distensione dunque. Una volta tanto dovremmo forse gioire con naturalezza della scoperta di un triglifo sulla porta di una latrina.

Gli esempi osservati ci hanno portato a quello che è lo scopo della citazione del passato nel postmoderno, non semplicemente perché nel caso del palazzo di Amsterdam si tratta di architettura postmoderna, ma perché, in quanto postmoderno, essa si estende a innumerevoli altri settori oltre a quello artistico. Essa comprende tutti i media dell'immagine e, fra questi, anche la sfera già vista, e non necessariamente classificabile come arte, della citazione dell'antico in pubblicità e nel design industriale.

«Postmoderno» non è solo uno stile e neppure un messaggio. Il postmoderno è piuttosto un sentimento esistenziale, un particolare modo di guardare la realtà, non una specifica tesi sulla sua essenza. Conseguentemente, il postmoderno non è neppure una determinata architettura, non uno specifico quadro, ma è lo sguardo, l'interpretazione dello spettatore moderno: lo sguardo dell'osservatore, sincronizzato sulla modernità, e lo sguardo dell'osservatore sulla modernità.

Arte postmoderna, in senso stretto, significa tutto quanto subentra all'architettura di massa, apparentemente funzionalistica, scevra di ornamenti, ridotta a forme geometriche essenziali, e all'arte figurativa formalistica dell'International Style della metà del XX secolo ed è ciò che si confronta con esse e, nel contempo, con l'arte del passato, ricercando delle alternative[17] Come già accennato, la sua caratteristica principale non è un diverso stile né messaggi specifici diversi, ma piuttosto un differente atteggiamento di fondo di fronte a quanto viene percepito come realtà in generale e come passato in particolare, in un comportamento e in un gesto che vede coinvolti artista e spettatore dell'opera. Non vengono piú sollevate istanze di verità né tanto meno estetiche, non vengono piú proclamate totalità etiche o d'altro genere, nulla viene piú risuscitato, nessuno viene piú indottrinato ricorrendo all'ausilio del passato.

Il suo motto piú esaustivo, e forse frivolo, potrebbe essere «anything goes». Ma è anche possibile leggervi moderazione e tolleranza se solo le

[17] Cfr. note 1 e 16.

stesse cose vengono interpretate diversamente: «Cerchiamo di scoprire ciò che va bene! Forse vuoi vedere proprio quello che sto presentandoti! Forse provi la sensazione di qualcosa che riaffiora: il Biedermeier o il Tempio di Paestum o il Tempio di Paestum nel classicismo di un Weinbrenner citato nella nuova galleria di Stoccarda progettata da James Sterling (fig. 11)[18], oppure l'architettura meccanicistica di un Le Corbusier o il Centre Pompidou citato nel palazzo dei Lloyds costruito a Londra da Richard Rogers negli anni 1979-86 – in questo caso è il moderno ad essere citato – (fig. 12)[19], oppure l'arte classica dei quadri classicistici del Picasso degli anni venti citati nei dipinti di Hermann Albert (fig. 13)[20]. Forse preferisci una cosa, o forse l'altra, o forse una loro combinazione? In ogni caso non devi sentirti costretto da una qualche istanza immanente all'opera! Forse sei an-

[18] TH. RODIEK e J. STERLING, *Die Neue Staatsgalerie Stuttgart*, Stuttgart 1984. Cfr. anche, per la Tate Gallery a Liverpool di J. Sterling e M. Wilford (1988), AMSONEIT, *Contemporary European Architects* cit., p. 26.

[19] *Ibid.*, pp. 22-24.

[20] *The Classical Sensibility* cit., pp. 72-76.

Figura 11.
James Sterling, Nuova Staatsgalerie di Stoccarda, cortile interno (1984).

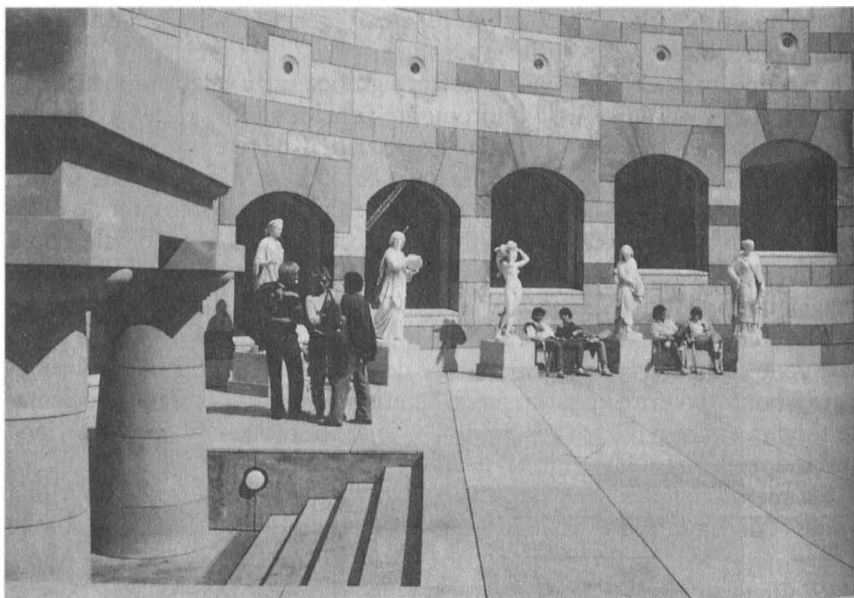
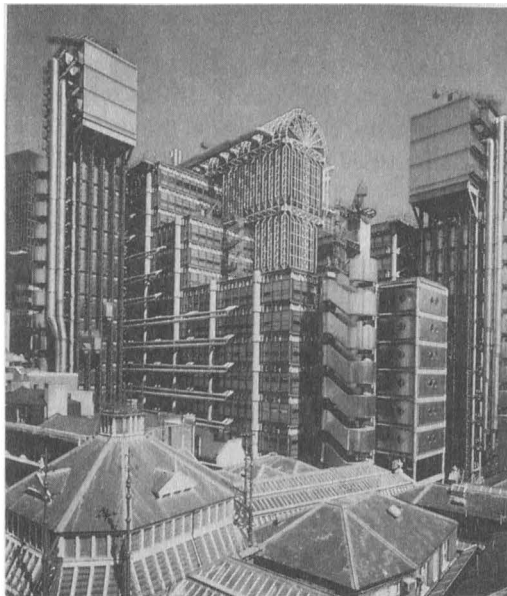



Figura 12. Richard Rogers, Palazzo dei Lloyds, Londra (1979-86).

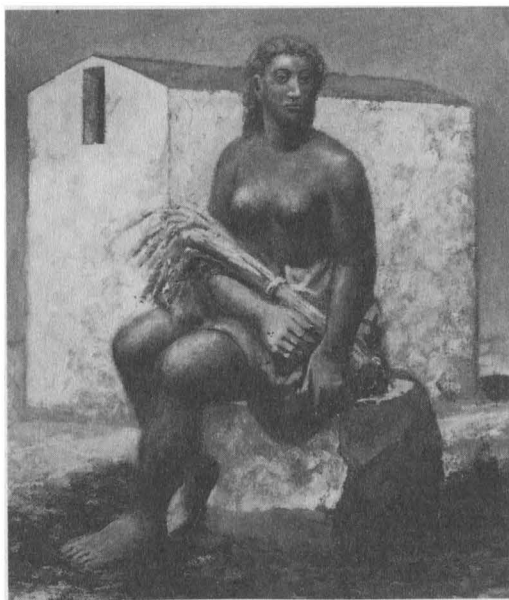
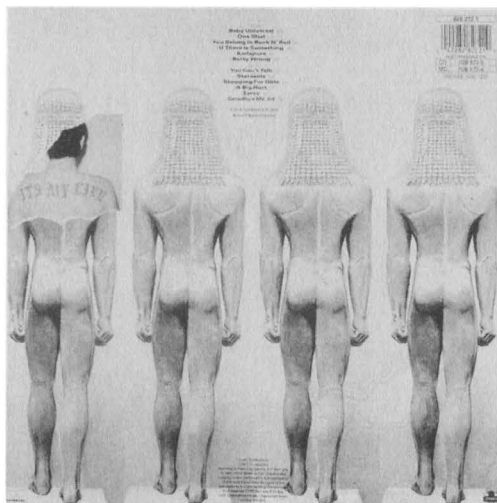
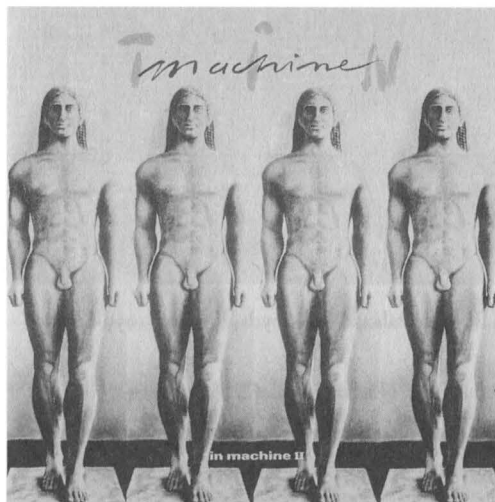
Figura 13. Hermann Albert, *Quattro stagioni: l'estate* (1986).

che attirato dal connubio di statue classiche perturbanti? Ad esempio della nudità piú carnale e sensuale del kouros Kroisos visto di fronte e serializzato in un gruppo avanzante, con quella del piú arcaico kouros newyorkese visto come retro "della stessa figura"?» (fig. 14). Evidentemente, al dise-

Figura 14.
Copertina di un disco del complesso pop Tin Machine.

gnatore della copertina del disco del gruppo pop Tin Machine, le terga del kouros Kroisos dovettero sembrare un invito fin troppo esplicito, cosí da fargli preferire, come modello per il retro della copertina del disco e della figura prescelta, la statua piú arcaica e piú anodina.

Viene citato tutto il possibile e, nello stesso tempo, tutto è chiaramente riconoscibile come citazione. Già nella produzione artistica degli anni settanta e dei primi anni ottanta la citazione dell'antico, assai comune anche se accessoriale, viene inserita come in una musica per organo dal quale, premendo i diversi e innumerevoli tasti, è possibile ottenere le piú variegate sonorità. L'arte antica rappresenta, in questo caso, solo uno tra i tanti simboli disponibili di cui si fa effettivamente uso e di cui ci si serve in modo o piú diretto e rude o piú distaccato e scherzoso. Il quadro di Leon Krier dall'ironico titolo *Mercato delle antichità* (fig. 15)[21] ha l'effetto di

[21] JENCKS, *Post-Modernism* cit., pp. 190-205. Cfr. *Architectural Design: Reconstruction - Deconstruction* cit.

Figura 15.
Leon Krier, *Mercato delle antichità* (1982).

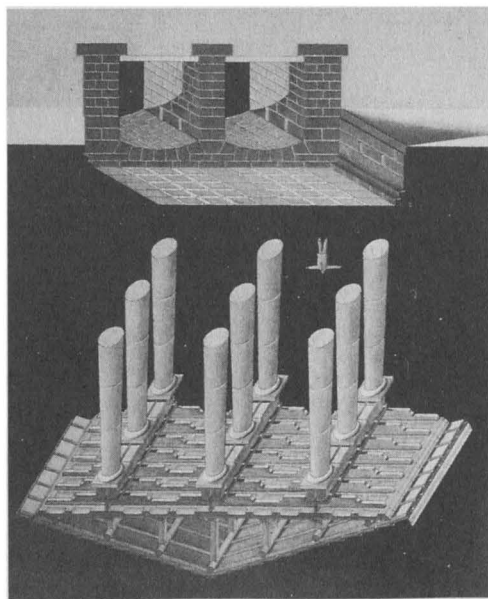
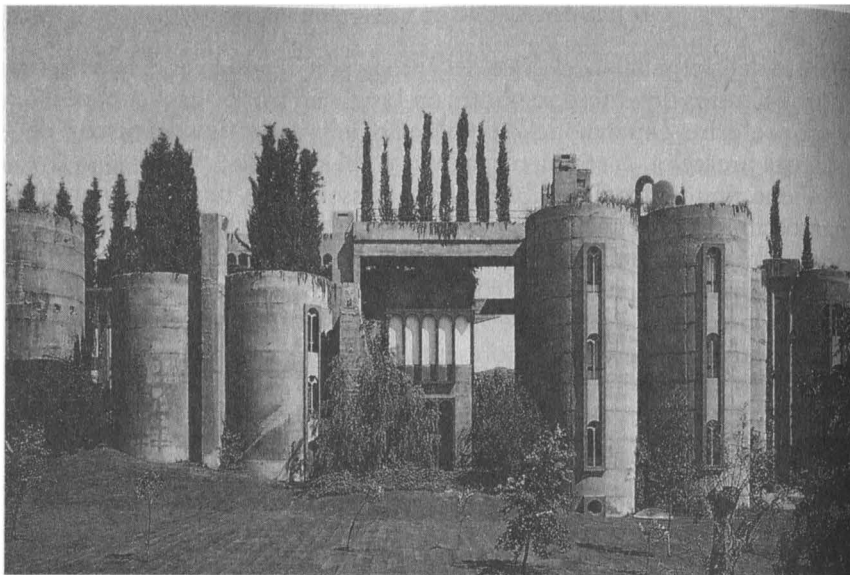
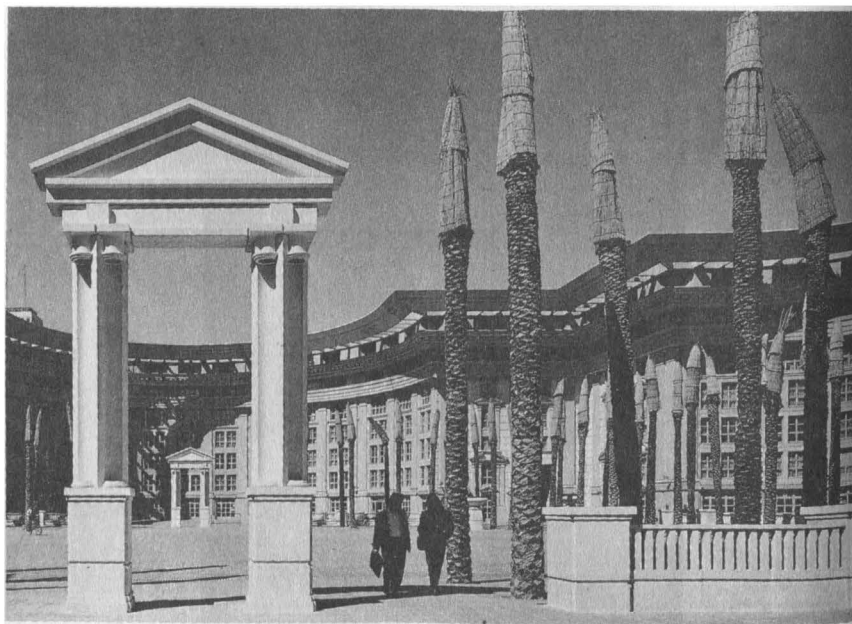
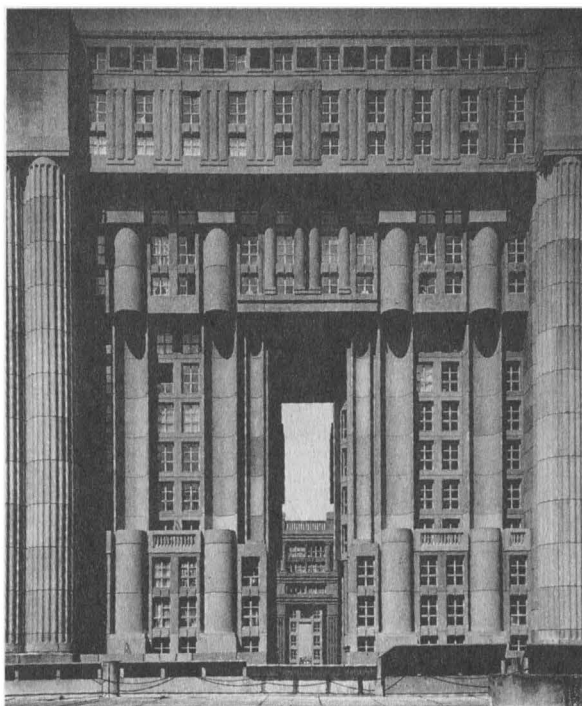



Figura 16. Ricardo Bofill, Uffici, Barcellona (1973-75).

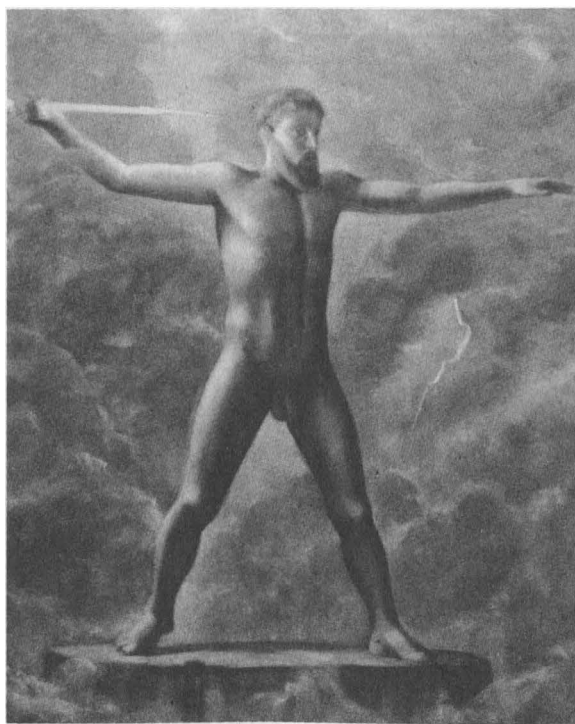
Figura 17. Ricardo Bofill, Progetto *Antigone*, Montpellier (1979-83).

una disintegrazione o di una esplosione dei principî architettonici del Palazzo di Giustizia di Kiel raffigurato in precedenza. La solenne sovrastruttura prorompe come un missile dal basamento costruito in modo massiccio: un'esplosione non solo della forma costruttiva antica, ma anche di alcune – moderniste e superate – modalità d'uso dell'antichità classica.

L'architetto Ricardo Bofill[22] allestisce nel 1973 i suoi uffici fra le rovine di silos di cemento da lui rimodellate in torri medievali (fig. 16). Lo stesso Bofill, inoltre, dà vita ad agglomerati di architetture parzialmente anticheggianti e rinascimentali che confondono volutamente l'osservatore di cultura classica e che a volte sovvertono in modo provocatorio simboli solenni dell'antichità come colonne e frontoni (figg. 17-18); essi vengono

[22] W. A. JAMES (a cura di), *Ricardo Bofill - Taller de Arquitectura: Buildings and Projects 1960-1985*, New York 1987.

Figura 18.
Ricardo Bofill, Progetto edilizio, Marne-de-la-Vallée (1978-83).

negati, decapitati: colonne private della sommità, colonne nel posto sbagliato, colonne incompiute o capitelli senza colonne. L'antichità viene letteralmente dislocata, decontestualizzata dunque e solo in questo ruolo appare divertente e come tale ancora degna di attenzione. Viceversa, soprattutto nella pittura e nella scultura postmoderna, già al primo sguardo si assiste quasi a una rivitalizzazione della classicità. Ma attenzione! Il carico quadro a olio di Grant Drumheller (fig. 19)[23] non rappresenta comunque una statua antica, nemmeno Zeus, nonostante il titolo richiami nozioni scientifico-archeologiche, ma «semplicemente» un fromboliere di saette: un signore gentile, curato, «reale», semplicemente nudo. Chiaramente, in questo caso, la problematica del kitsch non si pone; non vengono sollevate

[23] JENCKS, *Post-Modernism* cit., pp. 110 sgg.

Figura 19.
Grant Drumheller, *Fromboliere di saette* (1984).

né istanze di decenza, né di purezza stilistica, né di uso fedele dei materiali o altre. Nell'osservare questo quadro, occorre inoltre tener presente che negli Stati Uniti, e nel frattempo anche in Europa, la vitalizzazione dell'arte, l'imitazione *in vivo* di quadri e sculture, accompagnati dalla successiva riproduzione di questi spettacoli reali o fittizi, ha una sua precisa tradizione che può essere anche oggetto di citazione nell'arte postmoderna. Lo *Zeus* di Capo Artemisio si presta dunque a queste messe in scena altrettanto bene dell'*Ultima Cena* di Leonardo o del guerriero scitico sul pettine d'oro del v secolo a. C. proveniente da Solocha-Kurgan in Ucraina[24]. Anche nel dipinto a olio di Grant Drumheller – e la tecnica pittorica è a sua volta citazione del passato – la gravità storica in primo piano sembra frantumarsi davanti a questo sfondo, anche se in questo caso è impossibile ignorare un preciso misticismo ampolloso.

Anche Edward Allington[25] utilizza soprattutto, e spesso unicamente, la citazione dell'antichità greco-classica (figg. 20-21). Le sue figure

[24] Esempi in «National Geographic Traveller», maggio-giugno 1990.
[25] J. DECKTER, in *The Classical Sensibility* cit., pp. 5-16.

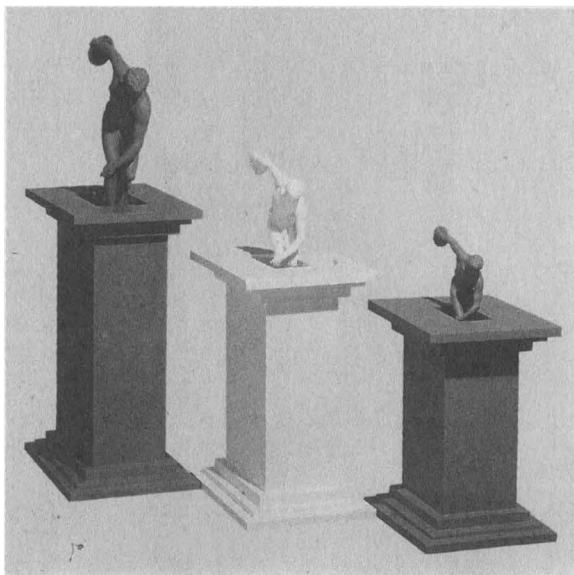
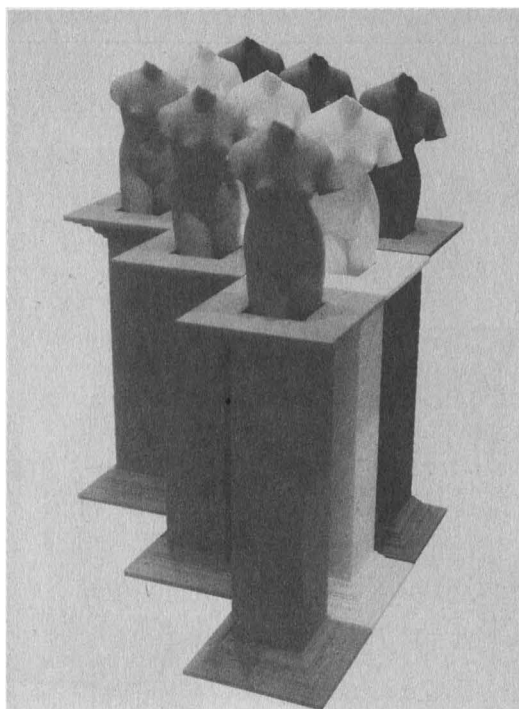
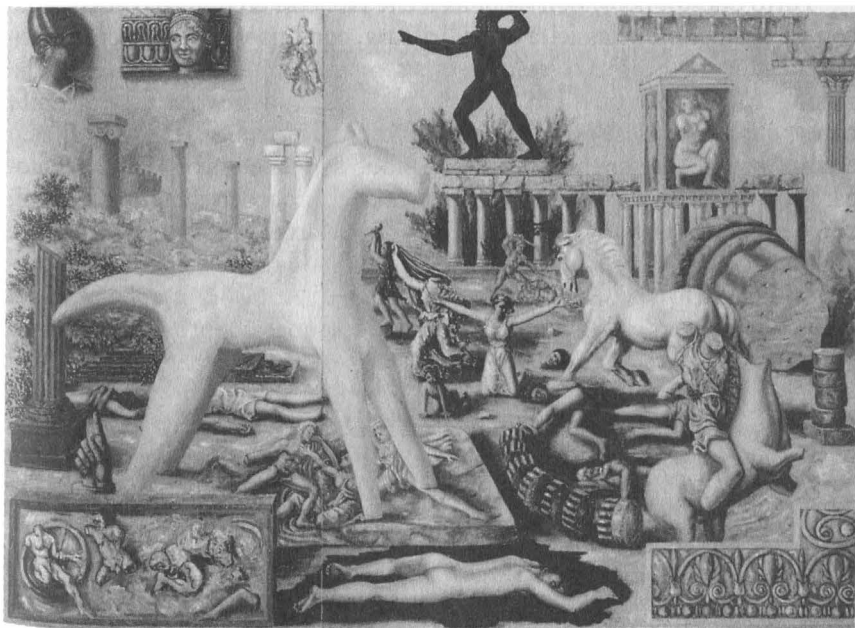
Figura 20.
Edward Allington, *Discobolo di Mirone rimpicciolito* (1987).

seriali monocromatiche e policromatiche, fuse fedelmente come «antiche», scompaiono all'interno dei loro piedistalli parimenti cromatici, minacciando di inabissarsi in essi, o vi vengono costrette come in un letto di Procuste. L'antico, in questo caso, non viene metaforicamente «tolto dal piedistallo»; al contrario, l'artista, e insieme a lui l'osservatore, sperimenta la totale inutilità di un simile proposito di approccio diretto. Poste su piedistallo ed etichettate sin dall'antichità, le formule figurative antiche vi restano ancor oggi, e questo è un dato ineludibile; il loro piedistallo e la loro etichetta appaiono addirittura come piú reali dell'opera antica stessa. Soggetto dell'opera di Edward Allington è il piedistallo e la sua efficacia. La citazione dell'antico, dunque, viene considerata ancora possibile e forse addirittura sostanziale; nello stesso istante, però, l'opera citata stessa arretra verso distanze che non possia-

Figura 21.
Edward Allington, *Dal greco al romano, in America* (1987).

mo cogliere; il suo carattere vincolante e, ancor piú, la sua supposta realtà di oggetto vengono meno. Ne consegue che la statua antica, in quanto fittizio costrutto della modernità, si presenta qui tanto serializzabile quanto effimera.

Alcuni quadri postmoderni, come ad esempio quello di Stephen McKenna *O Ilion* del 1982 (fig. 22)[26], potrebbero addirittura essere utilizzati come prova per l'esame di archeologia classica. Anche in questo caso, tuttavia, per lo spettatore postmoderno la riproduzione di ogni singolo elemento «antico» non è altro che una voce di un'immensa partitura. Inoltre, è statisticamente improbabile che l'antico compaia isolato nel singolo quadro postmoderno; è piuttosto un profluvio di passato che, come ritengono i teorici del postmoderno, per il tramite dell'arte viene ricollocato al posto cui appartiene: nell'acquario o nell'universo irreale della televisione, dove

[26] JENCKS, *Post-Modernism* cit., 4.21.

Figura 22.
Stephen McKenna, *O Ilion* (1982).

lo si può osservare attraverso uno schermo come mero e cromatico universo di immagini.

Un'altra estate di Alain Feltus, del 1978 (fig. 23)[27], e *Buon giorno, Signor Hockney* di Peter Blake, del 1981-83 (fig. 24)[28], assemblano con ironia stili e soggetti tratti da libri di storia dell'arte, con inserimenti dell'antico a volte ostentati a volte dissimulati. Dinnanzi al quadro di Peter Blake lo spettatore sardonico e colto è colpito innanzitutto dalla relazione tra Hockney e Courbet. La scena artistica del XIX secolo e quella della pop art si incontrano. Queste relazioni storico-artistiche sono il tema del quadro; apparentemente casuale – e solo simulando la contemporaneità –, la citazione classica appare qui nella figura della cromatica e bella pattinatrice che rimanda a versioni classico-romane di una celebre statua greco-ellenistica di Afrodite.

La citazione reiterata, la circolarità dell'itinerario attraverso motivi e stili permettono di cogliere, al di là delle specifiche citazioni, la dinamica di queste totalità che si sono affermate nei secoli. Lo storicismo, per mezzo della citazione, si era appropriato metaforicamente delle categorie del passato. Il postmoderno, al contrario, non aderisce a nulla; è interessato solo alla citazione in quanto tale; sa come muoversi, è in grado di valutare tutto e, dunque, anche l'arte della classicità.

Tutto questo, però, non ha nulla a che fare con un revival o anche solo con un desiderio di classicità o, addirittura, con una veemente contrapposizione ad essa. È noto come da lungo tempo esistano usi stranianti della classicità in tutte le possibili forme. Tutte però, anche quando concepite con ironia, interpretavano la classicità in modo solenne, come istanza o quantomeno come realtà; in un certo modo avevano ancora voluto dialogare con l'arte antica. Questo vale per modi di procedere del tutto diversi, come quelli di Picasso e di De Chirico, per Marcel Duchamp e Salvador Dalí con la loro *Venere nel cassetto* del 1936[29] – da allora ripetuta citazione pubblicitaria – o per il progetto del 1923 di Adolf Loos della sede del «Chicago Tribune» (fig. 25)[30], che venne fortunatamente bocciato, cosí

[27] *Ibid.*, 6.24.

[28] Il quadro del 1854 di Gustave Courbet qui citato ha per titolo *Bonjour, Monsieur Courbet* e raffigura uno storico incontro tra l'artista e il suo amico ed estimatore Bruyas. Per il quadro di P. Blake cfr. JENCKS, *Post-Modernism* cit., pp. 318 sgg.; ID., *What is Post-Modernism?* cit., p. 6.

[29] R. DESCHARNES e G. NÉRET, *Salvador Dalí*, I, Köln 1993, p. 279; sull'utilizzazione pubblicitaria di quest'opera: *Nachleben der Antike*, catalogo della mostra (Kunstgewerbeschule Basel, 1975).

[30] R. BRUEGMANN, in J. ZUKOWSKY (a cura di), *Chicago Architecture and Design 1872-1922*, München 1987, pp. 307 sgg.

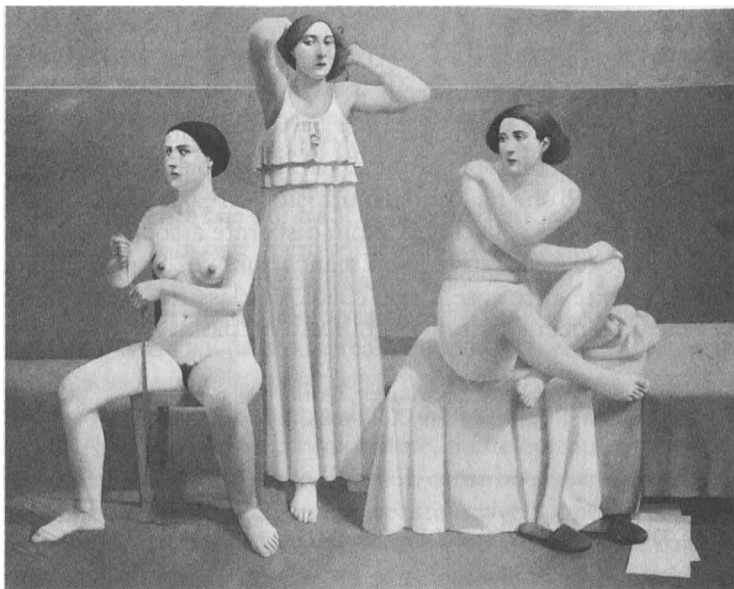
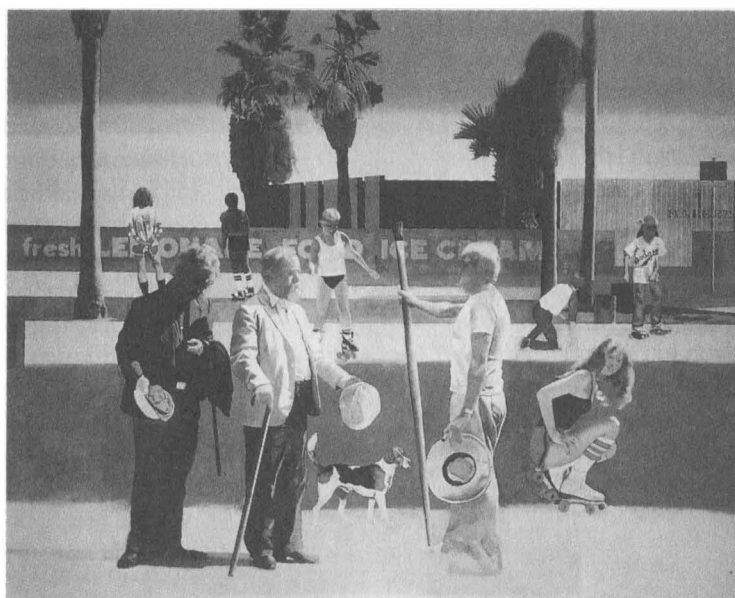
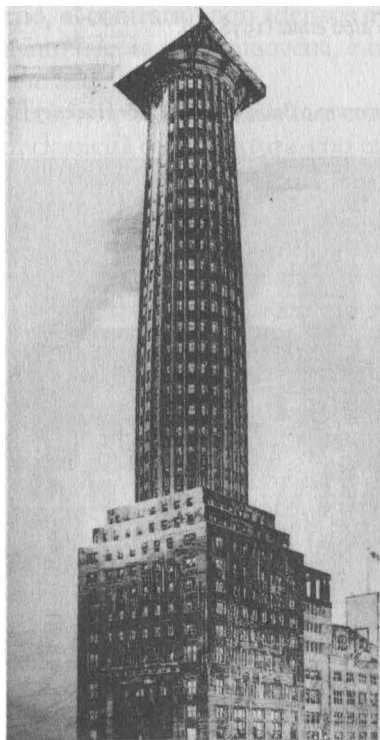



Figura 23. Alain Feltus, *Un'altra estate* (1978-79).

Figura 24. Peter Blake, *L'incontro* o *Buon giorno, Signor Hockney* (1981-83).

come per le colonne doriche di Escher[31] e il *Tempio* del Sunio (1963) e di Nemea (1964) di Roy Lichtenstein[32]

Del tutto diverso il postmoderno. Esso ha rigettato radicalmente l'idea di un qualsiasi argomentare per mezzo del passato e soprattutto dell'arte della classicità. Ciò che ha luogo è piuttosto la creazione di suggestivi ensemble cromatici che sollecitano le piú disparate associazioni, indolori e non piú cariche di aspettative. Non manca dunque, oggi, la disponibilità a citare, fra molte altre cose, l'arte classica e classicheggiante. I contesti storici e ciò che l'opera antica ha significato nel passato non hanno però al-

[31] M. C. ESCHER, *Graphik und Zeichnungen*, Baarn 1989, p. 71.
[32] J. HENDRICKSON, *Roy Lichtenstein*, Köln 1988, p. 81.

Figura 25.
Adolf Loos, Disegno per il concorso della Chicago Tribune Tower (1923).

cuna importanza per questo tipo di citazione. Il passato o, piú precisamente, le etichette del passato vengono sfruttati come fossero una miniera: rifacimento e rielaborazione destinati ad aumentare il piacere del presente. Ogni identificazione, cosí come il confrontarsi criticamente con il passato in quanto tale, lo riconoscerebbe nella sua fattualità. Ed è proprio questo atto di riconoscimento che qui manca. Non nel senso di ammanco bensí di consapevole rifiuto; in parte perché un simile approccio tradizionale viene valutato negativamente – cioè come soggezione –, in parte perché ritenuto irrealizzabile, una chimera delle scienze storiche[33]

Il nostro sguardo sul passato è realmente molto cambiato. Quello che una volta suscitava sbigottimento o stupore oggi affascina. I turisti sono oltremodo entusiasti degli interni dell'Hagia Parigoritissa[34] costruita nel 1283-96 ad Arta, nella Grecia occidentale, dai re epiroti. Trovano fantastica la «struttura» del quadrato (fig. 26), come ho sempre avuto modo di ascoltare in loco. Infine le colonne disposte trasversalmente con pesi scaricati lateralmente sul tronco, davvero un nuovo impiego delle colonne! La gente trova bello proprio ciò che per ogni studioso di architettura classica dev'essere una visione tremenda. Tra l'altro i committenti non erano di gusti banausici, ma dei profondi conoscitori sia dell'architettura urbana bizantina che di quella medievale occidentale, essendo legati per via matrimoniale agli Orsini di Cefalonia, agli Svevi in Sicilia, ai Villehardouin e ai Saint Omer.

E oggi, non siamo per lo piú stanchi di istanze di purezza stilistica? Forse solo da connubi analoghi a quelli del paesaggio urbano del centro di Saint Louis (fig. 27), dove l'edificio anticheggiante è il vecchio Palazzo di Giustizia del 1845-63, potremmo accettare le istanze di totalità proprie di entrambe le architetture: quella del classicismo e quella del post-Bauhaus. Entrambe, agli occhi dell'osservatore, appaiono ridotte a citazione, a enunciato, al quale non bisogna piú sottomettersi, al quale non bisogna piú aderire coartatamente.

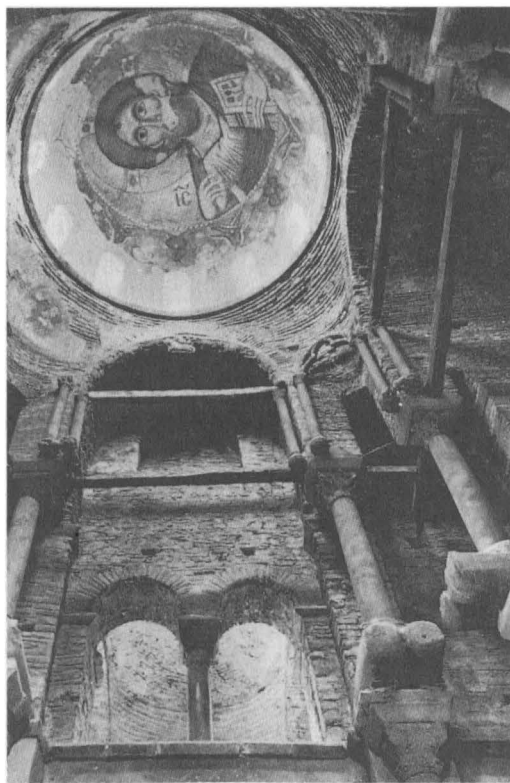
Al posto della tradizione è subentrato un reticolo ad hoc. Il passato non appare piú come qualcosa che incombe su di noi come un retaggio gigantesco e neppure come la base di una piramide di progresso di cui noi siamo il vertice. La tradizione viene concepita come una delle innumerevoli realtà virtuali con cui noi interagiamo. È pertanto il contrasto, l'inserimento dell'antico, rovine comprese, in una molteplicità di antico e moderno che fa sí che l'antico, nella sua specificità, valga ancora la pena di essere visto.

[33] Cfr. nota 16.

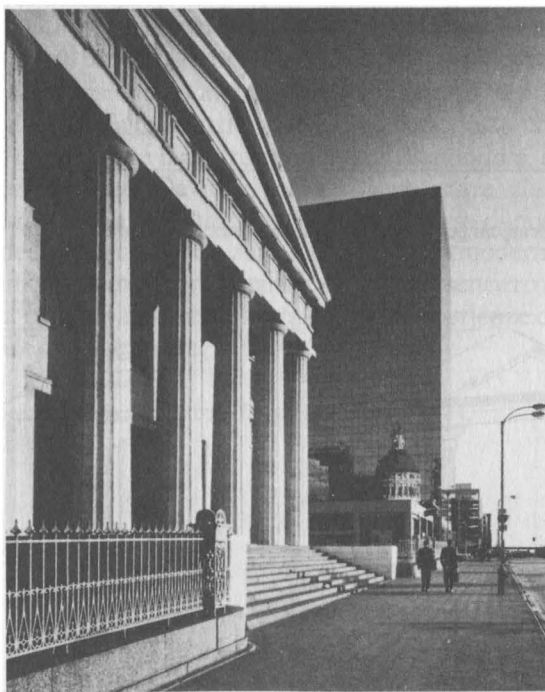
[34] C. MANGO, *Byzanz*, Stuttgart-Milano 1986, pp. 148-56.

Il concetto di «straniamento» sarebbe una categoria del tutto inadeguata per questo processo. No, la cosiddetta realtà, in questo caso la realtà storica, viene ricondotta a quella che per noi è la sola sua specificità: a citazione fruibile, a proiezione d'effetto, un fantasma del presente.

In tutti i casi che abbiamo visto, però, sia che si trattasse di pubblicità, di architettura postmoderna o di arte figurativa o anche della visione moderna di ensemble dai molti livelli storici, in tutti i casi (proprio perché ciò è fondato sullo sguardo dello spettatore moderno), l'antichità greca, ironicamente distante, radicalmente straniata oppure inserita in modo veemente e diretto, rimane una cifra cultuale, un contrassegno di ciò che è «elevato», di distinzione e, insieme, di limpidezza, di ordine e di lucidità

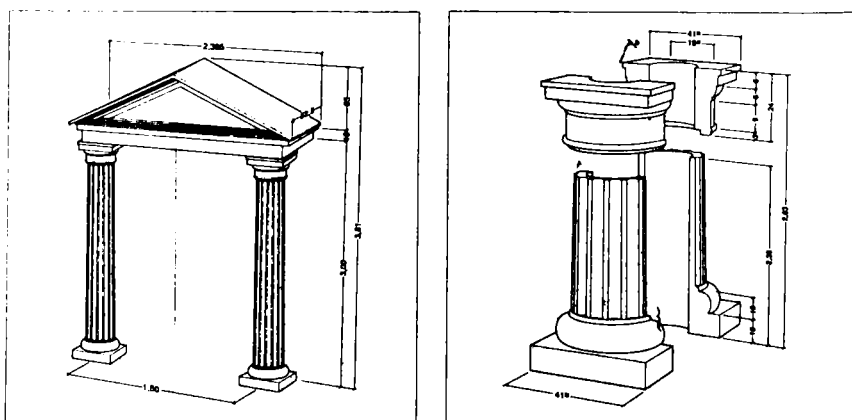
Figura 26.
Chiesa di Hagia Parigoritissa, Arta (Grecia occidentale) (1283-96).

che, nello stesso tempo, è però anche segno di repressione dell'emozionale e vale come vero e proprio polo contrapposto a tutto quanto possa essere considerato misterioso. Questo è il contrassegno attuale della classicità greca: una cifra, riconosciuta come tale in tutti i contesti osservati e in innumerevoli altri cui non è però piú tributato alcun riconoscimento. L'etichettatura dell'antichità greca, esito del lavorio secolare degli studiosi, si è dunque mantenuta e ora dà questi frutti. Il fatto che i relitti visuali dell'antichità greca vengano scelti e inseriti in questo modo all'interno del postmoderno è una conseguenza, non da ultimo, della stessa storia della disciplina, che abbiamo cercato di delineare.

L'arte figurativa e l'architettura postmoderna presentano le due facce proprie della nostra contingenza metropolitana nel «primo mondo» del benessere: libertà individuale da una parte e isolamento dall'altra. L'arte e la filosofia postmoderne segnalano l'affrancamento dagli atavici vincoli

Figura 27.
Vecchio Palazzo di Giustizia, Saint Louis (Stati Uniti) (1845-63).

che abbiamo interiorizzato[35]. Il passato storico, con la sua esigenza, che si pretende costrittiva, di riconoscimento o almeno di attenzione, viene rigettato e, con il sostegno di motivazioni che reclamano validità filosofica, viene (ri)buttato nel corbello delle tante angosce, rimozioni, desideri e albagie create da noi stessi. Questo tipo di riflessione può essere liberatorio: ha in sé le possibilità proprie di un modo di pensare nuovo.

L'estrema leggerezza, quasi la frivolezza, con cui si presenta e viene recepita l'arte postmoderna costituisce l'altro aspetto del fenomeno. Il postmoderno è l'epoca dell'individuo consumista, dell'utente finale. Non solo l'arte, anche gli atteggiamenti, le modalità del vivere e dell'apparire esteriore, sono diventati effimeri beni di consumo. Sono disponibili e consumabili come merci di un supermercato o come programmi televisivi. L'arte postmoderna è sostanzialmente, anche se non solo, ornamento e superfluità per individui colti, solitamente single, privi di legami, che vivono all'insegna del qui e ora; per persone, pertanto, che di certo non vivono nelle periferie ma, esclusivamente, nei centri della ricchezza e del potere, nelle cosiddette democrazie dunque, e che nel loro stile di vita si servono appunto delle strutture di queste democrazie senza credere né partecipare in prima persona ad alcuna piú importante progettualità collettiva. Da tempo ormai, nelle gallerie chic, una minoranza yuppie che provocatoriamente si ciba solo di ostriche e che ha il gusto per la raffinatezza estrema ha

[35] Cfr. nota 16.

Figura 28.
Pubblicità di decorazioni per interni della ditta Thrax & Matthies.

individuato colonne e antichi frontoni come sigle di un lusso ostentatamente superfluo e di una condizione di separazione dal basso, riappropriandosi cosí della classicità: una variante neoclassicistica del postmoderno. Nel frattempo, non solo singoli individui ma anche gruppi ed esponenti delle diverse istituzioni partecipano a questo gioco avvalendosi del nobilitante senso di status che deriva dall'essere chic con leggerezza ed eleganza. In ogni parte del mondo società come la ditta amburghese Thrax & Matthies propongono prodotti del tipo «portale d'ingresso, timpano e colonne fino a cinque metri d'altezza» e «sezioni di colonne cave in calcestruzzo bianco di Dyckerhoff per sovrapposizioni successive, alte fino a 4,25 metri» (fig. 28). Sotto questo aspetto l'arte e l'architettura postmoderne condividono questa funzione destinata a quella parte dell'umanità «già definita in modo tanto poco lusinghiero quanto preciso "classe dominante"»[36] con l'International Style dei decenni passati che si pensava superato.

Cosa è successo dei monumenti e delle opere figurative della classicità greca? Classificati scientificamente e predisposti per essere visti da turisti e consumatori, ci appaiono ancora a portata di mano come i libri di una biblioteca. Tutti i volumi di questa biblioteca sono ancora visibili, ma da tempo, forse, la biblioteca è totalmente distrutta e ci appare ormai solo come filmica finzione metaforica, quasi uno scenario per conviti d'onore.

L'ultima critica mossa alle singole espressioni del postmoderno, nonché al fenomeno come insieme, non dovrebbe però farci dimenticare che il postmoderno e la filosofia costruttivistica hanno introdotto un nuovo e liberatorio modo di riflettere il nostro rapportarci al mondo e, soprattutto, al nostro trascorso storico. Da qui si può e si deve uscire: sia gnoseologicamente che attraverso la formulazione artistica, e forse di nuovo attraverso usi originali dell'«arte classica». Arte e filosofia postmoderne non saranno la parola definitiva in materia di realtà e passato. Il sentiero dovrebbe continuare, senza tuttavia trascurare i propositi e le esperienze del postmoderno né ripiegare alle sue spalle.

[36] Citato liberamente da SLOTERDIJK, *Im selben Boot* cit., p. 45.

MARIA MICHELA SASSI

La storia del pensiero

Con una delle sue folgoranti immagini, Nietzsche descriveva la fiducia dei primi filosofi greci (quelli venuti prima di Socrate) di poter giungere «con un unico balzo al centro di tutto l'essere»: e «ogni grande pensatore, nella fede di essere possessore della verità assoluta, diventava tiranno, sicché presso i Greci anche la storia dello spirito assunse quel carattere violento, frenetico e pericoloso che mostra la loro storia politica». Epigono di questa volontà tirannica (tale che ogni filosofo, per sconfiggere il precedente, si fa 'tirannicida'), Aristotele «sembra non avere occhi in testa» quando si rivolge ai filosofi del passato, e «cosí è come se questi magnifici filosofi avessero vissuto invano»: a meno che ovviamente, per l'autore de *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*, non cerchiamo di recuperare la grandezza delle origini risalendo oltre il filtro razionalistico imposto dalla tradizione classica[1]

Non poteva darsi distanza maggiore dall'accento vigorosamente posto da Hegel (al culmine di un percorso iniziato col recupero umanistico dei testi della storiografia filosofica ellenistica) sul valore della riflessione prodotta dagli stessi Greci su essenza, origine e sviluppi della propria filosofia, ai fini di un intendimento del pensiero antico, e non solo antico[2]. Il presupposto di una fondamentale unità della tradizione filosofica, già alla base del progetto classico (aristotelico) di storia del pensiero, sembra infrangersi

* Desidero ringraziare Geoffrey Lloyd, Maurizio Iacono e Mario Vegetti per le loro utili osservazioni a una prima stesura di questo lavoro.

[1] F. NIETZSCHE, *Umano, troppo umano (I) e Frammenti postumi (1876-78)*, in ID., *Opere complete*, a cura di G. Colli e M. Montinari, IV/2, Milano 1965, pp. 183 sgg. (trad. di S. Giametta).

[2] Cfr. J. RITTER, *Aristotele e i Presocratici* (1954), in ID., *Metafisica e politica. Studi su Aristotele e Hegel*, trad. it. Casale Monferrato 1983, pp. 28-49 (*Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt 1969). Dai confini del mio discorso resta fuori il problema (centrale nel filone di riflessione che, con Heidegger, fa capo a Nietzsche) di una cesura segnata all'interno della filosofia greca dall'oblio dell'Essere iniziato con la metafisica di Platone: è il caso però di rinviare, per la reimpostazione operata da Gadamer del rapporto con la tradizione classica, a G. CAMBIANO, *Il ritorno degli antichi*, Roma-Bari 1988, pp. 41-72.

contro la visione nietzscheana di una cultura che ha avuto vita troppo breve e frenetica per comprendersi, ed è andata subito incontro a una rottura epocale, da risarcire a prezzo di una nuova inversione di rotta, che riazzeri ogni mediazione successiva. Ma forse i due modelli, della continuità e della discontinuità, non sono inconciliabili: forse, proprio l'istinto 'tirannicida' ha dato, in Grecia, il primo impulso a una visione storica del pensiero.

1. *Il grado zero della storia del pensiero.*

«Omero si sarebbe meritato di essere cacciato a bastonate dagli agoni poetici, e Archiloco altrettanto». «Esiodo è un maestro di folle, e sono tutti sicuri che lui ne sappia piú di ogni altro: uno che non riconosceva la notte e il giorno (che in realtà sono una cosa sola)!...». «Pitagora, figlio di Mnesarco, ha praticato la ricerca piú di tutti quanti gli uomini, e piluccando da scritti *altrui* si è fatto una sapienza sua propria, che non è se non possesso di molte nozioni, perfido artificio»: ché «possedere molte nozioni non insegna a essere intelligenti, altrimenti l'avrebbe insegnato a Esiodo e Pitagora, e pure a Senofane ed Ecateo»[3]

Scrivendo fra VI e V secolo a. C., Eraclito di Efeso ha già dietro di sé una schiera di poeti e sapienti su cui appuntare il suo sarcasmo, per accusarli singolarmente o in blocco di una percezione del mondo superficiale e disgregata, magari colpevolmente occultata nel disegno rassicurante del mito, o sotto la maschera della cultura erudita. Di contro all'illusione di saper distinguere i fenomeni, e riunirli in serie o sistemi, il filosofo vuol far risaltare la propria personalissima visione del mescolarsi degli opposti in un fluire incessante, semmai descrivibile attraverso la cifra dell'immagine simbolica (quella della guerra, meglio ancora quella del fuoco distruttore e rigeneratore).

Muoviamo dal testo di Eraclito come dal luogo in cui ha trovato espressione estremamente originale, e aggressiva, quella che è in realtà una caratteristica 'fisiologica' dello stile greco di pensiero: una *vis* polemica dettata da esigenze di autopromozione sociale, connessa con un modello 'agonale' di confronto delle idee che traeva, a sua volta, alimento dalla peculiare estensione della partecipazione politica e dell'interesse per il dibattito pubblico. Particolarmente acuto, sempre, il bisogno dei filosofi di distinguersi:

[3] Ho tradotto con libertà (nel caso piú rilevante segnalata da un corsivo) i frammenti 42, 57, 129, 40 di Eraclito; ma significativi dal nostro punto di vista anche i frr. 39, 56, 81, 104, 105, 106, 108. Qui e oltre, come d'uso, i testi dei presocratici sono citati secondo l'ordinamento di H. DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 voll., Berlin 1903, 6ª ed. riveduta da W. Kranz (1951): ove anche la distinzione fra testimonianze indirette (A) e citazioni ritenute letterali (B).

ora dalla folla non filosofica, e ora dalle figure capaci di contender loro la leadership culturale, quali i poeti, rappresentanti di durature tradizioni teologiche e morali, o a un certo punto i retori, fautori di regole di discorso diversamente rapportate alla realtà e alla politica (che si tratti del garbato Isocrate, o di quel pericoloso ibrido costituito dai Sofisti, che invadono il campo stesso dei filosofi, e discutono di conoscenza e verità).

Ma il «paradigma della disputa»[4] penetra anche a dividere i filosofi l'uno dall'altro. In generale, fino ad Aristotele è tutto un susseguirsi di teorie della realtà che si propongono di volta in volta come interamente nuove, non collegate con le precedenti (tranne che nell'ovvio caso di legami di scuola) se non per via di opposizione: cosí gli elementi di Empedocle e le omeomerie di Anassagora si pongono come un'alternativa all'immoto Essere di Parmenide, che a sua volta doveva trarre spunti polemici dal mobilismo eracliteo... La *globale* novità del messaggio viene consapevolmente sottolineata da opzioni espressive sempre personalissime (dalla prosa scientifica ionica, volutamente distaccata dalla tradizione letteraria, ai ritmi allusivi di Eraclito, al solenne esametro di Parmenide o a quello ispirato di Empedocle), mirate al coinvolgimento attivo di un pubblico piú o meno ristretto (e destinato però ad allargarsi progressivamente nel quadro della *polis*), ma subito capace di attenzione, nell'ascoltare o già nel leggere. Cosí si intende anche, nei testi dei presocratici, quel pullulare di citazioni allusive – di segno generalmente negativo – in cui si può pure vedere il non pedante corrispettivo del moderno sistema delle note.

Harold Cherniss rilevava in questa situazione i sintomi di un'acuta consapevolezza della molteplicità delle opinioni umane, ma non della possibilità mentale di costruire concatenazioni genealogiche di dottrine: di qui in poi, secondo lo studioso, il problema dell'interrelazione delle conoscenze verrà affrontato col gusto tipicamente greco della nitida sistemazione razionale, ben segnalato dal termine ἱστορία, ma non con l'esigenza (divenuta primaria nella nostra nozione di 'storia') di disegnarne una linea di sviluppo nel tempo[5]

[4] Uso una formulazione di G. E. R. Lloyd, che di tale paradigma ha rivelato l'influenza fin nel tessuto della metodologia scientifica, almeno a partire dal suo *Magic, Reason and Experience. Studies in the Origin and Development of Greek Science*, Cambridge 1979 [trad. it. *Magia ragione esperienza. Nascita e forme della scienza greca*, Torino 1982]. Si vedano anche G. BÖHME, *Demarcation as a Strategy of Exclusion: Philosophers and Sophists*, in G. BÖHME e N. STEHR (a cura di), *The Knowledge Society*, Boston-Dordrecht 1986, pp. 57-66; J. K. NEWMAN, *Protagoras, Gorgias and the Dialogic Principle*, in «Illinois Classical Studies», XI (1986), pp. 43-61.

[5] H. CHERNISS, *The History of Ideas and Ancient Greek Philosophy*, in *Studies in Intellectual History*, Baltimore 1953, pp. 22 sgg. (rist. in ID., *Selected Papers*, Leiden 1977, pp. 36-61). È questo peraltro uno dei piú lucidi studi esistenti sull'argomento, con l'altro, *Ancient Forms of Philosophical Discourse*, The First Annual George Boas Lecture (1970), negli stessi *Selected Papers*, pp. 14-35.

In effetti, la tendenza al riferimento polemico isolato sembra presto evolversi in quella a raggruppare – e appiattire – le opinioni dei predecessori secondo linee di affinità od opposizione reciproca, sí da poterle, in ogni caso, confutare in blocco. In anni abbastanza recenti è stata messa in luce la possibilità di reperire nelle fonti sui Sofisti o in dialoghi di Platone (ma anche, per esempio, in certi scritti ippocratici) tracce significative di questo atteggiamento, che sembrano talvolta rinviare a vere e proprie liste dossografiche (cioè di diverse opinioni, δόξαι): qui scopriamo, in ogni caso, un necessario e non trascurabile precedente di quegli ampi squarci aperti da Aristotele sul pensiero precedente, che piú vivamente hanno sempre attirato l'interesse degli studiosi. Cosí per esempio Gorgia deve aver portato a sostegno della sua tesi che «Niente è» la denuncia – avulsa da qualsiasi considerazione di sequenze temporali – della varietà contraddittoria delle altrui dottrine sull'essere. Con spirito non dissimile Platone, nel *Sofista*, afferma vagamente che la dottrina eleatica dell'unità dell'essere è cominciata «con Senofane, e anche prima», e allude non solo a Empedocle, ma anche a Eraclito (anteriore a Parmenide) come a coloro che hanno cercato un compromesso fra unità e pluralità: oggetto precipuo del suo interesse non è il reale succedersi delle teorie, ma il gioco reciproco di due modi antitetici (in qualche maniera 'eterni') di porsi di fronte al problema del divenire[6]

L'organizzazione logica e 'orizzontale' delle idee prevarrebbe, dunque, sulla 'storia' del pensiero? Dovremo intanto notare che non mancano del tutto, già in età presocratica, indizi di interesse per uno sviluppo storico del pensiero. Trascuriamo pure la notizia, in cui è ben riconoscibile il filtro di Eudemo, secondo la quale Senofane, Erodoto, Eraclito e Democrito avrebbero espresso ammirazione per Talete, «primo» nello studio degli astri[7] E trascuriamo anche, gemma splendida e isolata, l'elogio che Empedocle tesse della straordinaria sapienza e visione acutissima di un uomo dalle molte vite, in cui sarà da identificare Pitagora[8] Concentriamoci però su un isolato verso di Senofane: «poiché *sin dall'inizio* (ἐξ' ἀρχῆς) tutti

[6] PLATONE, *Sofista*, 242d-e; il passo gorgiano (non riportato nei *Vorsokratiker* di Diels e Kranz) è in PSEUDO-ARISTOTELE, *Su Melisso, Senofane e Gorgia*, 5.979a14 sgg. Per una trattazione organica di questa tematica (con minuta analisi di testi) rinvio in particolare a J. MANSFELD, *Aristotle, Plato, and the Preplatonic Doxography and Chronography*, e G. CAMBIANO, *Tecniche dossografiche in Platone*, in G. CAMBIANO (a cura di), *Storiografia e dossografia nella cultura antica*, Torino 1986, pp. 1-59 e 61-84. Il primo dei due saggi compare anche, con altri dello stesso autore che si verranno qui citando, in una raccolta di notevole valore: J. MANSFELD, *Studies in the Historiography of Greek Philosophy*, Assen-Maastricht 1990.

[7] In DIOGENE LAERZIO, 1.23; cfr. anche oltre, p. 760.

[8] È il fr. 129: che secondo D. J. FURLEY, *Lucretius the Epicurean. On the History of Man*, in *Lucrèce*, Vandoeuvres-Genève 1978, p. 6, ispira la celebrazione lucreziana di Epicuro (1.62 sgg.) come di colui che getta sull'umanità la luce della filosofia.

hanno appreso da Omero...» Pure se manca il contesto, non è difficile immaginare che il filosofo-rapsodo che pronunciava queste parole volesse esprimervi un senso di netta discontinuità rispetto a una cultura appartenente a un passato lungo, e conchiuso: la sua opera è ben coerentemente animata dalla battaglia contro l'antropomorfismo teologico e il sistema di valori morali emergenti dai racconti mitici, che egli in un punto respinge in quanto «finzioni degli antichi». In un piú celebre frammento di Senofane, un'analoga notazione temporale serve invece a sottolineare la continuità del percorso compiuto dall'umanità sulla via del progresso tecnico, non segnato *ab origine* e una volta per tutte da doni divini, ma scandito dal tempo di una graduale ricerca: «certo gli dèi non hanno rivelato tutto agli uomini *sin dall'inizio* (ἀπ' ἀρχῆς), ma col tempo, cercando, essi trovano il meglio»[9]

Non sarà illegittimo cucire questi testi, per ravvisarvi un tessuto epistemologico in cui poteva innestarsi un interesse specifico per il progresso intellettuale. Esso non prenderà per lo piú le vesti di una riflessione sistematica, né potremo assimilarlo, semplicisticamente, alle corrispondenti concezioni moderne[10]; ma proprio dall'abitudine al confronto polemico e confutatorio germinano, sullo sfondo di una riconoscibile attenzione per problemi di sviluppo storico (fra l'altro, della filosofia), il progetto aristotelico di disegnare una tradizione e l'elaborazione di criteri per interpretarla.

2. *Talete padre della filosofia?*

L'esposizione di dottrine precedenti trova amplissimo posto negli scritti di Aristotele, e particolarmente in sezioni introduttive della sua opera. Cosí accade, per esempio, nel primo libro della *Fisica* (su numero e moto dei principî), nel terzo (sui problemi del movimento e dell'infinito), nel quarto (a proposito di luogo, vuoto, tempo); inoltre nel settimo e nel dodicesimo della *Metafisica* (sulla natura delle sostanze esistenti); nel primo del trattato *Sull'anima*; nell'esordio metodologico di *Parti degli animali*. Questi *excursus*, di importanza indiscutibile per la ricostruzione dei sistemi prearistotelici, non sono tuttavia motivati da interesse per le loro ragioni interne o la strutturazione complessiva. Aristotele procede per isolamento

[9] Il raffronto è tra i frr. 10 e 18 di Senofane, l'altra citazione dal fr. 1.22.

[10] A modelli di equilibrio ermeneutico si assumono L. STRAUSS, *On Collingwood's Philosophy of History*, in «The Review of Metaphysics», V (1952), pp. 559-86; e CH. MEIER, nelle pagine scritte (con R. KOSELLECK) per la voce *Fortschritt*, in O. BRUNNER, W. CONZE e R. KOSELLECK (a cura di), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexicon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, II, Stuttgart 1975 [trad. it. CH. MEIER e R. KOSELLECK, *Progresso*, Venezia 1991].

di singoli elementi dottrinali, di volta in volta richiesti da un suo problema specifico, e lungi da ogni preoccupazione di obiettività ne riferisce con termini e schemi concettuali propri, non di rado emanando giudizi di valore dall'alto della soluzione raggiunta in proprio. Nello scritto *Sulla generazione e sulla corruzione*, per esempio, egli attribuisce ai predecessori l'esigenza teorica – a loro del tutto estranea – di distinguere fra generazione e alterazione (ovvero, in termini aristotelici, fra cambiamento nella sostanza e cambiamento di qualità che non tocca la sostanza): perciò li divide fra coloro che avrebbero confuso fra i due processi (i monisti, sostenitori del divenire come variazione di un unico principio) e coloro che ne avrebbero già colto, in maniera tuttavia imperfetta, la differenza (i pluralisti, sostenitori dell'aggregazione o mescolanza di piú principî).

Da quando Harold Cherniss ha sapientemente smontato i meccanismi dell'esposizione aristotelica, svelandone la scarsa attendibilità 'filologica', parecchie parole sono state spese sul problema se lo sguardo portato dal filosofo sul pensiero precedente, o sia 'troppo' condizionato dall'intento teoretico, o meriti di essere definito 'storico'[11]. Ma è intanto emerso il rischio che anche l'interprete moderno pecchi di anacronismo, proiettando su Aristotele una dicotomia fra inquadramento storico e griglia teorica, che doveva essergli ignota. Dal punto di vista aristotelico, essenziale è piuttosto la *discussione* delle «opinioni correnti» (ἔνδοξα) su un determinato tema: come tali intendendosi le vedute condivise da tutti, o dalla maggioranza degli uomini, o dai sapienti (da tutti, o dalla maggioranza, o anche da pochi, ma illustri), che già per la loro diffusione, o antichità (che si raccomanda per la maggiore vicinanza alla natura), o autorevolezza filosofica, posseggono agli occhi di Aristotele qualche probabilità di cogliere nel giusto (l'ottimistico presupposto è che gli uomini siano sufficientemente dotati dalla natura della capacità di avvicinarsi al vero). In ogni caso, tali opinioni richiedono di essere accettate o rifiutate: rivelano l'esistenza di un'aporia da cui il ragionamento può prendere un buon punto di partenza, perché «non è possibile sciogliere un nodo se lo si ignora»[12]

[11] I due poli della discussione sono rappresentati da H. CHERNISS, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, Baltimore 1935 (col successivo *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Baltimore 1944), e W. K. C. GUTHRIE, *Aristotle as a Historian (of Philosophy)*, in «Journal of Hellenic Studies», LXXVII (1957), pp. 35-41 (rist. in D. J. FURLEY e R. E. ALLEN (a cura di), *Studies in Presocratic Philosophy*, I, London 1970, pp. 239-54). Chiarimenti essenziali sui termini della questione ha portato S. MANSION, *Le rôle de l'exposé et de la critique des philosophies antérieures chez Aristote*, in ID. (a cura di), *Aristote et les problèmes de méthode*, Louvain-Paris 1961, pp. 35-56 (e rist. in ID., *Etudes aristotéliciennes*, Louvain-la-Neuve 1984); piú recentemente si veda E. BERTI, *Sul carattere «dialettico» della storiografia filosofica di Aristotele*, in CAMBIANO (a cura di), *Storiografia e dossografia* cit., pp. 102-25.

[12] Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, 3.1.995a30; inoltre *Topici*, 1.1 (specialmente 100b21), 1.2.101a30, 1.10.104a8, 1.11; 1.14; *Sul cielo*, 1.10.279b5; *Retorica*, 1.1.1355b15, 2.9.1387a16;

Quella verità che mobilmente aleggiava, nei dialoghi platonici, nello scambio vivo delle battute si trova ora, nella forma del trattato aristotelico, bene imbrigliata: ma il metodo con cui ricercarla è ancora quello, dialettico, del confronto serrato fra diverse opinioni. Non mirando a conclusioni dogmatiche, è questo il metodo privilegiato dalla filosofia pratica, etica o politica. Di qui, nel maggiore trattato etico, l'importanza della prospettiva dossografica (per esempio a proposito di bene, piacere, giustizia); e di qui la dichiarazione, nella *Politica*, che il confronto con altre costituzioni, in vigore o teorizzate, dà impulso e insieme giustificazione alla riflessione su una migliore forma di Stato, in quanto mette in luce elementi positivi da utilizzare o difetti da evitare. Ma il metodo dialettico è centrale nella costruzione di ogni ragionamento che non possa muovere, come quello dimostrativo, da principî primi sommamente evidenti. Le ragioni della sua efficacia vanno rintracciate in quell'accezione 'interlocutoria' della ricerca già implicita nella prima fase del pensiero greco, e che però Aristotele porta a livello di grande consapevolezza. Non può non colpire il commento che, nel trattato *Sul cielo*, sigla il quadro delle svariate ipotesi formulate sulla quiete della terra (fra l'altro, per aggirare ogni difficoltà Senofane avrebbe sostenuto, non senza attirarsi la critica di Empedocle, che essa si prolunga con radici infinite verso il basso). L'incapacità di sviscerare un problema si spiega, secondo Aristotele, con l'abitudine generalizzata di «condurre la ricerca avendo di mira non il suo oggetto, ma coloro che fanno affermazioni contrarie alla nostra». D'altro canto – continua Aristotele – per condurre correttamente un'indagine occorre saper sollevare a se stessi *tutte* le obiezioni proprie al genere considerato (non di rado – possiamo agevolmente integrare – trovandole già configurate in previe discussioni sul tema)[13]

Per questa via si incuneano, nelle maglie del lavoro teorico, elementi di consapevolezza storica. Cosí nel primo libro della *Fisica* la classificazione delle teorie sui principî (basate su un solo principio, immobile o in movi-

Etica nicomachea, 1.8.1098b9, 2.2.1103b32, 6.12.1143b11, 7.1.1145b5, 7.4.1146b7, 10.2.1173a1; *Politica*, 2.1.1260b27; su linee analoghe *Etica eudemia*, 1.3.1214b28, 1.6.1216b30, e *Grande etica*, 2.6.1200b21. Per inquadramento si leggano E. WEIL, *La place de la logique dans la pensée aristotélicienne*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», LVI (1951), pp. 283-315; P. AUBENQUE, *Sur la notion aristotélicienne d'aporie*, in MANSION (a cura di), *Aristote et les problèmes de méthode* cit., pp. 3-19; G. E. L. OWEN, *Τιθέναι τὰ φαινόμενα*, *ibid.*, pp. 85 sgg.

[13] Cfr. ARISTOTELE, *Sul cielo*, 2.13.294b7 (inoltre 3.1.298b25, ove le concezioni centrate sul divenire sono viste come una reazione «quasi a bella posta» alla dottrina eleatica): passo che avrebbe potuto fare buon gioco a K. R. POPPER, *Back to the Presocratics*, in «Proceedings of the Aristotelian Society», n.s. LIX (1958-59), pp. 1-29, poi in ID., *Conjectures and Refutations*, London 1969 [trad. it. *Congetture e confutazioni. Lo sviluppo della conoscenza scientifica*, Bologna 1972, pp. 235-63].

mento, o su piú principî, di numero limitato o illimitato) ha funzione essenzialmente confutatoria, tale da far risaltare la necessità logica di introdurre una concezione basata su sostrato e contrari: e tuttavia traspare qua e là la coscienza che non solo la nuova dottrina, ma già altre del passato, nascano dal confronto con difficoltà scaturite da formulazioni precedenti[14]. Ma soprattutto noto come primo (controverso) esempio di storiografia filosofica è quel primo libro della *Metafisica* che si offre come una panoramica complessiva del pensiero precedente. Anche qui Aristotele scandaglia i sistemi filosofici alla luce di una problematica specifica, quella della causalità, per rilevare or nell'uno or nell'altro anticipazioni piú o meno imperfette – e con ciò conferma positiva – del proprio quadruplice schema di causa materiale, motrice, formale, finale. Ma qui, poiché il tema della causalità ha trovato altrove il suo approfondimento teorico[15], il punto di vista del filosofo lascia emergere, con piú autonomia dell'usato, un disegno unitario della tradizione.

Il primo tratto di tale disegno si pone, significativamente, sotto il segno della demarcazione. Dopo aver proclamato «iniziatore di questo tipo di filosofia» Talete per aver espresso, con la valorizzazione dell'acqua, l'esigenza di definire un elemento materiale costitutivo di tutte le cose, Aristotele si sente tenuto a sottolineare l'originalità di questa forma di riflessione rispetto ad altre. E precisa di non essere d'accordo con «alcuni» che rintracciano una concezione analoga a quella di Talete negli autori «antichissimi» che per primi hanno discorso sugli dèi, valorizzando Oceano e Teti come «padri della generazione», o interpretando il giuramento divino sullo Stige come un giuramento sull'acqua. Esistevano dunque prima di Aristotele interpreti (si è pensato a Ippia, oltre che a Platone) bene attenti agli elementi speculativi presenti nella poesia teogonica (Omero, Esiodo, Orfeo), che per via di lettura allegorica potevano essere accostati alla riflessione di Talete[16] Ma la presa di posizione di Aristotele è netta,

[14] Cfr. ARISTOTELE, *Fisica*, 1.2.185b26, 1.6.189b10, 1.8.191a24.

[15] Cfr. *Fisica*, 2.3.194b23, 2.7.198a21, cui esplicitamente rinvia *Metafisica*, 1.3.983b1. Cfr. inoltre la giustificazione dell'esame delle dottrine precedenti addotta *ibid.*, 1.3.983b5, nonché 1.7.988b16, 1.10.993a10.

[16] Il migliore commento a questo luogo di *Metafisica*, 1.3.983b21 è offerto da B. SNELL, *Die Nachrichten über die Lehren des Thales und die Anfänge der griechischen Philosophie- und Literaturgeschichte*, in «Philologus», XCVI (1944), pp. 170-82, rist. in ID., *Gesammelte Schriften*, Göttingen 1966, pp. 119-28: la cui linea è stata variamente approfondita da C. J. CLASSEN, *Bemerkungen zu zwei griechischen Philosophiehistorikern*, in «Philologus», CIX (1965), pp. 175-81; J. MANSFELD, *Aristotle and Others on Thales, or the Beginnings of Natural Philosophy*, in «Mnemosyne», XXXVIII (1985), pp. 109-29; A. PATZER, *Der Sophist Hippias als Philosophiehistoriker*, München 1986.

e argomentata: se anche fosse legittimo vedere adombrata in quei testi un'opinione sulla natura delle cose, si tratterebbe di opinione – a differenza di quella di Talete – «poco chiara».

Poco prima, tuttavia, Aristotele aveva ammesso che chi ama il mito, con ciò mostrandosi mosso da interesse conoscitivo (motivo sul quale torneremo), «è in certa maniera filosofo»; e piú avanti citerà Esiodo come autorevole testimone dell'identificazione della terra come elemento originario, condivisa dalla maggior parte degli uomini ma disdegnata dai filosofi, mentre essa merita attenzione già per la sua antichità e diffusione[17] In realtà le occasionali – ma numerose – affermazioni di Aristotele sul mito disegnano un moto di oscillazione pendolare e irrisolta fra apprezzamento e rifiuto del suo valore conoscitivo: il problema non fa che complicarsi con l'idea che l'umanità sia stata afflitta da periodici cataclismi, sí che il mito può essere «residuo» di una sapienza continuamente perduta e ritrovata, ma non senza essersi caricato col tempo (cosí nel caso dell'identificazione popolare di astri e dèi) di dilatazioni formali talvolta strumentalizzate politicamente. La connotazione negativa dell'oscurità, però, viene decisamente in primo piano là dove Aristotele ha bisogno di marcare, col segnale opposto della chiarezza e dell'esplicitezza, l'inizio di un percorso con cui si sente in continuità: e di scartare, insieme, altre traiettorie possibili. Il criterio usato è di indubbia efficacia. A un'altra, importante svolta dello stesso percorso Hegel tornerà ad adottarlo – e si connetterà esplicitamente con Aristotele – per distinguere preliminarmente il campo della storia della filosofia da altri affini, quali la mitologia e la religione: e non negando l'aspirazione del mito a svelare il pensiero, potrà liquidarlo per la 'forma' a ciò inadeguata. Perfino agli occhi di Nietzsche – il che può maggiormente colpire – il «tutto è acqua» di Talete si segnalerà, nel distacco fondamentale dall'espressione immaginosa, come la prima proposizione della filosofia greca[18]

[17] Cfr. rispettivamente *Metafisica*, 1.2.982b18 e 1.10.989a10; inoltre 1.4.984b23, con un accostamento, su cui è sospeso il giudizio, fra la funzione dell'Amore in Esiodo e Parmenide. Quanto segue risulta da un esame di *Eudemo*, fr. 6 Ross; *Sul cielo*, 1.3.270b19, 2.1.284a; *Sulla riproduzione degli animali*, 2.2.736a17; *Sul movimento degli animali*, 3.699a27, 4.699b35; *Metafisica*, 3.4.1000a9, 12.6.1071b25, 12.8.1074b1 (qui la connessione piú esplicita e problematica con la teoria delle catastrofi); *Meteorologia*, 1.3.339b20; *Politica*, 2.9.1269b27, 8.6.1341b2. Cfr. V. J. VERDENIUS, *Traditional and Personal Elements in Aristotle's Religion*, in «Phronesis», V (1960), pp. 56-70; G. VERBEKE, *Philosophie et conceptions préphilosophiques chez Aristote*, in «Revue Philosophique de Louvain», LIX (1961), pp. 405-30.

[18] G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Berlin 1832 [trad. it., di E. Codignola e G. Sanna, *Lezioni sulla storia della filosofia*, II, Firenze 1932, rist. 1985, p. 103], con richiamo a *Metafisica*, 3.4.1000a18; F. NIETZSCHE, *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* (1873) [trad. it., di G. Colli, *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*, in ID., *Opere complete*, III/2, Milano 1973, pp. 279 sgg.].

In realtà, a partire dalla fine del secolo scorso lo sviluppo della storia delle religioni e l'attenzione alle modalità dell'espressione simbolica (pensiamo alla lezione di Usener, da cui dipende anche Cassirer, o agli antropologi di Cambridge, con Cornford fra gli altri, o a Dodds scopritore dell'irrazionale in terra greca) hanno inferto duri colpi alla barriera istituita fra pensiero mitico e filosofia: con questo problema deve ormai fare i conti chiunque rifletta sulla prima fase di elaborazione della 'ragione' greca. Purtuttavia non si può dire che abbiano incontrato grande favore alcune proposte di 'spostare' gli inizi della filosofia: verso l'alto, come ha fatto Colli aprendo la sua edizione di testi della sapienza greca con Dioniso e Apollo; o verso il basso, come ha fatto Mansfeld indicando l'origine della 'vera' filosofia (intesa come metafisica) in Eraclito e Parmenide[19]. Il fatto è che, nonostante l'abolizione di quella barriera, la nostra definizione di ciò che è filosofia è ancora dominata dal paradigma aristotelico. Perciò la posizione di Talete agli inizi della filosofia si sta mantenendo salda: per ora aggiungiamovi – e valga una limpida constatazione di Croce – la consapevolezza che è posizione non ovvia: «... Talete ed Erodoto, a dir vero, sarebbero da chiamare, piuttosto che 'padri' della filosofia e della storia, 'figli' del nostro interessamento per lo svolgimento attuale di queste discipline; e siamo noi che quei nostri figliuoli salutiamo 'padri'»[20]

3. *La costruzione della tradizione.*

Da Talete in giú, sulla nitida filigrana del quadruplice schema delle cause, il primo libro della *Metafisica* disegna una precisa linea di sviluppo: dopo quella prima intuizione della necessità di indagare la base materiale del divenire (vi sarà poi chi la ricercherà nel fuoco, come Eraclito, nell'aria come Anassimene, in atomi e vuoto come Leucippo e Democrito), altri hanno avvertito l'esigenza di definire la forza che avvia e governa il movimento (Anassagora ci ha provato con la nozione di Intelligenza cosmica, Empedocle con Amore e Odio); il problema dell'essenza delle cose (o causa formale) non è stato colto con chiarezza da nessuno, ma in qualche modo vi si sono avvicinati i Pitagorici con la teoria dei numeri, i Platonici con quella delle idee; la nozione della finalità, invece, è decisamente contributo personale di Aristotele, recato a completare il quadro da altri abbozzato.

[19] G. COLLI, *La sapienza greca*, I, Milano 1977; J. MANSFELD, *Mito scienza filosofia: una questione di origini*, in «Quaderni di Storia», n. 20 (1984), pp. 43-67 (nel n. 22 reazioni critiche di M. VEGETTI e W. LESZL, con replica di Mansfeld).

[20] B. CROCE, *Teoria e storia della storiografia*, Bari 1917, 1941⁴, rist. a cura di G. Galasso, Milano 1989, p. 204.

È un quadro di sviluppo progressivo, ben attento alla gradualità delle conquiste intellettuali, e insieme preordinato. È infatti la «verità» (con cui si intende, in questo caso, il reticolo delle cause) che traccia la via da percorrere, e imponendosi via via piú chiaramente allo sguardo dei filosofi li «costringe» a focalizzare sempre meglio i problemi, secondo una logica dettata dalla «cosa stessa»[21]. E dall'alto della verità raggiunta Aristotele può riconoscerne gli accenni imperfetti e inconsapevoli nelle espressioni, «poco chiare», se non «confuse» e «balbettanti», di una filosofia piú «giovane»[22].

Ma non solo – come abbiamo visto – le imperfezioni possono collegarsi al presente, ciascuna, tramite il filo diretto della discussione aporetica: esse possono pure legarsi l'una all'altra e risultare nel presente, lungo il filo continuo di un processo cumulativo. Consideriamo l'inizio del secondo libro della *Metafisica* (che può leggersi come una prosecuzione del precedente), ove si dichiara che, anche se le affermazioni dei singoli sulla realtà appaiono in sé scarsamente rilevanti, è la loro unione che dà frutto; e hanno dunque offerto un loro contributo anche coloro che paiono essersi espressi «superficialmente», e dobbiamo loro riconoscenza: allo stesso modo, non avremmo le melodie di Timoteo se non vi fosse stato, prima, Frini. Si capisce che Aristotele sta applicando al pensiero filosofico un'idea di progresso che la cultura greca era andata elaborando fin dal VI secolo, segnatamente nell'area della riflessione sul sapere tecnico[23]

Già di per sé, la nozione greca di tecnica rinvia a un ambito di competenze che si costruisce collettivamente, nel succedersi di tentativi che pur timidi e talvolta errati – alla luce del senno di poi – costituiscono la base per ogni futura crescita di conoscenza. Tale idea si trova espressa con la piú grande incisività (che non esclude il trionfalistico accento sulla novità del proprio apporto personale) da alcuni autori ippocratici (penso in particolare ai primi capitoli dello scritto *Sull'antica medicina*, o di quello *Sul regime*), perché la medicina raggiunge molto presto, e stabilmente, coscienza metodologica e risultati che le permettono di offrirsi come modello ad

[21] ARISTOTELE, *Metafisica*, 1.2.982b15, 1.3.984a18, 1.3.984b10; cfr. *Fisica*, 1.5.188b29. Acute osservazioni su questo punto sia in O. GIGON, *La storicità della filosofia in Aristotele*, in «Archivio di Filosofia», 1954, pp. 151-63, che in G. ROMEYER-DHERBEY, *Les choses mêmes. La pensée du réel chez Aristote*, Lausanne 1983, in particolare pp. 16 sgg.

[22] ARISTOTELE, *Metafisica*, 1.4.985a5, 1.4.985a10, 1.5.986b4, 1.7.988a24, 1.8.989b5, 1.10.993a10.

[23] Basti qui citare L. EDELSTEIN, *The Idea of Progress in Classical Antiquity*, Baltimore 1967, trad. it. *L'idea di progresso nell'antichità classica*, Bologna 1987, con utile introduzione di W. Leszl e vasta bibliografia (cui si aggiungano almeno K. THRAEDE, *Das Lob des Erfinders. Bemerkungen zur Analyse der Heuremata-Kataloge*, in «Rheinisches Museum», CV (1962), pp. 158-86, e ID., *Erfinder* (II), in «Reallexicon für Antike und Christentum», V (1962), coll. 1191-278).

altre forme di sapere (ricordiamo che il termine τέχνη si estende a ogni attività che richieda la conoscenza di una serie di regole interne e una certa abilità esecutiva, dunque anche fra l'altro all'arte poetica, nonché alle arti figurative)[24]. E nel ricchissimo filone di riflessione sulle tappe civilizzatrici si può notare che la caccia al mitico autore della singola 'scoperta', per lo piú identificato in un dio o un eroe (Demetra per l'agricoltura, Prometeo per il fuoco, Palamede per la scrittura...), fa lentamente posto a una meditazione sulla direzione teleologica e sul movente di fondo dell'intero processo (la necessità di superare condizioni primitive di debolezza fisica e penuria materiale), o sui suoi risvolti morali (di solito, negativi): senza che venga meno, forte della sua qualità di stimolante *topos*, la ricerca del «primo inventore» (πρῶτος εὑρετής).

È osservazione che può stupire per quanto è ovvia, e tuttavia del tutto trascurata: è precisamente l'interesse per uno snodarsi di 'scoperte', e un succedersi di scopritori, che nel testo aristotelico si fa trama di una periodizzazione della filosofia che avrà notoria e lunghissima fortuna. Dell'indagine *fisica*, lo abbiamo visto, è da considerare «iniziatore» Talete; ma è stato poi Socrate ad avviare l'indagine *etica*, attirando «per primo» lo sguardo sul problema di una definizione corretta; mentre la *dialettica*, che «i predecessori» non conoscevano, è stata prodotta dalla ricerca platonica sulle idee[25]. È altresí evidente che questi contributi, per quanto qualitativamente rilevanti, non interrompono la continuità di un processo che va al di là del singolo pensatore: l'individuazione di un nuovo ambito di ricerca non implica l'abbandono dei precedenti, e soprattutto è individuazione di un'area in cui ulteriormente, e pluralisticamente, *ricercare*.

Osserviamo per un momento due versioni successive del *primus inventor* in chiave storico-filosofica: un Teofrasto, da Aristotele avviato a una sistemazione delle *Opinioni dei fisici*, tenderà a dare a quest'immagine fun-

[24] In piú maturo punto del percorso che qui inizia sarà un medico, Galeno, a offrire nell'opera *Sulle teorie di Ippocrate e Platone* un esempio di storiografia filosofico-scientifica in cui riassumerà in qualche modo i temi del progresso e della tradizione: in proposito si vedano M. VEGETTI e P. MANULI in CAMBIANO (a cura di), *Storiografia e dossografia* cit., pp. 227-44 e 245-80.

[25] Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, 1.3.983b20, 1.6.987b1, 1.6.987b31; Socrate propulsore della teoria morale anche *ibid.*, 13.4.1078b17; ID., *Sulle parti degli animali*, 1.1.642a28; ma Zenone «scopritore» della dialettica (con Empedocle della retorica) in ID., *Sofista* secondo DIOGENE LAERZIO, 8.57 (fr. 1 Ross). L'origine della tripartizione fisica-etica-dialettica è stata indicata in ambito accademico (P. HADOT, *La division des parties de la philosophie dans l'Antiquité*, in «Museum Helveticum», XXXVI (1979), pp. 201-23), ma il nesso con la successione Presocratici-Socrate-Platone dev'essere novità aristotelica. Qualche considerazione sulla fortuna antica e moderna di questo schema storiografico ho svolto altrove: *Alla ricerca della filosofia italica. Appunti su Pitagora, Parmenide e l'Orfismo*, in «Atti del ventottesimo convegno di studi sulla Magna Grecia» (Taranto 1988), Napoli 1989, pp. 237 sgg.; e introduzione alla traduzione di PLATONE, *Apologia di Socrate* e *Critone*, Milano 1993, pp. 27 sgg.

zione rubricatoria (e catalogherà Anassimandro come il primo che ha chiamato il principio ἀρχή, Parmenide come quello che ha detto la terra rotonda); mentre per Lucrezio Epicuro, il «primo» che d'un tratto e definitivamente ha liberato l'umanità dalle tenebre dell'ignoranza, è anche il supremo «vanto della gente greca», invocato quale «rerum inventor», scopritore della stessa realtà[26] Nell'uno e nell'altro caso, per motivi diversi, la valorizzazione dell'invenzione individuale prevale sul senso della tradizione collettiva: per contro, proprio nel piú equilibrato rapporto fra questi due poli l'accezione aristotelica del *topos* mostra il suo nesso vitale con la specifica nozione di progresso elaborata dalla cultura greca fra V e IV secolo a. C.

Il riferimento allo sviluppo della tecnica musicale nel secondo libro della *Metafisica* ha dunque un valore analogico forte, come anche – altrove – quella bella celebrazione del tempo «scopritore» (εὑρετής) e «collaboratore» (συνεργός) all'incremento (ἐπίδοσις) delle tecniche, richiamato per dimostrare come sia piú facile completare un disegno di cui già esista uno schizzo (la terminologia usata è tolta dall'ambito pittorico, il contesto quello d'una discussione teorica sul bene)[27]. D'altronde, l'operazione di Aristotele non consiste semplicemente nel trasporre sul piano teoretico i dati già elaborati dalla tradizione del pensiero tecnico: anzi, questo passaggio è possibile perché la stessa riflessione sulle tecniche è stata da lui rivista alla luce di una riconsiderazione globale del rapporto fra soggetto conoscente e realtà. Pensiamo all'evoluzione della poesia descritta nella *Poetica*, con sguardo ravvicinato sulla tragedia: questa «a poco a poco crebbe perché i poeti sviluppavano quanto in essa veniva manifestandosi, ed essendo passata per molti mutamenti ... smise di mutare quando ebbe conseguito la propria natura»[28] Come nella *Metafisica*, l'incremento conoscitivo è orientato da un livello immutabile – e necessitante – di realtà, che non fa che progressivamente 'disvelarsi' E il passo della *Poetica* esplicita l'idea che percorre, come presupposto taciuto perché ovvio, il disegno lí tratteggiato della tradizione filosofica (perché, nell'uno e nell'altro caso, agisce un modello di compiutezza biologica): la forma attuale del processo è anche la sua forma finale.

[26] Attenzione per questioni di priorità dottrinale su punti specifici, del resto, già in ARISTOTELE, *Metafisica*, 1.4.984b18, 5.986a27; luoghi teofrastei in *VS* 12 A 9 (Anassimandro), 28 A 1.21 e A 44 (Parmenide), oltre a 11 B 1, che riprende direttamente la presentazione aristotelica di Talete; inoltre LUCREZIO, 1.62 sgg., 3.1 sgg., 5.8 sgg.

[27] ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, 1.7.1098a22. Cfr. inoltre *Protreptico*, fr. 5 Ross (sul progresso della matematica); *Meteorologia*, 1.3.339b7 e 1.3.339b32 (scoperte astronomiche); *Politica*, 2.1.1260b27 (ultimi ritrovati della tecnica poliorcetica).

[28] ARISTOTELE, *Poetica*, 4.1449a7, nella traduzione di D. Lanza, Milano 1987 (con l'introduzione, pp. 40 sgg.); cfr. *ibid.*, 4.1448b20, 5.1449b1.

L'autoeleggersi di Aristotele a tappa finale del percorso è stato spesso visto come una negazione della possibilità di indefiniti miglioramenti futuri, ritenuta ingrediente essenziale di una 'vera' idea di progresso: idea che – in base a questa interpretazione – sarebbe estranea a tutta la cultura antica, dominata da un'idea biologica di sviluppo bloccato[29]. Altro fattore inibitorio (secondo una critica diffusa che, ancora, attraverso Aristotele vuole colpire la presunta nozione 'classica' del tempo) sarebbe la presenza di una concezione ciclica che – in connessione o meno col riferimento a catastrofi cosmiche – configura un ritorno periodico non solo di identici problemi (per esempio, la domanda sull'essere e la sostanza), ma anche di identiche opinioni sotto mutata veste formale (è qui, come già accennato, una via al possibile contenuto teorico del mito)[30] Si potrebbe subito obiettare che non c'è incompatibilità di principio fra teoria ciclica e possibilità di progresso (all'interno di ogni cerchio cosmico): e ad Aristotele sembra premere soprattutto il fatto che ogni civiltà ha una sua storia, secondo meccanismi che sembrano ripetersi solo perché costante è la tensione verso il miglioramento delle condizioni di vita e conoscenza[31]. Ma saggio sarà, in definitiva, rinunciare a proiettare sull'antichità una nostra schematica contrapposizione fra tempo lineare e tempo circolare: ricordando, magari, che «i filosofi greci non erano costretti dalla razza o dalla lingua ad avere una sola concezione del tempo»[32]

Meglio intenderemo il quadro (il primo e per molto tempo l'unico di questo genere) disegnato nel primo libro della *Metafisica* se ricorreremo, piú che a certe categorie elaborate dalla cultura dello storicismo, a un modello antropologico. In una importante analisi puntata sul 'caso greco' come sul primo esempio storico di transizione a una società centrata sulla comunicazione scritta, Goody e Watt hanno contrapposto l'organizzazione 'omeostatica' del passato caratteristica di una cultura orale, che continuamente e inconsciamente lo rimodella (adattandolo alla memoria individuale per via di strutturali amnesie), alle modalità ricettive favorite dal diffondersi (grazie all'alfabeto) di una cultura scritta, capace di costituire la tra-

[29] Ma si veda il fr. 8a del *Protreptico*: Aristotele avrebbe accusato di vanagloria degli «antichi filosofi» per aver dichiarato di aver portato la filosofia a compimento, aggiungendo peraltro che, dato l'«accrescimento» (*accessio)* avutosi in pochi anni, ciò sarebbe accaduto «in breve tempo». Da connettersi forse con *Topici*, 1.11.104b20 (impossibilità di teorie del tutto nuove), e *Politica*, 2.16.1264a3 (tutto è già stato scoperto, ma alcuni dati non sono stati ancora coordinati, altri non utilizzati): ne risulta una visione forse contraddittoria ma non semplice, né troppo semplicemente riducibile a uno schema biologico.

[30] Oltre ai luoghi citati sopra, nota 17, cfr. *Metafisica*, 7.1.1028b2.

[31] Cfr. *Politica*, 7.9.1329b25.

[32] A. MOMIGLIANO, *Il tempo nella storiografia antica*, in ID., *La storiografia greca*, Torino 1982, p. 77 (già in «History and Theory», VI (1966), pp. 1-23).

dizione come un insieme autonomo di elementi tutti ugualmente distanti dall'osservatore. La percezione del passato come qualcosa di fondamentalmente disomogeneo rispetto al presente e al suo stesso interno fa sí che l'elaborazione del nuovo si connetta intrinsecamente con la critica del vecchio, ma anche che si senta l'esigenza di ricomporne l'intreccio di verità ed errore in un repertorio conoscitivo utile[33]

Si potranno forse considerare sotto questa luce quei giudizi di Aristotele sui predecessori balbettanti, oscuri o sbrigativi, che denotando scarsa sensibilità al contenuto effettivo di altri sistemi filosofici sono stati spesso addotti a conferma di un suo carente senso storico[34]. E sarà legittimo, in tal caso, vederli come i cartellini segnaletici di una linea di organizzazione della tradizione, *necessariamente* costruita da un punto di vista personale, portatore di criteri selettivi forti (primo fra tutti, lo si è visto, quel principio di 'chiarezza' per cui il primo filosofo si distacca dai poeti e teologi, e i pensatori successivi l'uno dall'altro).

Pare che, nell'Accademia, Aristotele fosse soprannominato «il lettore»: l'aneddoto è comunque significativo di un rapporto col testo scritto diverso da quello abituale nella scuola di Platone (dove uno solo, tendenzialmente uno schiavo, leggeva per tutti)[35] Non sbaglieremo, se insisteremo sulla consapevolezza dell'operazione con cui questo «primo lettore» ha espresso l'avvenuta presa di coscienza del passato, selezionando e ricomponendo pezzi di tradizione da consegnare, in organica eredità culturale, a lettori successivi.

4. *L'istinto della conservazione.*

L'autoconsapevolezza presente in piú settori della cultura greca aveva prodotto, fra V e IV secolo, una vasta fioritura di Τέχναι o trattati «sull'arte»: fra gli altri, oltre a uno scritto di Ippodamo di Mileto su problemi di urbanistica (dubbio), un trattato di scultura firmato da Policleto (il celebre

[33] J. GOODY e I. WATT, *The Consequences of Literacy*, in «Comparative Studies in Society and History», V (1962-63), pp. 304-45, rist. in J. GOODY (a cura di), *Literacy in Traditional Societies*, Cambridge 1968, pp. 27-68. Faccio un uso largamente strumentale di questo modello, che lo stesso Goody ha successivamente ridefinito calando il ruolo del sistema di scrittura in un contesto in cui interagiscono piú fattori di cambiamento: cfr. per esempio ID., *The Interface Between the Written and the Oral*, Cambridge 1987 [trad. it. *Il suono e i segni. L'interfaccia tra scrittura e oralità*, Milano 1989, pp. 71 sgg.].

[34] *Metafisica*, 1.4.985a5, 1.4.985a13, 1.5.986b5, 1.7.988a23, 1.7.988a34, 1.8.989b5, 1.9.992a28, 1.10.993a13.

[35] L'isolata notizia della *Vita Marciana*, 6, è stata valorizzata in tal senso da I. DÜRING, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, Göteborg 1957, p. 108.

Canone), e altri di decorazione scenica (ne dovettero scrivere, fra l'altro, Anassagora e Democrito), pittura (ancora Democrito), musica (Agatocle, Damone, Pitoclide di Ceo), retorica (da Corace e Tisia in poi). La scarsità delle testimonianze non ci consente di ricostruirne la fisionomia, ma possiamo presumere che vi trovasse qualche spazio la considerazione di un retroterra di risultati che richiedeva, e giustificava, la stesura di un manuale da parte di un esperto ormai in grado di dettare alcune linee di orientamento.

Aristotele rende omaggio a questo filone di riflessioni nel momento in cui, nel capitolo finale delle *Confutazioni sofistiche*, riconosce il progresso consentito all'arte retorica dal fatto che i suoi rappresentanti hanno saputo proseguire («come per successione»: οἷον ἐκ διαδοχῆς) l'uno sulle conquiste dell'altro: «Tisia è venuto dopo i primi, Trasimaco dopo Tisia, e dopo di lui Teodoro, e parecchi altri hanno recato parecchi contributi parziali», in graduale e continuo cumularsi di conoscenze che ha consentito alla disciplina di raggiungere uno *status* peculiarmente avanzato[36]. Al filosofo, qui, interessa sottolineare *e contrario* la propria originalità sul piano della teoria logica, che prima di lui «non esisteva affatto», e sulla quale ha dovuto affaticarsi per lungo tempo *da solo*: sí che chiede ora indulgenza di fronte a eventuali, prevedibili lacune. Se, invece, all'inizio della *Retorica* leggiamo un giudizio negativo sulle Τέχναι retoriche precedenti, in quanto prive di vera consapevolezza teorica del funzionamento del discorso, è perché nel nuovo contesto Aristotele vuol sottolineare di aver fornito, con la riflessione sul sillogismo, un supporto logico che fa della sua trattazione della retorica qualcosa che non ha veri precedenti. E poiché alla pratica dell'arte del dire non corrispondeva un approfondimento teorico secondo adeguati standard di metodo, Aristotele non tratteggia qui un'introduzione storica: cosí come non ne tratteggia alcuna in alcuno degli scritti di logica, della quale si proclama inventore. Una ragione simile andrà forse invocata per l'assenza di una tale introduzione nella *Poetica*, dove abbiamo sí una storia dell'arte poetica, ma apparentemente non sorretta da richiami a precedenti teorie sulle forme poetiche[37]

D'altronde sappiamo che Aristotele ha composto una *Raccolta* (o forse: *Sintesi*) *di trattati retorici* come anche uno scritto *Sui poeti*, di cui si sono conservati frammenti che consentono di riconoscervi, nell'uno e nell'altro caso, un lavoro di supporto documentario (con attenzione, per esempio, a

[36] ARISTOTELE, *Confutazioni sofistiche*, 34, in particolare 183b30.

[37] Secondo Lanza – che nella citata introduzione a quest'opera (pp. 24 sg.) ha acutamente posto il problema – la spiegazione sarebbe, al contrario, che nel caso della poesia Aristotele «si cimenta su un terreno già secolarmente sperimentato e definito».

dati biografici e cronologici) alla sistemazione teorica delegata ai due trattati 'maggiori'[38] E si potrebbe ipotizzare che questa scelta di biforcare i modi della trattazione dipenda precisamente dal fatto che Aristotele, cosciente di aver elevato il sapere retorico e letterario a inusitata dignità teorica, ne riduce il passato a oggetto di conoscenza 'antiquaria', tendenzialmente staccato dalla riflessione attuale. Ma questa divaricazione fra storia e teoria era *in nuce* anche in altri settori dell'opera aristotelica. Intendo dire che quell'intreccio vitalissimo e peculiare fra costruzione della tradizione e riflessione in proprio era intimamente esposto a tensioni e scioglimenti: perché la tradizione chiede di essere conservata, con indagine che vuole naturalmente una sua autonomia.

Solo grazie all'uso fattone dall'erudizione successiva possiamo recuperare notizia e resti della poderosa raccolta di 'antichità' portata avanti da Aristotele con una solida équipe di discepoli, comprendente sillogi di costituzioni politiche (greche e barbariche), indagini sui concorsi drammatici ateniesi, liste di vincitori nei giochi, biografie di filosofi, artisti o letterati. È legittimo comunque intravedervi, a prescindere dall'impulso iniziale a fornire materiale per considerazioni teoriche da svolgersi in altra sede, l'intento di fornire una sistemazione del patrimonio culturale ellenico. Intento che si rivela piú che mai consapevole nella stesura di opere su singoli settori del sapere scientifico affidata a Teofrasto (le *Opinioni dei fisici*), Eudemo (storie della geometria, dell'aritmetica e dell'astronomia), forse un tal Menone (una dossografia medica)[39]

Queste opere hanno posto tali problemi ricostruttivi che a ognuna di esse si è lavorato separatamente. Nessuno, che io sappia, si è soffermato sul variare evidentissimo delle impostazioni, che non è semplicemente riconducibile alle differenze note fra le personalità degli autori. Il problema

[38] Cfr. R. BLUM, *Kallimachos und die Literaturverzeichnung bei den Griechen. Untersuchungen zur Geschichte der Biobibliographie*, Frankfurt a. M. 1977 (da: «Archiv für Geschichte des Buchwesens», XVIII (1977), pp. 1-360), pp. 46 sg. e 98 sg.: da vedersi in generale per le ricerche storico-filologiche svolte nella scuola di Aristotele, con K. VON FRITZ, *Die Bedeutung des Aristoteles für die Geschichtsschreibung*, in *Histoires et historiens de l'antiquité*, Vandoeuvres-Genève 1956, pp. 83-128; R. WEIL, *Aristote et l'histoire. Essai sur la «Politique»*, Paris 1960.

[39] Recentemente D. MANETTI, *Note di lettura dell'Anonimo Londinese - Prolegomena ad una nuova edizione*, in «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik», LXIII (1986), pp. 57-74 (con storia della questione) ha con buoni argomenti messo in dubbio la notizia di Galeno su Menone e proposto l'identificazione di Aristotele stesso come fonte del papiro londinese che ci dà di quest'opera ampi e preziosi estratti (ma con quante, e quali, mediazioni? Per ora, si vedano altre anticipazioni del lavoro editoriale della stessa Manetti in *Corpus dei papiri filosofici greci e latini. Testi e lessico nei papiri di cultura greca e latina*, I/1, Firenze 1989, pp. 345 sgg.). Per la ricostruzione dell'opera di Teofrasto ricorriamo ancora a H. DIELS, *Doxographi Graeci*, Berolini 1879; per quelle di Eudemo alla raccolta di frammenti di F. WEHRLI, *Die Schule des Aristoteles. Texte und Kommentar*, VIII. *Eudemos von Rhodos*, Basel 1955, frr. 133-49.

non può essere approfondito qui, ma è il caso di rilevare almeno la distanza che separa lo scritto teofrasteo, strutturato secondo rubriche direttamente anche se non esclusivamente influenzate dagli schemi aristotelici[40], dall'organico disegno di evoluzione della scienza matematica e astronomica che risulta dai frammenti di Eudemo, fittamente intessuti di richiami a «primi scopritori», e al «crescere» della disciplina grazie alle ferme basi offerte allo sviluppo successivo da scoperte già compiute[41]. E accostiamovi l'impressione ancor diversa offerta dall'*excursus* sul pensiero musicale che apre gli *Elementi di armonia* di un altro discepolo di Aristotele, Aristosseno, piú di tutti vicino all''archetipo' per l'intimo connettersi di considerazione storica e approccio dialettico, e pur con l'accentuato piglio polemico notoriamente tipico di questo scrittore[42]. Aristosseno, in particolare, è sensibile alla necessità di aprire ogni trattazione con preamboli atti a illustrare il tema e la sua importanza, punto sul quale (attesta egli stesso all'inizio del secondo libro) il maestro era esplicito e insistente.

Sembra difficile, almeno per ora, andar molto oltre questa constatazione di varietà. Ma sarà almeno chiaro che il committente deve aver lasciato gli allievi estremamente liberi di organizzare i loro testi secondo i propri personali gusti intellettuali: concessione che doveva essere tanto piú facile quanto piú essi avessero introiettato la lezione generale, della necessità di guardare storicamente al complesso delle conoscenze filosofiche e scientifiche. In realtà, era piú facile che sotterraneamente si prolungasse il senso filosofico di quella lezione piú che non la capacità di realizzarla sul piano della conoscenza storica. Ancora in Plutarco potremo trovare intatto il sapore aristotelico dell'invito a passare in rassegna le altrui opinioni, «non a fini di informazione (ἱστορίας) ma perché con l'esposizione di quelle diventino *piú chiare* e *sicure* le nostre»[43]; ma invano cercheremo d'ora innanzi quadri storiografici che siano paragonabili per unitarietà, coerenza, complessità a quello della *Metafisica*. La pluralità di prospettive che era a questo sottesa si scioglie già fra Teofrasto, che privilegia la classificazione 'orizzontale' delle dottrine, ed Eudemo, che approfondisce con originalità una linea di storia per problemi, e Aristosseno, che sussume e dilata

[40] Cfr. J. B. MCDIARMID, *Theophrastus on the Presocratic Causes*, in «Harvard Studies in Classical Philology», LXI (1953), pp. 85-156, rist. in FURLEY e ALLEN (a cura di), *Studies* cit., I, pp. 178-238.

[41] Cfr. specialmente fr. 133, ma anche 135, 139, 140 *in.*, 144-49.

[42] Aristosseno allude a un'introduzione perduta (secondo alcuni a uno scritto specifico) di carattere eminentemente dossografico, sulle «opinioni degli armonici»: cfr. F. WEHRLI, *s.v.* «Aristoxenos», in *RE*, suppl. XI (1968), col. 338; inoltre A. BÉLIS, *Aristoxène de Tarente et Aristote: Le Traité d'harmonique*, Paris 1986, pp. 116 sgg.

[43] PLUTARCO, *Sulla virtú morale*, 440e, e altri luoghi citati da D. Babut nel suo commento a quest'opera (Paris 1969, p. 131).

il momento critico e polemico. In ogni caso, il difficile connubio fra storia e teoria sembrerebbe consumato una volta per tutte. Ma come vedremo la tensione verso la storia del pensiero non viene meno: solo, occorrerà riconoscerla sotto nuove vesti.

5. *Storia della filosofia senza filosofia?*

Che crediamo o no al racconto che gli scritti destinati da Aristotele al pubblico della scuola sarebbero andati perduti poco dopo la sua morte, per essere riscoperti solo nel I secolo a. C. (da Silla) e ripubblicati a Roma da Andronico, quel che certamente si è perduto in età ellenistica è il senso unitario del progetto aristotelico di un'enciclopedia del sapere[44]. Il che significa anche, al nostro proposito, che l'energico imprint a una storia del pensiero concretizzatosi nel luminoso esempio del primo libro della *Metafisica*, e non solo, si allenta e frammenta in una molteplicità di direzioni apparentemente irrelate. Non è impossibile scoprire qua e là il prolungarsi di motivi derivati dalla riflessione aristotelica, ma nel complesso la preoccupazione compilatoria sembra prevalere su una volontà di lettura unitaria della tradizione.

Un attento studio delle fonti utilizzate nel III secolo d. C. da Diogene Laerzio per le sue *Vite dei filosofi*, l'unico testo integralmente conservato della storiografia ellenistica, consente di ricostruire un panorama estremamente ricco e variegato[45]. Cercherò qui di descriverlo nelle sue linee essenziali, con l'avvertenza che gli studiosi sono andati crescentemente rilevando l'impossibilità di distinguere questa letteratura secondo generi nettamente differenziati[46] Sufficientemente caratterizzate appaiono in ogni caso le

[44] Cfr. M. VEGETTI, *Aristotele, il Liceo e l'enciclopedia del sapere*, in G. CAMBIANO, L. CANFORA e D. LANZA (a cura di), *Lo spazio letterario della Grecia antica*, I/1, Roma 1992, in particolare pp. 607 sgg.

[45] È complicato, da sempre, il problema del rapporto fra l'opera laerziana e autori di cui è rimasta unico tramite. Ragionevole la proposta recente di spostare l'attenzione sul problema della 'tradizione' storiografica in cui le *Vite* si inseriscono, quindi della loro fruizione da parte di un pubblico determinato: J. MANSFELD, *Diogenes Laertius on Stoic Philosophy*, in *Diogene Laerzio storico del pensiero antico*, «Elenchos», VII (1986), pp. 295 sgg. (inoltre B. A. DESBORDES, *Introduction à Diogène Laërce*, Diss. Utrecht 1990).

[46] Per un orientamento di massima (ma la bibliografia specifica è sterminata e in continuo aumento) si ricorra a W. VON KIENLE, *Die Berichte über die Sukzessionen der Philosophen in der hellenistischen und spätantiken Literatur*, Diss. Berlin 1961; J. MEIER, *Diogenes Laertius and His Hellenistic Background*, Wiesbaden 1978; R. GIANNATTASIO ANDRIA, *I frammenti delle «Successioni dei filosofi»*, Napoli 1989. In particolare sulla biografia, A. MOMIGLIANO, *The Development of Greek Biography*, Cambridge Mass. 1971 [trad. it. *Lo sviluppo della biografia greca*, Torino 1974, in particolare pp. 74 sgg.]; F. WEHRLI, *Gnome, Anekdote und Biographie*, in «Museum Helveticum», XXX (1973), pp. 193-208; G. HUXLEY, *Aristotle's Interest in Biography*, in «Greek, Roman and Byzantine Studies», XV (1974), pp. 203-13.

molte *Vite* di filosofi, fiorite all'interno di un genere ben avviato nel Peripato (si pensi soprattutto ad Aristosseno biografo di Socrate, Platone, Pitagora, Archita), che in larga misura attingono a repertori di aneddoti e apoftegmi finalizzati a un'illustrazione del carattere. La loro specificità rispetto ad altri tipi di biografie poteva semmai – ma non necessariamente – risiedere nella rappresentazione di una scelta di vita filosofica, ma l'elemento dottrinale in quanto tale doveva essere in secondo piano. Viceversa esso era assolutamente centrale in manuali dossografici piú o meno dipendenti dal modello teofrasteo (con raggruppamento delle tesi di diversi pensatori secondo grandi temi); nonché in una letteratura *Sulle scuole* (in realtà il titolo greco, Περὶ αἱρέσεων, rinvia a una classificazione di «scelte» di vita filosofica), probabilmente stimolata dalla proliferazione di concezioni etiche del periodo postsocratico, qui presentate in esposizione continua ripartita secondo le scuole (cosí nei compendi di morale stoica e peripatetica di Ario Didimo).

Non è detto che fossero assenti da questi testi notazioni biografiche o cronologiche, ma certamente per questioni di connessione storica fra le dottrine c'era piú posto negli scritti sulle *Successioni* (Διαδοχαί). Questa letteratura affonda le sue radici nell'interesse già mostrato da Aristotele (e da lui trasmesso a Teofrasto ed Eudemo) per rapporti di discepolato[47], che si dilata ora in meccanica e puntuale traduzione di coincidenze dottrinali in legami di scuola, all'occorrenza colmando congetturalmente le lacune nell'informazione disponibile. Risultato notevole di quest'operazione è la bipartizione dell'intera filosofia greca (attribuita dai piú a Sozione di Alessandria, nel II secolo a. C.) lungo due filoni principali: una linea ionica che comincia con Talete e prosegue con Anassimandro, Anassimene, Anassagora, Archelao (per passare di qui a Socrate, cui vengono riportati cinismo e stoicismo, e a Platone, cui fanno capo l'Accademia, Aristotele, il Peripato), e una linea italica che fa capo a Pitagora e, fra l'altro, tramite gli Eleati ingloba l'atomismo, tramite questo l'epicureismo[48] Ma è significativo che anche entro questo schema, inteso come il massimo sforzo di organizzazione della tradizione filosofica, il percorso di questa risulti sdoppiato: e prevalga la tendenza all'incasellamento delle dottrine, con fine di 'inventario'

Si capisce che si sia potuto parlare per questo periodo di storie della filosofia «staccate dall'esercizio della filosofia»[49] Meglio sarebbe tenere

[47] ARISTOTELE, *Metafisica*, 1.5.986b22 (Parmenide discepolo di Senofane: ma già PLATONE, *Sofista*, 242a-c), 1.6.987a32 (Platone amico di Cratilo eracliteo). E si ricordi il ricorrere di διαδοχή nel passo di *Confutazioni sofistiche* cit. sopra, p. 758.

[48] DIOGENE LAERZIO, 1.13 sgg.

[49] CHERNISS, *The History of Ideas* cit., p. 45. Analogamente M. GUEROULT, *Histoire de l'histoire de la philosophie*, I, Paris 1984, pp. 50 sgg.

presente l'uso specifico che i filosofi ellenistici fanno del passato, in una situazione di conflittualità fra scuole che induce a rintracciarne i prodromi in una molteplicità (non unificabile) della tradizione[50] Cosí la costruzione di «successioni» è funzionale al richiamo a capostipiti autorevoli: per esempio la questione se gli inizi della filosofia stoica fossero da riportare a Socrate (attraverso il cinismo) oppure a Zenone poteva connettersi col problema del giudizio – da estendersi o meno agli sviluppi dello stoicismo – su certe controverse tesi di Zenone[51]. Per altro verso, le dossografie obbediscono all'esigenza di reperire prontamente tesi da giocare l'una contro l'altra: in vista di una finale sospensione del giudizio (nella versione scettica, o scettico-accademica, dell'antica contrapposizione dialettica), o piegandosi a uso dogmatico nell'epicureismo, che di fonti dossografiche può servirsi per far risaltare la verità finalmente rivelata – nuovo inizio della filosofia – dal caposcuola[52]

La curiosa classificazione varroniana conservataci da Agostino nella *Città di Dio* (nei primi capitoli del diciannovesimo libro) rientra a pieno titolo in questo quadro. Sulla base di una precedente divisione di Carneade, già elaborata da Antioco di Ascalona, nel suo *Liber de philosophia* Varrone

[50] Convergono in tal senso alcune indicazioni di A. MICHEL, *Cicéron et les sectes philosophiques*, in «Eos», LVII (1967-68), pp. 108 sg.; J. BOLLACK, *Vom System der Geschichte zur Geschichte der Systeme*, in R. KOSELLECK e W.-D. STEMPEL (a cura di), *Geschichte – Ereignis und Erzählung (Poetik und Hermeneutik, V)*, München 1973, pp. 11-28; G. CAMBIANO, *La filosofia in Grecia e a Roma*, Roma-Bari 1983, pp. 109 sgg.; J. MANSFELD, *Gibt es Spuren von Theophrasts «Phys. Op.» bei Cicero?*, in W. W. FORTENBAUGH e P. STEINMETZ (a cura di), *Cicero's Knowledge of the Peripatos*, New Brunswick N.J. - London 1989, pp. 133-58; J. MANSFELD, *Doxography and Dialectic: the "Sitz im Leben" of the "Placita"*, in *ANRW*, II, 36/4 (1990), pp. 3056-229; M. FREDE, *Doxographie, historiographie philosophique et historiographie historique de la philosophie*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», XCVII (1992) (è un volume monografico su *La doxographie antique*), pp. 311-26. Per un confronto con la situazione (non dissimile) della dossografia medica: H. VON STADEN, *Hairesis and Heresy: The Case of the haireseis iatrikai*, in B. F. MEYER e E. P. SANDERS (a cura di), *Jewish and Christian Self-Definition*, III. *Self-Definition in the Graeco-Roman World*, London 1982, pp. 77 sgg.

[51] Cfr. FILODEMO, *Gli stoici*, *PHerc.* 339/155, col. XII 20 - XIII 12 Dorandi, in «Cronache Ercolanesi», XII (1982), p. 101 = IPPOBOTO, *Sulle scuole*, fr. 5 Gigante (M. GIGANTE, *Frammenti di Ippoboto. Contributo alla storia della storiografia filosofica*, in *Omaggio a P. Treves*, Padova 1983, p. 180).

[52] Il testo da leggere è CICERONE, *De natura deorum*, 1.25-41, con P. STEINMETZ, *Eine jungepikureische Sicht der Geschichte der Philosophie*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», XLVIII (1966), pp. 153-62. Un discorso a parte andrebbe fatto per Filodemo, che sembra rappresentare un'eccezione al netto distacco polemico dalla tradizione solitamente manifestato dagli epicurei (cfr. K. KLEVE, *The Philosophical Polemics in Lucretius. A Study in the History of Epicurean Criticism*, in *Lucrèce* cit., pp. 39-75). Un giudizio su ampiezza e consapevolezza del quadro storiografico sotteso alla sua *Rassegna dei filosofi* (da connettersi con una valutazione accurata del rapporto con le fonti) sarà ora consentito dal completamento dell'opera editoriale di T. Dorandi, coi due volumi *Filodemo. Storia dei filosofi: Platone e l'Academia (PHerc. 1021 e 164)*, Napoli 1991; *Filodemo. Storia dei filosofi: la Stoà da Zenone a Panezio. PHerc. 1018*, Leiden - New York - Köln 1994 (cui si rinvia anche per ulteriori indicazioni bibliografiche).

era giunto a enumerare 288 orientamenti etici, ipotizzando una serie di combinazioni fra le aspirazioni naturali di vita (riposo, piacere, tutte e due le cose insieme, bisogni elementari della natura), moltiplicate dalle diverse specificazioni possibili a seconda del rapporto con la virtú, la vita sociale, la scelta di certezza o incertezza gnoseologica, e via dicendo[53] È evidente, ed esplicito, che di questi indirizzi filosofici solo alcuni sono effettivamente praticati, ma tutti sono 'possibili'. I dissensi fra i filosofi, che nella prospettiva di Aristotele e della sua scuola si potevano distendere lungo una linea continua di imperfezioni e relativi superamenti, sono ora schiacciati sul piano orizzontale di uno schematismo esasperato. Ma la mutazione è dovuta, piú che a limiti intrinseci del metodo storiografico, alle diverse modalità della discussione filosofica.

6. *A casa propria, coi Greci.*

Eppure, il 'ritorno' umanistico e rinascimentale ai filosofi antichi avviene sotto l'egida degli schemi ellenistici, recuperabili attraverso Cicerone o i Padri della Chiesa, e soprattutto un Diogene Laerzio che conosce particolare diffusione nella traduzione latina di Ambrogio Traversari (1472). E dunque nell'operazione che si snoda fra le biografie bruniane di Aristotele e Socrate, gli scritti *De sectis* di Ficino e del Vives o il *De venatione sapientiae* di Cusano si riconosce, alla fin fine, un duplice filo di attenzione, da un lato per la personalità morale del singolo pensatore e dall'altro per le scuole filosofiche, sostanzialmente non dissimile da quello che percorreva la cultura ellenistica. I tratti complessivamente didattico-eruditi di questa storiografia si giustificano, oltre che con la qualità delle fonti usate, col carattere 'archeologico' del recupero: il desiderio di far rivivere lo spirito dell'antichità si connette (del resto non solo in filosofia) col senso che si tratti di un mondo concluso, separato dal presente da una distanza che la conoscenza filologica dovrà, prima di tutto, colmare[54]

[53] Cfr. A. SOLIGNAC, *Doxographies et manuels chez S. Augustin*, in «Recherches Augustiniennes», I (1958), pp. 124 sgg.; G. LANGENBERG, *M. Terenti Varronis Liber de philosophia. Ausgabe und Erklärung der Fragmente*, Diss. Köln 1959, pp. 43 sgg.

[54] Le sinteticissime osservazioni di qui in poi svolte fanno riferimento a un panorama straordinariamente ricco e complicato: cfr. almeno W. JAEGER, *Die Entwicklung des Studiums der griechischen Philosophie seit dem Erwachsen des historischen Bewusstseins*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», VI, 2 (1952), pp. 200-21, rist. in ID., *Scripta Minora*, II, Roma 1960, pp. 395-418; M. LONGO, *Storia «critica» della filosofia e primo Illuminismo: Jacob Brucker*, in G. SANTINELLO (a cura di), *Storia delle storie generali della filosofia*, II, Brescia 1979, pp. 527-635; L. MALUSA, *Le premesse rinascimentali all'attività storiografica in filosofia*, *ibid.*, I, Brescia 1981, pp. 3-62; M. ISNARDI PARENTE, *La storia della filosofia antica nella «Manuductio in Stoicam phi-*

D'altro canto, l'assunzione degli schemi storiografici ellenistici risulta funzionale alla delineazione di un quadro disgregato di dottrine, la cui misura è semmai ricercata nel grado di approssimazione ai contenuti della Rivelazione cristiana (il che implica, spesso, preferenza per una scuola piuttosto che per altre). Un efficace strumento di lettura unitaria viene offerto dal richiamo ficiniano a una «prisca theologia», frutto di una rivelazione naturale di Dio all'umanità (anticipazione di quella cristiana), i cui elementi appaiono decifrabili lungo un potente filone sapienziale, che trova il suo nodo piú maturo e autentico in Platone. Ma su questa base si sviluppa (nel Cinquecento diventerà tendenza corrente) una ricerca di «concordia» fra i pensatori antichi (segnatamente fra Platone e Aristotele) che punta sul loro rapporto con la fonte comune della sapienza piú che sulla ricerca di un filo di tradizione continuo e ininterrotto. Del resto la debolezza del concordismo, che aveva trovato in Giovanni Pico un rappresentante autorevole, viene già apertamente denunciata nella prospettiva fideistica del nipote Gianfrancesco, che riconosce in Sesto Empirico, testimone principe degli errori e delle contraddizioni non sanabili dei molteplici sistemi antichi, il campione della piú acuta critica alle falsità pagane.

La possibilità di una conoscenza ordinata della filosofia degli antichi viene in luce in concomitanza col precisarsi e diffondersi – sotto l'urgenza di un presente lacerato da controversie religiose – di un atteggiamento antidogmatico, ispirato all'idea di una molteplicità di vie d'accesso alla verità. Fra Giusto Lipsio e Brucker, passando per lo Stanley e il Thomasius, si sviluppa un metodo preciso, il cosiddetto eclettismo, che vuole puntare sulla valutazione critica – indipendente da pregiudizi dettati da principî di autorità o antichità – dei punti di vista piú adeguati ai criteri di una ragione innata.

Qui la filosofia antica, già modello (contradditorio) di sapienza, si ricicla come modello di 'ragionevolezza' E quasi che la speculazione razionale fosse patrimonio peculiare degli antichi, che ne avrebbero dettato una volta per tutte le linee fondamentali, e restituibile ai moderni solo in termini di (conservativa) 'rinascita', le storie della filosofia restano a lungo storie della filosofia antica, in cui pensatori successivi meritano attenzione solo come restauratori di concezioni antiche (cosí, nella secentesca *History* di Stanley, Giovanni Pico per la ripresa del platonismo, o Gassendi per l'epicureismo). Lo stacco segnato su questo punto da Jacob Brucker è dichiarato già nel titolo della sua *Historia critica philosophiae a mundi incunabulis*

losophiam» di Giusto Lipsio, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», serie 3, XVI, 1 (1986), pp. 45-64, rist. in ID., *Filosofia e scienza nel pensiero ellenistico*, Napoli 1991, pp. 265-88.

ad nostram usque aetatem deducta (1742-44): è una storia che scende fino ai contemporanei, e che trova un fondamento essenziale nell'inquadramento critico (con grande cura nel vaglio delle fonti) delle diverse fasi della riflessione filosofica alla luce di un progresso della ragione in cui passato e presente si legano. La novità sul piano storiografico riflette la condizione di una filosofia piú cosciente delle proprie possibilità, direi della propria 'modernità'. A partire dal razionalismo di Cartesio, autoaffermatosi come posizione teorica con diritti di giudizio su altre, aveva preso aire (qui facciamo almeno i nomi di Leibniz, Thomasius, Bayle) la rivendicazione della potenzialità critica della 'nuova' ragione. E secondo un meccanismo che abbiamo già visto agire in Aristotele, aveva preso forma il programma di una ricostruzione della tradizione in cui i progressi (le discontinuità) risaltassero precisamente entro la delineazione di un percorso unitario. Cosí, in una citatissima lettera a Thomasius (1669), Leibniz lo esortava a dare «non Philosophorum sed philosophiae historiam»: non un'elencazione dei filosofi e delle loro scuole, ma – potremmo dire – una storia unitaria dell'emergere della ragione[55]. Parallelamente, comunque, aveva preso avvio una notevole produzione di manuali, interessanti non tanto per il loro valore intrinseco quanto come sintomo di una graduale istituzionalizzazione della storia della filosofia, che sempre piú spesso entrerà, fra XVIII e XIX secolo, come introduzione a corsi universitari di filosofia.

D'altronde, Brucker si ispira ancora al modello settario, che anzi estende all'età romana e rinascimentale, e riserva solo sporadica attenzione a un concatenarsi delle dottrine al di fuori dei rapporti di scuola. Non si può dire che egli sia orientato da una nozione della storia della filosofia in termini di *sviluppo* continuo: quella nozione che nei primi decenni del secolo successivo sarà proposta, attraverso il corso hegeliano sulla storia della filosofia, a punto di riferimento imprescindibile di ogni costruzione storico-filosofica.

Che Aristotele e Hegel si incontrino precisamente su questo punto, oltre che nella *vis* teleologica della ricostruzione, è osservazione anche troppo frequente, e non varrà la pena di tornarvi qui: tanto piú che si sarebbe allora tentati di soffermarsi sulle ovvie differenze fra i due, e magari di leggere in Aristotele un piú chiaro riconoscimento della storicità del conosce-

[55] Su questo snodo, che per quanto ho visto meriterebbe maggiore attenzione, si vedano preziosi spunti in E. GARIN, *La storia «critica» della filosofia nel Settecento*, in «Giornale Critico della Filosofia Italiana», XLIX (1970), pp. 37-69, nonché in ID., *Dal Rinascimento all'Illuminismo*, Pisa 1970, pp. 241-84, specialmente 269 sgg.; M. A. DEL TORRE, *Le origini moderne della storiografia filosofica*, Firenze 1976, pp. 56 sgg.; A. NESCHKE, *Le degré zéro de la philosophie platonicienne. Platon dans l'«Historia critica philosophiae» de J. J. Brucker (1742)*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», XCVII (1992), pp. 388 sg.

re umano nel suo approssimarsi progressivo a una realtà obiettivamente data (là dove Hegel punta sulla sequenza logica delle determinazioni di un *pensiero* che trova se stesso)[56]. Quel che preme sottolineare, qui, è che nella sua compatta verticalità il disegno hegeliano non fa posto al contrapporsi delle scuole o alla coesistenza delle successioni, e per contro punta sul primo libro della *Metafisica* come fonte particolarmente affidabile, in quanto il suo autore «è a un tempo un filosofo e un erudito»[57]. Ma di piú, si può dire che la memoria del progetto aristotelico funzioni sotterraneamente da garanzia della possibilità stessa di fare storia della filosofia.

Già l'identificazione della filosofia occidentale come oggetto precipuo di questa storia, che vale per Hegel e in parte ancora per noi, si può ritenere eredità aristotelica. Non sappiamo se Aristotele abbia assunto il sapere orientale a specifico tema di riflessione. Troppo scarni sono i due riferimenti a concezioni dualistiche dei Magi persiani rintracciabili nella sua opera; né è Aristotele l'autore di quel *Magikos* che per lungo tempo gli è stato attribuito, in cui avrebbe sostenuto secondo Diogene Laerzio l'origine barbarica della filosofia (secondo un *topos* particolarmente diffuso in età ellenistica, contro il quale Diogene ritiene opportuno rivendicare la priorità dei Greci)[58] Ma la definizione di Talete come «iniziatore» della filosofia sottintende una svalutazione dell'eventuale contributo orientale: è il proposito stesso di costruire la tradizione che richiede questa presa di distanza, piú silenziosa ma perfettamente congruente con quella sancita rispetto alla riflessione mitica[59]

Si pensi poi alla connessione istituita, nel primo libro della *Metafisica*, fra la nascita della matematica in Egitto e la libertà da occupazioni pratiche di cui vi godeva la classe sacerdotale. Lo schema di fondo, che Aristo-

[56] Valga per tutti il riferimento a R. MONDOLFO, *Veritas filia temporis in Aristotele*, in ID., *Momenti del pensiero greco e cristiano*, Napoli 1964, pp. 1-20. Su Hegel cfr. in particolare K. DÜSING, *Hegel und die Geschichte der Philosophie. Ontologie und Dialektik in Antike und Neuzeit*, Darmstadt 1983.

[57] HEGEL, *Lezioni* cit., I, Firenze 1930, rist. 1981, p. 186. Hegel non è ovviamente il solo a 'riscoprire', in questa fase, il valore storiografico del primo libro della *Metafisica*: cfr. R. RAGGHIANTI, *La tentazione del presente. Annotazioni cousiniane di filosofia antica*, in P. CRISTOFOLINI (a cura di), *La storia della filosofia come problema*, Pisa 1988, pp. 57-110.

[58] ARISTOTELE, *Della filosofia*, fr. 6 Ross; *Metafisica*, 14.4.1091b10; DIOGENE LAERZIO, 1.1. Cfr. F. SCHAEFER, *Quid Graeci de origine philosophiae a barbaris ducenda existimaverint, secundum Laertii Diogenis Prooemium exponitur*, Diss. Lipsiae 1877. Da valutare l'importante ipotesi di A. MOMIGLIANO, *Ancient Biography and the Study of Religion in the Roman Empire*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», serie 3, XVI, 1 (1986), pp. 25-44, poi in ID., *Ottavo Contributo alla Storia degli Studi Classici e del Mondo Antico*, Roma 1987, pp. 193-210, che Diogene sia orientato da preoccupazioni anticristiane.

[59] Cfr. sopra, pp. 750 sg.

tele riprende da Platone, è quello di un'evoluzione parallela del sapere umano e delle condizioni di vita, sí che a una prima fase di sviluppo di arti 'necessarie', legate all'utile, succedono le arti 'edonistiche', mirate a perfezionare il benessere individuale, infine il sapere etico-politico, scientifico e teoretico: nel contesto di fondazione della metafisica, il tema si arricchisce di un collegamento fra il superamento dei problemi pratici e la capacità di meravigliarsi di fronte ai fenomeni naturali che è all'origine della conoscenza filosofica, la sola che viene perseguita per se stessa e non per qualche altro fine, propria perciò di uomini liberi[60]. L'implicazione neanche tanto taciuta di questo quadro è che quel tempo libero da occupazioni pratiche (σχολή) che è condizione essenziale della vita filosofica sia consentito diffusamente, in Grecia, da una massiccia presenza di altri, gli schiavi, che lavorano. Ma di qui prende le mosse Hegel per dipingere l'immagine di una società in cui sono liberi, se non tutti, almeno alcuni, là dove in Oriente lo è uno solo. Egli osserva che la filosofia vera e propria comincia in Grecia (o in Occidente), perché qui soltanto è stata conquistata quella libertà dell'autocoscienza della quale – sul piano pratico – la libertà dei rapporti politici è un'altra inconfondibile manifestazione. Nel mondo orientale invece, dove l'individualità è immersa nell'oggettività dello spirito sostanziale, non può aversi conoscenza filosofica (e la forma politica dominante è quella dello Stato dispotico)[61]

Da queste riflessioni ne germina, piú avanti, un'altra. Secondo Hegel i Greci, in quanto liberi, hanno saputo imprimere al sostrato straniero la forma del proprio spirito: rimosso però questo antico rapporto, con caratteristico «spirito d'indigenismo» hanno cercato in se stessi l'origine della propria cultura, e ne hanno fatto la storia. Cosí ha potuto dispiegarsi presso di loro quel carattere di «libera e bella storicità» che è il carattere di Mnemosyne (anzi, «quel che essi sono si realizza presso di loro anche come Mnemosyne»): sviluppo inimmaginabile (secondo i presupposti di una filosofia della storia che va idoleggiando nella Grecia la propria madrepa-

[60] ARISTOTELE, *Metafisica*, 1.1.981b13, 1.2.982b10; *Della filosofia*, fr. 8; *Protreptico*, fr. 8. Cfr. PLATONE, *Repubblica*, 372d; *Politico*, 272a; *Crizia*, 110a. EUDEMO, fr. 133 Wehrli, preferirà stabilire una connessione iniziale fra interesse matematico e soluzione di problemi pratici, con la precisazione che la matematica è stata elevata in Grecia, da Pitagora, a dignità educativa. Per la storia antica del motivo della meraviglia cfr. da ultimo P. PINOTTI, *Aristotele, Platone e la meraviglia del filosofo*, in D. LANZA e O. LONGO (a cura di), *Il meraviglioso e il verosimile tra Antichità e Medioevo*, Firenze 1989, pp. 29-56. Per alcuni esiti moderni già stimolati dal testo aristotelico cfr. A. M. IACONO, *Paura e meraviglia nell'idea di storia filosofica di Hume, Smith e Gibbon*, in M. GEUNA e M. L. PESANTE (a cura di), *Passioni, interessi, convenzioni. Discussioni settecentesche su virtú e civiltà*, Milano 1992, pp. 229-44.

[61] HEGEL, *Lezioni* cit., I, pp. 110 sgg. (a p. 63 era stato ripreso dichiaratamente da *Metafisica*, 1.1.981b20, il motivo della filosofia come «lusso»).

tria) nella cornice statica del mondo orientale[62]. Ecco perché i Greci, immersi nello svolgimento cui hanno dato inizio, hanno potuto sempre sentirsi «a casa propria»: ma anche noi potremo sentirci «a casa nostra» se con loro ci riconnetteremo sul terreno dello spirito. Tanto piú che per capirne la filosofia ci basterà attenerci agli elementi originari di cui essi stessi hanno mantenuto naturalmente memoria[63]

Come nella *Storia dell'arte* di Winckelmann il modello dell'arte greca, realizzazione di bellezza perfetta, assicura la tensione di un processo che scompagina le carte statiche delle classificazioni antiquarie, cosí Hegel ritrova già data nell'autopresentazione greca la direzione dinamica di una storia della filosofia che non si riduca a mera «filastrocca d'opinioni»[64] Ed è interessante notare come il senso dell'ambiziosa operazione aristotelica, ben presto diluitosi (prima nel Peripato, poi nell'erudizione ellenistica) in un programma modesto per quanto doveroso di *conservazione*, venga finalmente recuperato – in connessione con rinnovati bisogni della ragione storica – nell'ambito della cultura del Romanticismo: ovvero in una fase di energica *innovazione* intellettuale, unita a una buona dose di autocelebrazione, che mostra qualche analogia con la Grecia del V e del IV secolo a. C.

Ma alla consapevolezza della propria novità si accompagnava, nel pensiero greco, un altro carattere importante, nel quale è stata anzi vista (piú che non nell'assidua volontà di comprensione dei fenomeni) la novità maggiore che esso abbia introdotto: un'attitudine alla critica del sapere tradizionale, che si connette con un peculiare interesse per questioni «di secondo grado» su carattere e metodi dell'indagine, stimolato dalla rivalità fra gruppi professionali nel contesto di condizioni sociali particolarmente favorevoli alla discussione libera e pubblica[65]. È in questo quadro, direi, che è potuto emergere, per la prima volta, il bisogno di riflettere sull'origine e la storia del pensiero.

[62] Già per J. G. HERDER, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-91) [trad. it. *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, a cura di V. Verra, Bologna 1971, rist. Roma-Bari 1992, p. 260], «soltanto i Greci hanno storia».

[63] HEGEL, *Lezioni* cit., I, pp. 167 sgg. Per riferimenti ad altri luoghi hegeliani cfr. L. SICHIROLLO, *Hegel e il pensiero antico*, in ID., *Per una storiografia filosofica*, I, Urbino 1970, pp. 271 sgg.; inoltre M. RIEDEL, *Hegel und das Problem des Anfangs der griechischen Philosophie*, in «Antike und Abendland», XXXIV (1988), pp. 28-41; CAMBIANO, *Il ritorno* cit., pp. 3 sgg.

[64] HEGEL, *Lezioni* cit., I, pp. 20 sg.

[65] K. R. POPPER, *Per una teoria razionale della tradizione* (1949) [trad. it. in ID., *Congetture* cit., pp. 207-33]; G. E. R. LLOYD, *Demystifying Mentalities*, Cambridge 1990 [trad. it. *Smascherare le mentalità*, Roma-Bari 1991].

JACKIE PIGEAUD

Il medico e la malattia

Il problema che mi è dato trattare in questo volume pone, in quanto tale, alcune interessanti questioni epistemologiche: di per sé, infatti, non può essere concepito nell'ambito della medicina ippocratica senza ricorrere ad alcune forzature logiche e storiche. Diciamo subito che manca, quanto meno, il *malato*, se ci riportiamo alla formula ippocratica di *Epidemie* 1.2.5: «L'arte è composta di tre termini: la malattia, il malato e il medico. Il medico è il servitore dell'arte; bisogna che l'ammalato con l'aiuto del medico resista alla malattia». È questa la triade ippocratica, e non si tratta affatto di semplice retorica[1]. Nel nostro titolo manca quindi l'ammalato, e non è del tutto certo che la malattia, come vedremo, sia in un primo momento essenziale.

L'altro termine mancante è la medicina. E neanche in questo caso si tratta di semplice retorica. Ciò significa che dovremmo porci il problema delle teorie mediche. La medicina antica non si limita a quella di Ippocrate. Le teorie sono cambiate: ci imporrebbero di parlare *dei medici* piuttosto che del medico. Ma d'altra parte, in questo mondo greco, dove fermarsi? Forse dovremmo precisare i limiti della nostra indagine: da Ippocrate a Galeno? Ma quanti avvenimenti; quanti cambiamenti! È a una vera storia della medicina che dovremmo allora dedicarci, impresa impossibile in cosí poco spazio. È dunque essenzialmente la medicina ippocratica che tratteremo, perché è la prima, quella fondamentale; quella rispetto alla quale le altre si sono dovute determinare.

Bisogna dire inoltre che esistono molteplici prospettive dalle quali condurre la nostra analisi. Ad esempio la malattia potrebbe essere intesa come *le malattie*. In questo senso M. Grmek, in un'opera ormai classica, ha tracciato un ammirevole quadro delle malattie della Grecia[2]. Trattando *dei medici* non sarebbe assurdo abbozzare delle monografie di medici quali

[1] Si tratta di quello che è stato definito il «triangolo ippocratico»; cfr. D. GOUREVITCH, *Le triangle hippocratique*, Ecole Française de Rome, 1984.

[2] M. GRMEK, *Les maladies à l'aube de la civilisation occidentale*, Paris 1983.

Diocle, Erofilo, Erasistrato, Asclepiade, Galeno... Si può tentare di definire il ruolo sociale dei medici[3] Probabilmente tale tentativo darebbe risultati piuttosto deludenti nel caso della Grecia[4], in quanto la figura del medico comincia appena a emergere, in quanto è difficile tener conto del posto che vi occupa il mito ed è ancora in discussione, in riferimento al famoso testo di Platone, l'esistenza di medici diversi per gli uomini liberi e per gli schiavi[5] Ci è tuttavia possibile tracciare una vita intellettuale e sociale di Galeno. Mi sembra, insomma, che dovendo trattare un tema di questo genere tutte le impostazioni del problema, per quanto parziali, possano essere valide. È necessario quindi definire il nostro tipo di approccio.

La nostra analisi verterà sulla *relazione* tra il medico e la malattia nel mondo greco, in particolare nel periodo in cui si situano i testi del *Corpus hippocraticum*; introdurremo cosí il tema dell'ammalato, del tutto coscienti che si tratta di una formalizzazione che può rivelarsi comoda e feconda per una presentazione del pensiero medico antico, ben sapendo che questo è soltanto uno degli approcci possibili. Tale formalizzazione ha quanto meno il merito, come ho detto, di essere ippocratica.

1. *Le malattie, la malattia e il malato.*

La malattia esiste; voglio dire che Ippocrate l'ha considerata come un'entità, benché la cosa non piaccia ad alcuni. La malattia ha un inizio, un apice, una fine[6] Dobbiamo dedurne che la sua definizione costituisca l'essenza dell'ippocratismo? Certamente no. È vero che esistono diversi concetti di malattia. Vengono persino opposte le malattie acute alle altre, tra cui le malattie croniche. Per esempio, nel *Regime delle malattie acute* troviamo scritto: «Acute sono quelle malattie a cui gli antichi hanno dato il nome di pleuriti, peripneumoniti, freniti e causus e tutte le altre che ne derivano...»[7]. Il resoconto di tutte le malattie citate nel *Corpus hippocraticum* risulterebbe noioso[8]: la lista è abbondante. Ma si può sostenere,

[3] Come ha fatto per Roma F. KUDLIEN, *Die Stellung des Arztes in der Römischen Gesellschaft*, Stuttgart 1986.

[4] Contrariamente a ciò che si può realizzare per Roma. Cfr. J. KORPELA, *Das Medizinalpersonal im antiken Rom, eine sozialgeschichtliche Untersuchung*, Helsinki 1987.

[5] PLATONE, *Leggi*, 4.720a-d. Cfr. J. JOUANNA, *Hippocrate*, Paris 1992, pp. 160 sgg.

[6] Cfr., per esempio, *Aforismi*, 1.2.29-30.

[7] Bisogna stare attenti alle diagnosi retrospettive di carattere avventuroso. Questi concetti raggruppano entità che assomigliano alle nostre pur essendo profondamente diverse. Cfr. su questo punto GRMEK, *Les maladies* cit.

[8] J. Jouanna ne fornisce un quadro succinto nel suo volume *Hippocrate* cit., pp. 204-5: «Ci limiteremo a citare alcuni nomi di malattie o di affezioni ... ambliopia, afonia, afta, apoplessia,

nondimeno, che la diagnosi, cioè la sussunzione del caso sotto il concetto, non è la preoccupazione essenziale del medico. Ciò che costituisce l'originalità dell'ippocratismo è il fatto di prendere in considerazione l'uomo ammalato e la sua descrizione, e di fare una prognosi.

2. *Che cosa significa essere ammalato?*

L'«essere ammalato» non è mai stato pensato come tale tanto fortemente quanto nell'*Antica medicina*. La questione del senso della malattia appare ugualmente essenziale per questo trattato, che proprio da questo punto di vista abbiamo già illustrato in altra sede[9]. Per la verità all'inizio il trattato non si occupa della questione del senso, ma di quella dell'ente (τοῦ ἐόντος), del problema della verità. In questa relazione tra medico e malato, chi è colui che sa? chi è depositario della conoscenza? La questione fondamentale è proprio quella del *sapere del medico*, del *sapere dell'ammalato* e della *verità*. Ci sembra che la fine del capitolo 2 dell'*Antica medicina* dia una risposta chiara. Vale la pena di citarlo:

> Trattandosi di quest'arte, mi sembra che si debba soprattutto esporre cose comprensibili ai profani; il che è facile quando queste sono scoperte ed esposte da un altro. Giacché per ognuno si tratta soltanto di richiamare alla memoria, ascoltandoli, gli accidenti che gli sono occorsi. Se invece si trascura la facoltà di comprensione (γνώμη) dei profani, e se non si mettono le persone che ascoltano in questa disposizione di spirito, non si potrà cogliere la realtà[10]

Il medico dunque sa come nasce e finisce la malattia, sa quali sono le cause che la fanno crescere o diminuire. Di fronte a lui, indeterminati, ci sono il malato e il suo vissuto. Ciò che il medico può descrivere è una forma astratta; ciò che il malato vive è una sofferenza informe. La verità non sta né dalla parte del medico né da quella dell'ammalato; essa è nel riconoscimento del vissuto come storia, nel senso moderno del termine. La verità si costituisce attraverso il dialogo tra l'ammalato e il medico. L'ammalato è all'origine del sapere; ma il suo sapere come tale è informe. Il medico possiede un sapere ma come forma vuota, o piuttosto come una tecnica di

artrite, asma, cancro, coma, coriza, colera, disuria, enfisema, empiema, erisipela, esantema, febbre terzana, febbre quartana, emorroide, epatite, erpete, idropisia, ittero, ileo, lebbra, letargia, lichen, lienteria, lipotimia, calcolosi, mania, melanconia, nictalopia, nefrite, edema, oftalmia, paraplegia, ulcera fagedenica, tisi, pleurite, polmonite, polipo, spasmo, tenesmo, tetano, tifo...»

[9] J. PIGEAUD, *Qu'est-ce qu'être malade? Quelques réflexions sur le sens de la maladie dans Ancienne médecine* (Colloque de Mons, 1975), in *Corpus hippocraticum*, a cura di R. Joly, Université de Mons, 1977, pp. 196-219.

[10] Cito qui la traduzione di J. JOUANNA (a cura di), *L'Ancienne Médecine*, Paris 1990, p. 120. Cfr. anche J. FESTUGIÈRE (a cura di), *De l'Ancienne Médecine*, Paris 1948.

organizzazione; a ciò che non era che una semplice sequenza insignificante nella sofferenza, il medico attribuisce la dignità di una concatenazione coerente, organizzata. Ma il medico, da solo, è impotente; e l'ammalato, nel turbamento della sua personale vicenda, è incapace di selezionare il fatto significante: non è un tecnico. A chi appartiene quindi il sapere? All'ammalato e al medico *inseparabilmente*. Dove si situa l'origine del sapere? In ogni caso, nell'ammalato. L'ammalato, sentendosi dire ciò che gli accade, lo riconosce; sentendosi dire ciò che gli accade vi riconosce la propria storia, richiamandola alla memoria. È questo il senso dell'*anamnesi* medica in questo testo.

L'*Antica medicina* introduce la medicina nel genere del dialogo. Alcuni potrebbero obbiettare che ciò è utopico; che l'ammalato spesso non è consapevole, che spesso è necessario interrogare coloro che gli stanno attorno. Io rispondo: questo è *teorico*. Il che significa che è impossibile eliminare il contenuto della malattia, il vissuto dell'ammalato, senza perdere di vista la verità: è ciò che accade al fabbricante di ipotesi che trascura l'ammalato. La γνώμη di cui parla il testo, che il medico non deve mai mancare di realizzare, non consiste nella sua *comprensione*, come si intende talvolta, ma nella sua *funzione cognitiva*; cioè la possibilità di far limpidamente riaffiorare il suo vissuto alla coscienza. Occorre che nel discorso del medico egli riconosca, ricordandolo, questo o quel fatto vissuto, ad esempio un'infreddatura, o un eccesso a tavola che, con ciò stesso, diventano significanti. Per l'ammalato, conoscere significa richiamare alla memoria. Quando si scrive una frase di questo genere, non si può non pensare a Platone, al *Menone* ad esempio, oppure al *Fedone*[11]. E non si è mancato di farlo. Quando dico che l'*Antica medicina* colloca la medicina nel genere del dialogo, non si tratta soltanto di un problema di imitazione o di emulazione. Si tratta di un modo di porre il problema dell'origine del vero. E, al tempo stesso, il dialogo si inscrive in condizioni, in strutture di pensiero proprie del tempo: cosí il *Prognostico* ha qualcosa a che vedere con la mantica, come vedremo in seguito; cosí l'opposizione sofistica tra φύσις e νόμος percorre *Arie, acque, luoghi*.

L'anamnesi dell'*Antica medicina* non ha niente in comune con ciò che noi intendiamo con questo termine, vale a dire il semplice interrogatorio

[11] Per il *Menone* cfr. H. DILLER, *Hippokratische Medizin und attische Philosophie*, in *Kleine Schriften zur antiken Medizin*, Berlin - New York 1973, p. 55. Diller però è assolutamente convinto che l'autore dell'*Antica medicina* abbia letto Platone! Niente è meno certo... Littré pensava, dal canto suo, al *Fedone*, 66a (I L 560, nota 1), riferimento recuperato da JOUANNA (a cura di), *L'Ancienne Médecine* cit., p. 120, nota 5, che scrive con piú esattezza: «questo impiego annuncia Platone». In effetti l'*Antica medicina* può essere verosimilmente fatta risalire alla fine del V secolo.

guidato dell'ammalato, per riportare alla luce un passato, dei particolari che illumineranno il medico nella sua diagnosi. Già dall'antichità si può vedere praticato questo tipo di anamnesi da un grande medico come Rufo di Efeso[12], del quale ci resta un trattato intitolato appunto *Dell'interrogatorio del malato*. Scrive Rufo:

> Bisogna fare delle domande all'ammalato, perché grazie a queste domande si conosceranno con piú esattezza alcuni elementi che riguardano la malattia, e il trattamento sarà migliore. Voglio innanzitutto che si cominci col fare qualche domanda all'ammalato; è cosí in effetti che potremo capire fino a che punto la sua mente è sana od offuscata, e qual è il grado di forza o di debolezza del paziente; cosí si avrà una certa nozione della malattia e del punto del corpo affetto...[13]

Non si può dire che il *Corpus hippocraticum* ignori del tutto questo tipo di interrogatorio. Ad esempio in *Prognostico*: «Si chiederà agli ammalati se soffrono di cefalgia, o se la loro vista è offuscata»[14]. Ma non siamo allo stesso livello. Bisogna dire che l'*Antica medicina* propone una teoria dell'anamnesi non funzionale ma, se vogliamo, filosofica, che pone il problema della verità medica. Questa verità, è bene ribadirlo, è il risultato della collaborazione tra medico e ammalato, in un dialogo in cui il ruolo del medico è di far risalire alla memoria dell'ammalato un vissuto che diverrà significante. Ciò è ancor piú interessante in un trattato che vuol prendere le distanze dalla filosofia, come lascia intendere l'autore fin dall'inizio[15] In realtà, getta le basi filosofiche di una conoscenza medica; una filosofia della conoscenza medica.

Ma il testo dell'*Antica medicina* racchiude anche altri tesori; ad esempio i ragionamenti che l'autore dedica a ciò che potremmo definire, in termini moderni, l'integrazione della malattia nel processo culturale. L'*Antica medicina* presenta un'ipotesi di organizzazione dei fatti in un processo storico. Cosí l'alimentazione è nata dalla percezione di una differenza: lo stesso alimento non è adatto agli uomini e a tutti gli altri esseri viventi (cap. 3). All'inizio l'uomo e gli animali come il bue, il cavallo, mangiano ciò che la

[12] Medico all'epoca di Traiano.

[13] Cfr. RUFO D'EFESO, *Opera*, ed. Daremberg-Ruelle, Paris 1879, pp. 195 sgg., da cui cito. Cfr. anche H. GÄRTNER (a cura di), *Die Fragen des Arztes an die Kranken*, in *CMG*, suppl. 4, Berlin 1962.

[14] II L 115. Cfr. CH. LICHTENTHAELER, *IVe série d'Etudes Hippocratiques*, Genève 1963, pp. 159-60.

[15] Si tratta di un altro problema che non abbiamo il tempo di affrontare in questa sede: il problema della separazione della medicina e della filosofia, molto importante in quanto mito fondatore nella storia della medicina. Cfr. l'articolo di PH. MUDRY, *La place d'Hippocrate dans la préface du «De medicina» de Celse* (Colloque de Mons, 1975), in *Corpus hippocraticum* cit., pp. 345 sgg., e J. PIGEAUD, *La médecine et ses origines. L'origine de la médecine, un problème historique ou ontologique?*, di prossima pubblicazione in «Bulletin de la Société canadienne d'Histoire de la médecine» (in corso di stampa).

natura produce spontaneamente. Ma ecco apparire il dolore, che differenzia l'uomo dall'animale. È cosí che l'uomo impara che la sua natura non è identica a quella degli animali, o meglio che la sua è una natura specifica che non si identifica con la Natura. È ciò che ho definito la pedagogia del dolore o la colica che insegna. Ma ciò significa che il raggiungimento, tramite il dolore, della consapevolezza del fatto che la natura dell'uomo è diversa, non è nient'altro che il passaggio alla cultura. In origine l'uomo non sa nulla; nasce e mangia, ed è in reazione al nutrimento offerto spontaneamente dalla natura che impara ciò che è. È il dolore quella reazione che gli insegna che la sua è una natura specifica; possiamo dire che la *cultura* consiste nell'imparare che si è di una natura altra. Passare allo stadio della cultura significa prendere coscienza della propria differenza. E ciò avviene tramite l'atto del mangiare, che è l'atto dell'acculturazione per eccellenza. L'uomo si definisce in relazione a ciò che mangia. Per l'uomo, mangiare richiede la trasformazione dell'alimento, e questa scoperta coincide con lo stadio della cultura. Ciò che vale per la presa di coscienza della natura specifica dell'uomo, vale anche, in seguito, per l'insieme generale degli uomini che mangiando imparano le loro differenze particolari, in funzione del loro diverso modo di reagire ai vari alimenti; e vale anche per differenziare l'ammalato dalla persona sana. La cucina e la medicina, che è una cucina specifica, sono tecniche che trasformano l'alimento adattandolo alle diverse nature. Mangiare rivela l'uomo a se stesso mostrandogli la sua propria natura; impara che non si deve mangiare qualsiasi cosa; quell'uomo in particolare impara in seguito, mangiando, qual è la natura sua propria e che un dato elemento è, o meno, adatto a lui; è a questo punto che interviene il tecnico, quello che possiede il sapere delle possibili trasformazioni degli alimenti, delle nature particolari e del momento opportuno. Nell'*Antica medicina* è proprio il caso di dire che sofferenza e malattia rappresentano una sanzione (la malattia non è mai definita; essa resta indeterminata – cfr. ad esempio la triade οἱ πόνοι καὶ νοῦσοι καὶ θάνατοι, «le sofferenze, le malattie, le morti», nel capitolo 3). È un nuovo significato attribuito al τῷ πάθει μάθος, l'«apprendimento attraverso il dolore» di Eschilo[16] Il dolore e la malattia hanno una funzione pedagogica; esse sono integrate alla storia dell'umanità e dell'individuo.

Esiste quindi un criterio, un termine di paragone per l'alimento o il farmaco? Interviene a questo proposito la celebre frase: «bisogna puntare a una certa misura. Ora, non sapremmo trovare altra misura, altro numero o termine rispetto al quale conoscere l'esatta verità, che la sensibilità del

[16] *Agamennone*, 176 sgg.; cfr. il commento *ad loc.* di E. F. Fraenkel, Oxford 1962, II, p. 106.

corpo» (cap. 9.3). Il vero problema, che regolarmente agita i dibattiti nei congressi, sta nel sapere se si tratti del corpo del medico o del corpo dell'ammalato. Jouanna[17] afferma che si potrebbe distinguere l'opinione dei medici, che propendono piú per la prima ipotesi, da quella dei filologi, che propenderebbero invece piú per la seconda. Non so se la separazione sia cosí rigorosa; ma per quanto mi riguarda considero una cattiva interpretazione quella che vorrebbe che il corpo del medico e la sua sensazione servissero da regola. Si può certo invocare il trattato *Officina del medico*, capitolo 1[18], dove è detto che il medico deve ricercare ciò che possiamo percepire (αἰσθέσθαι) guardando, toccando, ascoltando, annusando, assaggiando e applicando l'intelligenza. Questo accostamento, lungi dall'essere convincente, si rivela di corte vedute. Come ho mostrato in altra sede, cosí facendo non si coglie la coerenza logica del testo[19] Cosí come l'origine della conoscenza è nel malato, cosí in esso sono pure il criterio e la misura.

3. *L'uomo umorale.*

Ma che cos'è che costituisce l'uomo, per il medico ippocratico? L'uomo è l'uomo umorale. Il corpo, secondo questa medicina, è essenzialmente una cosa porosa, trapassata da un'infinità di fori, di canali, gli uni percettibili ai sensi e gli altri no, nei quali circolano liquidi e aria. Questi liquidi sono gli umori; è questo il significato della parola. Esistono dunque dei liquidi nel corpo. Ciò è reso percettibile dalle escrezioni: il sudore, l'urina, lo sperma, le mestruazioni, e le emorragie emorroidali, che per gli antichi costituivano un'escrezione naturale. «Escrezioni secondo natura dall'intestino, le urine, il sudore, gli sputi, il muco, la matrice, le emorroidi»[20]

Prima ancora di riflettere sulla costituzione di un «sistema» umorale, è necessario notare la predominanza dei liquidi nel corpo, qualunque sia la forma da essi assunta o il nome loro attribuito. Il grande successo della teoria ippocratica dei quattro umori, dovuto soprattutto a Galeno, non deve offuscare le varie descrizioni e qualificazioni dei liquidi interni, elaborate da altri pensatori[21]

[17] JOUANNA, *Hippocrate* cit., pp. 173-75.
[18] III L 272, 3-5.
[19] Cfr. PIGEAUD, *Qu'est-ce qu'être malade?* cit., pp. 212 sgg.
[20] *Alimenti*, 17.
[21] Cfr. ad esempio Prassagora e i suoi umori, «dolci, ben temperati, vetrosi...»; Erofilo e i suoi molteplici umori.

4. *Il sistema degli umori.*

Il trattato *Malattie* IV è interessante poiché fornisce una teoria coerente degli umori, della salute e della malattia. Ogni teoria degli umori è in effetti confrontata con un certo numero di problemi: l'origine degli umori, la loro essenza, il loro mantenimento dal punto di vista quantitativo e qualitativo. *Malattie* IV (fine del v secolo a. C.) pone come principio l'esistenza di quattro umori: sangue, flemma, bile e acqua. Questi liquidi nascono contemporaneamente all'individuo e sono, assieme ai traumi e alle intemperie, la causa principale delle malattie. Ogni umore ha, nel corpo, la sua specifica fonte: il flemma prende origine nella testa, il sangue nel cuore, l'acqua nella milza e la bile nel «piccolo luogo sul fegato», cioè la cistifellea. Come tutte le fonti, anche queste si svuotano e si riempiono. Non si alimentano direttamente. Esse attingono al ventre, sorta di recipiente dove si trovano al tempo stesso l'alimento solido e quello liquido, e l'escremento. Sono esse ad operare in seguito la distribuzione nel corpo. Quando il corpo è vuoto, il ventre attinge dal corpo stesso, che comincia a fondere. A questo punto tutto si svolge piú o meno secondo il principio dei vasi comunicanti. Ciò che occorre notare è che si tratta di un modello decisamente *fisico*. Il ritmo è di tre giorni. Se l'uomo mangia e beve, l'umore perviene alla sua fonte. Il giorno seguente sopraggiunge un altro umore. Il primo, cotto dal calore, è diventato piú leggero. L'indomani si ritrova nel ventre, spinto via dal nuovo umore. Giunto nel corpo, esso cuoce gli alimenti facendone sangue. La sua permanenza lo rende fetido. Esso fuoriesce due giorni dopo con le feci e l'urina, «in quantità strettamente identica a se stesso ed equilibrata» (par. 42). Questo trattato offre il vantaggio di proporre un certo numero di risposte ai problemi dell'umoralismo. Esso offre una teoria della circolazione interna degli umori nel corpo umano, determinandoli e localizzandoli in maniera specifica; una teoria dello scambio tra l'ambiente esterno e l'ambiente interno, definendo infine la salute come il ricambio di una quantità costante di liquidi nel corpo – il che presuppone, come dice l'autore, un λόγος, un rapporto tra l'alimentazione e l'escrezione. Nonostante vi siano alterazione e trasformazione, ci troviamo comunque di fronte a un tentativo di spiegazione dei fenomeni secondo la *quantità* invece che secondo la *qualità*. In compenso è innanzitutto sulle qualità degli umori che l'autore del trattato *Antica medicina* sofferma la propria attenzione. La qualità in questo trattato è anche la virtú, la forza, la δύναμις. Gli umori sono molteplici. Vi è del sapido, dell'insipido, dell'amaro, del dolce, dell'acido, dell'astringente ecc. L'*Antica medicina* dà una definizione positiva della salute. L'uomo si trova nella condizione migliore

quando tutto è in digestione, cioè quando gli umori sono ben cotti, e a riposo. «Quelle cose, fin che restano mescolate e temperate insieme, non si fanno sentire e non causano dolore, ma quando una è stata messa da parte e sussiste isolatamente, allora si fa sentire per mezzo del dolore»[22]. L'ideale è quindi una mescolanza che permetta agli umori di temperarsi, di perdere la loro asprezza, cioè la loro virtú, nel senso in cui la virtú del coltello è quella di tagliare. Ciò può avvenire soltanto grazie alla digestione, cioè alla cottura, grande modello della trasformazione, dell'alterazione. «Per gli umori, la digestione è conseguenza del fatto d'esser stati mescolati assieme, di essersi temperati l'uno con l'altro e d'aver bollito assieme»[23]. «È indispensabile sapere quali sono le malattie che nascono dalle forze (δύναμις) e quali sono le malattie che nascono dalle forme (σχῆμα). Io definisco la δύναμις come l'esaltazione e la forza degli umori; e le forme come tutto ciò che vi è all'interno dell'uomo»[24]. Nel corpo vi sono delle forme cave, rotonde, strette. I vuoti larghi in partenza, e che in seguito si restringono, attirano maggiormente l'umidità. Cosí la vescica, la testa, la matrice aspirano maggiormente; assomigliano infatti a delle ventose. Lo spazio interno è alquanto vago e impreciso. L'anatomia – cioè, per riprendere l'espressione dello Pseudo-Galeno, «la contemplazione delle viscere che si trovano ad essere nascoste»[25] – è piú o meno inesistente. Se paragoniamo l'elemento fluido all'elemento strutturato, sono i liquidi ad avere l'importanza maggiore.

Ma è nel trattato *Natura dell'uomo*[26] che troviamo i quattro umori che la tradizione ci ha trasmesso: sangue, flemma, bile gialla e bile nera. L'autore, forse Polibo, genero dello stesso Ippocrate, attacca tutti coloro, filosofi o medici, che pensano che l'uomo sia essenzialmente uno. Se fosse uno, afferma, «non potrebbe soffrire. I costituenti dell'uomo sono secondo l'uso e la natura, costantemente e invariabilmente identici, in gioventú come in vecchiaia, durante la stagione fredda e durante quella calda; ne fornirò la prova ed enuncerò le leggi necessarie in virtú delle quali ogni costituente aumenta e diminuisce nel corpo»[27]. Esistono quindi dei costituenti, per non parlare in termini di elementi, che perdurano nel loro essere e nella loro qualità, per tutta la durata della vita, in qualsiasi stagione. Si tratta di *enti* identificabili. La natura e l'uso, cioè i nomi che si attribuiscono a questi enti, dimostrano che essi sono specifici del corpo, che non sono assimilabili gli uni agli altri, che sono costantemente identifica-

[22] Cap. 14, p. 12 Festugière.
[23] Cap. 20 Festugière.
[24] Cap. 22 Festugière.
[25] XIX K 357.
[26] Edizione, traduzione e commento di J. Jouanna, Berlin 1975.
[27] Cap. 2 Jouanna, con qualche modifica.

bili qualunque sia la natura dell'individuo e lo stato della mescolanza. Sono in qualche modo isolabili. Lo sono, secondo l'autore, in senso filosofico e in senso sperimentale. «È necessario che esista un periodo durante il quale ogni ente appaia in sé e per sé in quanto è» (cap. 2). Qual è il momento in cui il costituente si rivela separatamente e in sé? Può essere la stagione; infatti ogni umore cresce con questa o quella stagione. Può essere l'intervento purgante di carattere specifico; cosí il flemmagogo attira il flemma. Può essere la superpurgazione che fa fuoriuscire i vari umori. Se provochiamo una superpurgazione di flemma, «osserveremo in un primo tempo dei rigurgiti di flemma, poi di bile gialla, poi di bile nera e infine di puro sangue; è a questo punto che sopravviene la morte» (cap. 6). Sono in effetti il medicamento e la malattia che rivelano l'esistenza degli umori. Se si somministra a un paziente un flemmagogo, si ottiene un rigurgito di flemma; un medicinale che attira la bile, provocherà un rigurgito di bile. Anche le malattie rivelano l'esistenza di questi specifici umori. Cosí, in inverno, gli sputi e il muco nasale contengono una maggior quantità di flemma; in primavera e in estate sono frequenti le emorragie intestinali e nasali, e in inverno assistiamo a rigurgiti spontanei di bile (cap. 7). Questi costituenti liquidi esistono quindi all'interno del corpo e possono in un dato momento essere isolati materialmente. In realtà si trovano nel corpo mescolati gli uni agli altri, e la loro separazione, il loro isolamento, costituisce un pericolo per la salute. Possono anche alterarsi: «Esistono numerosi costituenti che, agendo gli uni sugli altri, possono riscaldarsi, raffreddarsi, disseccarsi o umidificarsi contro natura, e produrre cosí delle malattie». L'autore può scrivere: «C'è salute perfetta quando questi umori stanno in una giusta proporzione tra di loro, tanto dal punto di vista della qualità che della quantità, e quando la loro mescolanza è perfetta; c'è malattia quando uno di questi umori, in quantità troppo piccola o troppo grande, si isola nel corpo invece di rimanere mescolato a tutti gli altri»[28] È la definizione piú celebre della *crasi*, cioè della mescolanza o, per dirlo in latino, del temperamento. Gli umori, congeniti all'uomo, formano un tutto indissociabile, come l'universo. Cosí come nell'universo (κόσμος) nessun ente potrebbe sussistere senza gli altri, e se ne scomparisse uno scomparirebbero tutti, allo stesso modo, se nell'uomo scomparisse uno di questi costituenti, sopravverrebbe la morte. La *Natura dell'uomo* stabilisce l'analogia tra l'uomo e l'universo. Dobbiamo parlare di rapporto tra micro e macrocosmo? Questo è certamente presente nel trattato sul *Regime* (1.10), o in quello sulle *Settimane*. Ma la *Natura dell'uomo* dice soltanto che l'uomo è, come il mondo, una totalità organica, e che noi siamo legati ai movimenti del mondo dagli

[28] Cap. 4 Jouanna, con qualche modifica.

umori, che esistono perpetuamente nel corpo dell'uomo, ma che, «con il ciclo delle stagioni, passano attraverso fasi di incremento e di diminuzione, ognuno secondo il proprio ritmo di avvicendamento e la propria natura» (cap. 7).

Questi quattro umori caratterizzano l'uomo secondo un principio di continuità, ne fanno un tutto organico. Ma essendo legati ognuno a una stagione, essi iscrivono l'uomo nel mondo: un'idea, questa, profondamente ippocratica. L'uomo vive e si ammala al ritmo dell'universo. Ma se gli umori servono a dare una risposta al problema della definizione dell'uomo, la loro utilità consiste soprattutto nella loro capacità di spiegare le malattie.

5. *L'uomo nel mondo.*

Ho illustrato in che modo la *Natura dell'uomo* ricongiunge l'uomo al mondo. Ma è probabilmente *Arie, acque, luoghi* il testo che piú s'impegna nella comprensione dell'uomo come essere che patisce e com-patisce col mondo. Eppure cosí come credo che l'ermeneutica del *Prognostico* partecipi di un'ermeneutica piú generale, come la mantica, o che l'*Antica medicina* non possa capirsi al di fuori di una problematica del dialogo, allo stesso modo, a mio avviso, il trattato *Arie, acque, luoghi* si chiarisce attraverso l'opposizione sofistica tra φύσις e νόμος che esso è obbligato a superare nell'affrontare il problema del vivente.

> Chi voglia approfondire la medicina, deve operare come segue: innanzitutto considererà le stagioni dell'anno e l'influenza che ognuna di esse rispettivamente esercita; poiché, non soltanto queste non si assomigliano le une alle altre, ma inoltre in ognuna di esse le vicissitudini introducono notevoli differenze; poi esaminerà quali sono i venti caldi e freddi, soprattutto quelli che sono comuni a tutti i paesi e in seguito quelli propri a ogni località. È necessario conoscere anche le qualità delle acque, poiché se queste variano a seconda del sapore e del peso, differiscono pure a seconda delle loro proprietà ... Il medico acquisirà nozioni molto precise sulla natura delle acque di cui si servono gli abitanti, se siano lacustri e molli, oppure dure e sgorganti da fonti situate in altitudine ... studierà i diversi stati del suolo riconoscerà il genere di vita degli abitanti, che sono o amanti del vino, del buon cibo e del riposo, o laboriosi e adusi agli esercizi del corpo...[29]

Il medico viaggiatore, περιοδευτής, si fa cosí un'idea delle malattie che possono sopravvenire. C'è da dire anche che gli uomini assomigliano ai luoghi in cui abitano: «gli uni sono di natura analoga a paesi montagnosi, boschivi e umidi; gli altri a terre secche e leggere, altri ancora a pianure nu-

[29] Cap. 1 = II L 13.

de e aride»[30] L'ambiente condiziona anche i regimi politici: la Grecia, temperata, è il paese della democrazia; l'Asia suscita la tirannia. Sono, questi, luoghi comuni all'immaginario «medico-filosofico» che si trovano ad essere fissati qui per i secoli a venire, da Cardano [31] fino a Cabanis [32], attraverso Huarte de San Juan[33], Montesquieu o Winckelmann tra gli altri. Ed esiste il problema dei Macrocefali (cap. 14) e quello delle malattie degli Sciti[34]. I Macrocefali sono quella popolazione (per noi mitica) che pensava che la testa allungata fosse un segno di nobiltà. In un primo tempo essi costringevano con la violenza le teste ancora tenere dei bambini a perdere la loro sfericità e ad accrescersi in lunghezza. Poi, col tempo, la natura si sostituisce all'usanza. Il fatto è che la natura viene in aiuto all'usanza, secondo il principio dell'eredità e della panspermia. Infine poi, l'uso si perde. Difficile misurare l'impatto di questo testo sull'immaginario. Se si potesse fare un paragone, direi che è con il *Problema XXX* dello pseudo-Aristotele (che si occupa dei rapporti tra follia e genio), che potremmo farlo. Non posso in questa sede dilungarmi su questo appassionante trattato[35]. Notiamo semplicemente che fa esplodere la separazione radicale tra il dato naturale e quello acquisito, tra la natura e la norma, insomma tra φύσις e νόμος, parlando persino di collaborazione. La plasticità del vivente è una delle grandi fantasticherie del pensiero medico.

6. *L'origine delle malattie. La malattia che sfugge al medico: la «peste».*

Nel trattato *Dei venti* (ultimo quarto del v secolo) troviamo scritto:

> Per tutte le malattie, il modo d'essere è lo stesso, ma è la localizzazione che cambia. Apparentemente, quindi, le malattie non hanno tra di loro alcuna somiglianza, a causa della diversità delle localizzazioni; ma in realtà esiste per tutte le malattie una sola e identica forma, una sola e identica causa ... Il corpo degli esseri viventi e degli uomini in particolare è sostentato da tre specie di nutrimenti. Que-

[30] Cap. 13 = II L 59.

[31] Cfr. J. PIGEAUD, *L'hippocratisme de Cardan. Etude sur le commentaire d'Airs, eaux, lieux par Cardan*, in «Res Publica Litterarum», VIII (1985), pp. 219-29.

[32] Cfr. ID., *Cabanis et les rapports du physique et du moral*, in «Revue Medicale de la Suisse Romande», CVI (1986), pp. 47-59.

[33] Cfr. ID., *Fatalisme des tempéraments et liberté spirituelle dans l'Examen des esprits de Huarte de San Juan*, in *La mélancolie dans la relation de l'âme et du corps*, «Littérature, Médecine et Société», Université de Nantes, I, pp. 114-59.

[34] Nel dizionario di Dechambre in 100 volumi, t. 56 (1876), pp. 283-86, si trova ancora una voce «Malattia degli Sciti»!

[35] Cfr. J. PIGEAUD, *Remarques sur l'inné et l'acquis dans le Corpus hippocratique*, in F. LASSERRE e P. MUDRY (a cura di), *Formes de pensée dans la collection hippocratique*, Actes du IVe colloque international hippocratique, 1981, Genève 1983, pp. 41-55.

sti nutrimenti hanno i seguenti nomi: alimenti, bevande, respiro. Il respiro all'interno del corpo si chiama vento, all'esterno aria Del tutto verosimilmente, la fonte delle nostre indisposizioni altro non è che questo principio, quando è in quantità troppo grande o troppo piccola, o quando, penetrando nel corpo, è lordato da miasmi morbifici[36]

L'autore fa una distinzione tra la febbre comune a tutti, il λοιμός, la malattia che viene chiamata «pestilenziale» per evitare di confonderla con la nostra peste, e quella che colpisce unicamente coloro che seguono una cattiva dieta[37] Egli spiega cosí l'idropisia, l'apoplessia, il male sacro. E qui si delinea, come si vede chiaramente, un problema. Si tratta di render conto della nascita delle malattie. Come dice la *Natura dell'uomo*, queste sono dovute o al regime di vita o alla natura dell'aria inspirata. La difficoltà non è tanto di spiegare le differenze tra le malattie, che possono legittimarsi con la differenza dei comportamenti di vita, idea che corrisponderebbe al termine di regime, quanto di spiegare l'unità della malattia, l'*epidemia* in senso moderno[38]. Gli ippocratici potevano comprendere l'epidemia soltanto come un'endemia. Il silenzio dei testi medici è impressionante, se si considera la famosa pseudo-peste d'Atene. Mai argomento *a silentio* è stato a mio avviso tanto forte. Le *Vite* d'Ippocrate, testi di epoca tarda, hanno voluto introdurre Ippocrate nella storia della «peste». Ma è uno storico, Tucidide, e non un medico che dà di questa malattia la descrizione *princeps*[39] Questa «malattia nuova» sollevava un problema epistemologico che le teorie dei medici antichi, l'eziologia ippocratica delle malattie per esempio, non sapevano spiegare[40] Era impossibile, nell'«ippocratismo», rendere conto dei fenomeni descritti da Tucidide. In effetti si tratta di capire un duplice fenomeno: innanzitutto che una grossa parte della popolazione, per non dire la totalità, possa essere colpita dalla medesima malattia nello stesso tempo, in uno stesso posto; in secondo luogo che questa malattia provenga da lontano. Trovare una sola e identica soluzione a que-

[36] *Dei venti*, 2.1-5.1 (trad. Jouanna). Cfr. J. JOUANNA (a cura di), *Des vents. De l'art*, Paris 1988.

[37] *Dei venti*, 6.

[38] Tutt'altro è il significato attribuitogli nell'antichità. I 7 libri delle *Epidemie* di Ippocrate comprendono delle «costituzioni» (καταστάσεις) e delle «storie» di ammalati (cfr. soprattutto I e III). Una costituzione è la «descrizione sintetica delle condizioni meteorologiche e delle particolarità epidemiologiche e semiotiche delle malattie osservate nel corso di un anno, dall'autunno all'estate, in un territorio circoscritto» (GRMEK, *Les maladies* cit., p. 415).

[39] Mi sia consentito di rimandare a J. PIGEAUD, *La maladie de l'âme*, Paris 1981, pp. 212 sgg., e a ID., *Quelques remarques sur l'Epidémie du Norique dans les Géorgiques de Virgile*, III, pp. 478 sgg. in «Littérature, Médecine et Société», Université de Nantes, VII (1985).

[40] Evitiamo assolutamente di parlare, in questo caso, di «ostacolo epistemologico»: ciò non avrebbe alcun senso per l'epoca.

sti due fenomeni è difficile. Il primo si risolve bene nell'ambito della dottrina ippocratica, come ha dimostrato Galeno, basandosi sul trattato *Natura dell'uomo*[41]. Ma ciò che nessuna teoria ippocratica può fornire è una concezione di veicolo e di meccanismo del contagio, *e* una giustificazione dello spostamento della malattia. Ora, come dice Tucidide[42], la malattia è venuta dall'Etiopia e si è diffusa in Egitto, in Libia e in gran parte del regno di Persia. È questo secondo fenomeno ad essere difficilmente conciliabile con l'altro. Naturalmente i medici erano presenti e operanti ad Atene, come dice lo stesso Tucidide. Rimane il fatto che il silenzio dei testi medici è sorprendente. Il medico ippocratico ha dovuto indietreggiare di fronte all'assurdo. Questa volta la malattia non ha piú né un senso morale né un senso religioso. Erano colpiti tanto l'uomo virtuoso quanto quello cattivo, tanto il pio quanto l'empio. Vi è confusione dei valori. E sia! Ma, cosa ben piú grave per il medico, ogni natura, ogni complessione erano colpite, l'uomo di buona salute come quello fragile, qualunque fosse il regime praticato. L'eziologia non funzionava. La *Natura dell'uomo* spiega bene questi limiti:

> ... quando malattie di ogni sorta si presentano nello stesso momento, è evidente che la causa è da ricercarsi, per ogni caso, nel regime di vita di ognuno Ma quando si tratta di un'unica malattia stabilitasi nella forma dell'epidemia, è evidente che la causa non è nel regime; che è ciò che respiriamo a esserne la causa; ed è evidente che è perché vi è contenuta qualche secrezione morbifica che esso provoca sofferenza...[43]

È l'aria quindi che può spiegare come individui diversi, uomini, donne, bambini, pur seguendo un diverso regime, possano ammalarsi dello stesso morbo nello stesso tempo, poiché è questo l'unico elemento comune a costoro. Nella *Natura dell'uomo* l'identità della malattia e la sua simultaneità sono spiegate in modo molto logico; ma non vi si parla di una possibile circolazione della malattia. Ciò è dovuto al fatto che Ippocrate considera lo spazio geografico soltanto come una successione di luoghi determinati aventi ciascuno le proprie condizioni epidemiche.

La medicina *clinica*[44], cioè quella che si pratica al capezzale dell'ammalato, non funzionava. Del resto era escluso procedere a osservazioni individuali di fronte a tale massa indeterminata di ammalati. Se i testi ippocratici non dicono niente, è perché, a mio avviso, questa «malattia» sfug-

[41] XVII K sgg.
[42] TUCIDIDE, 2.47 sgg.
[43] *Natura dell'uomo*, 9.4-9.5; seguiamo la traduzione di Jouanna, con qualche modifica.
[44] Cfr. PLINIO, *Naturalis historia*, 29.4: «Ippocrate ha fondato quella medicina che chiamiamo "clinica"...»

ge, per la medicina ippocratica, a ogni razionalizzazione, sia questa condotta al livello della relazione causale, o al livello dell'interpretazione dei segni; è anche un momento in cui l'individuo scompare nella massa e non può piú significare in quanto tale.

7. *La descrizione degli ammalati. I 42 ammalati di «Epidemie» I e III.*

È uno dei punti forti del *Corpus*. Una cosa ammirevole, nella storia della medicina, è l'aspetto costitutivo, essenziale, fondatore dello stile ippocratico di *Epidemie*, e in modo particolare di *Epidemie* I e III, e all'interno di queste *Epidemie*, delle descrizioni degli ammalati[45] Possiamo difficilmente rappresentarci oggi l'importanza di questi ammalati, presenti alla memoria dei medici, come riferimenti e in quanto atti a divenire dei casi. Filisco, Sileno, sono i pazienti di ognuno. Bisognerebbe seguirli nei taccuini dei medici[46]. Nei manoscritti di Laennec a Nantes, ad esempio, troviamo le schede da lui ricostituite sui primi cinque ammalati di *Epidemie* I. Ho pubblicato quelle di Herophon, il terzo ammalato[47]. Nel XIX secolo si tratta ancora, per Laennec, di commentare Ippocrate servendosi di Ippocrate, e di trarne insegnamenti d'ordine pratico.

Il primo libro delle *Epidemie* si compone di tre «costituzioni» che riguardano l'isola di Taso; e queste tre costituzioni sono seguite da quattordici descrizioni di ammalati. L'articolazione fra descrizioni e costituzioni, nella redazione del libro, presenta problemi difficili. Scelgo Filisco, il primo ammalato di *Epidemie* I, perché è stato ampiamente commentato.

Il caso di Filisco, primo ammalato di «Epidemie» I[48]. Riporto qui di seguito la traduzione molto precisa di M. Grmek[49]:

> Filisco abitava vicino al bastione; fu costretto a letto, il primo giorno ebbe una febbre acuta, sudori; notte difficile. Il secondo giorno, aggravamento generale; la sera evacuazioni favorevoli dopo il clistere; notte tranquilla. Al mattino del terzo giorno e fino a metà giornata sembrò non aver febbre; ma venuta la sera,

[45] Ricordiamo il senso ippocratico di «epidemia». Si tratta della descrizione delle malattie caratteristiche di un dato luogo: i libri I e III sono composti da costituzioni e descrizioni di casi singoli.

[46] Riprendo qui alcune conclusioni di J. PIGEAUD, *Le style d'Hyppocrate ou l'Ecriture fondatrice de la médecine*, in M. DETIENNE (a cura di), *Les Savoirs de l'Ecriture en Grèce ancienne*, Lille 1988, pp. 305-29. Sull'importanza di queste storie nel XVIII secolo cfr. PIGEAUD, *La médecine et ses origines* cit.

[47] ID., *L'Hippocrate de Laennec*, in *Laennec, 1781-1826*, numero speciale della «Revue du Palais de la Découverte», agosto 1981, pp. 232-38.

[48] II L 682-84.

[49] GRMEK, *Les maladies* cit., pp. 409-10.

febbre acuta con sudori, sete, la lingua cominciò a diventare secca, urine nere; notte difficile, non riposò per nulla, confusione mentale su tutte le cose. Il quarto giorno, esacerbazione generale, urine nere; notte piú sopportabile, urine di colore migliore. Il quinto giorno, verso metà giornata, leggera emorragia nasale di sangue non mescolato; urine varie con sospensioni galleggianti di forma tondeggiante simili a sperma, disperse; assenza di deposito. Dopo una supposta, pochi escrementi con dei venti. Notte difficile; sonno di breve durata; discorsi, divagazioni; estremità fredde ovunque, impossibili da riscaldare; emise delle urine nere; brevi assopimenti all'avvicinarsi del giorno; senza voce; sudori freddi; estremità livide. Morí verso la metà del sesto giorno. Ebbe fino all'ultimo un respiro grosso e rado, come se cercasse di richiamarlo. La milza si alzò formando un rigonfiamento arrotondato; sudori freddi fino alla fine. Parossismi nei giorni pari.

Grmek fornisce un commento a questo testo, e formula una diagnosi retrospettiva di *febbre biliosa emoglobinurica*. Se ho scelto l'esempio di Filisco è, beninteso, perché ne è stato prodotto tale eccellente commento storico e medico. Ma anche perché la storia di Filisco è all'origine di tutta una riflessione di Galeno, tanto piú interessante in quanto è al tempo stesso retorica e medica. Galeno, ancor prima di aver commentato il libro I delle *Epidemie* – possiamo saperlo perché vi fa riferimento –, ha scritto il trattato Περὶ δυσπνέιας (Sulla difficoltà di respirare), in tre libri[50] Si tratta di un'esegesi, scrive Galeno, di ciò che Ippocrate ha scritto sulla dispnea, tanto nei suoi συγγράμματα che nei suoi ὑπομνήματα[51] Si può pensare, continua Galeno, che le *Epidemie* siano nella quasi totalità, se non nella totalità, degli ὑπομνήματα. L'annotazione che attira l'attenzione di Galeno è la seguente: «τουτέῳ πνεῦμα διὰ τέλεος, ὥσπερ ἀνακαλουμένῳ, ἀραιόν, μέγα», che Littré traduce: «in questo ammalato, la respirazione fu, fino all'ultimo, grande e rara, come se l'ammalato si ricordasse di respirare». Littré interpreta ἀνακαλουμένῳ come Galeno e Foesio. Grmek traduce: «ebbe fino all'ultimo un respiro grosso e rado, come se cercasse di richiamarlo»[52] Tralasciamo la discussione sul significato esatto di ἀνακαλουμένῳ, rileviamo invece che Ippocrate descrive, commenta, o precisa come dir si voglia, con un'analogia, la qualità del respiro. Il fatto interessante è che questa respirazione è immediatamente interpretata, dal medico moderno, come la respirazione di Cheyne-Stokes. «È una respirazione ampia e rumorosa, che diminuisce progressivamente per fare posto a un'apnea

[50] VII K 825 sgg.

[51] Rammentiamo l'opposizione che fa in piú occasioni Galeno, tra gli ὑπομνήματα e i συγγράμματα, vale a dire tra i taccuini, gli appunti e le opere redatte, costituite. Certi appunti, certi taccuini sono stati raggruppati a formare dei συγγράμματα.

[52] M. VEGETTI, *Opere d'Ippocrate*, Torino 1965, p. 313 (citato da GRMEK, *Les maladies* cit., p. 414), pensa che l'ammalato «si dimenticasse» di respirare e dovesse supplire all'automatismo della respirazione con un atto cosciente.

che dura circa venti-trenta secondi, durante la quale si ha l'impressione che il paziente abbia dimenticato di respirare; poi il paziente comincia di nuovo a respirare, con uno sforzo cosciente»[53]. Questa respirazione di Cheyne-Stokes è legata all'apparizione dell'uremia[54]

È interessante notare che questa breve descrizione, ricondotta immediatamente a una descrizione moderna, rientrando come sintomo in un'entità nosologica moderna, sia il tema essenziale di un libro di Galeno e lo spunto per una sua riflessione sullo stile di Ippocrate. Ci troviamo cosí al centro del problema della descrizione degli ammalati e dell'importanza della scrittura di *Epidemie*. Non parleremo in termini di pre-scienza; e nemmeno diremo che Ippocrate è piú «moderno» di Galeno. Ciò che trovo interessante qui è proprio la nascita simultanea di un tipo di scrittura e della medicina occidentale[55]. Ippocrate, dunque, ha notato il *respiro grosso e rado* di Filisco. Lo ha fatto anche nel caso di Sileno, il secondo ammalato[56], e della moglie di Dromeade, l'undicesima ammalata[57] Che cosa significa questo respiro? Come mai Ippocrate non ci dice niente di piú? Perché ce ne parla in questi termini introducendo, nel caso di Filisco, un'analogia? È questo il problema che si pone Galeno. Questa dispnea è probabilmente il segno di un delirio (παραφροσύνη), afferma[58] Nel descrivere Filisco, Ippocrate in effetti scrive: «l'ammalato era uscito di senno; delirio». Qui è d'obbligo una rapida osservazione. Galeno privilegia ciò che possiamo definire sintomi psicopatologici. È una restrizione arbitraria. Ma a questo proposito, visto che ciò ci interessa in modo particolare, dobbiamo anche dire che, pur non essendo presenti casi psicotici in *Epidemie* I e III, Ippocrate mette insieme e sullo stesso piano segni fisiologici e segni che potremmo definire approssimativamente psicologici; ne consegue che lo storico della psicopatologia deve assolutamente studiarli, anche se gli sembra che tutto questo non abbia niente a che vedere con ciò che noi interpretiamo come un caso psicopatologico[59] Per Galeno, tutto si basa sull'interpretazione dell'analogia: ὥσπερ ἀναχαλουμένῳ = ἀναμιμνησχομένῳ[60]: come qualcuno a cui si ricordasse che bisogna respirare. Questi intervalli nella respirazione manifestano l'oblio; cosí come, afferma Galeno, certi ammalati, dopo aver richiesto l'utensile, in preda al delirio dimenticano di

[53] GRMEK, *Les maladies* cit., p. 414.
[54] *Ibid.*, p. 426.
[55] *Ibid.*, p. 409.
[56] II L 688.
[57] II L 710.
[58] VII K 829.
[59] Cfr. J. PIGEAUD, *Folie et cures de la folie dans l'antiquité gréco-romaine. La manie*, Paris 1987.
[60] Cfr. il commento del caso: XVII A K 259 e VII K 844.

urinare, fino a quando non glielo si ricordi[61]. È la μνήμη ad esser qui chiamata in causa, cioè la memoria, e la διάνοια, cioè il pensiero, la capacità di ragionare. Per Galeno vi è lesione della διάνοια[62]. Segnaliamo, per altro, che ciò implica una determinata concezione dell'atto volontario e della respirazione[63]

Ma come si spiega il fatto che non fosse tutto chiaro in questa descrizione? In altre parole potremmo chiederci: perché Ippocrate non dà alcun commento, alcuna spiegazione? Questo pone il problema del progetto di Ippocrate, ciò che Galeno definisce la sua προαίρεσις[64]. Potremmo chiederci se si tratti di un progetto retorico o letterario, o di un progetto medico. Galeno si abbandona a un parallelo molto interessante con Tucidide. «Gli Antichi pensano che Ippocrate scriva tutto ciò che accade agli ammalati (τὰ τοῖς νοσοῦσι συμβαίνοντα) come Tucidide»[65] Ora, non solo questo non è vero, ma negli scritti di Ippocrate succede esattamente il contrario di ciò che accade in quelli di Tucidide. Quest'ultimo scrive tutto ciò che è conosciuto, anche dalla gente comune, senza omettere assolutamente nulla. Ippocrate, invece, riferisce soltanto alcuni aspetti che variano a seconda dell'intera diatesi che mette in pericolo l'ammalato, ma riferisce un gran numero di cose che sfuggono alla vista della gente comune e che comportano una diagnosi molto tecnica ed esatta, e che possono spesso sfuggire anche ai medici migliori. Rapido nell'interpretare, trascurando ciò che non gli sembra essere di grande utilità, Ippocrate dà spesso un'impressione di insensatezza nei casi in cui non descrive la globalità di ciò che capita agli ammalati, dando inoltre a conoscere ciò che non accade loro. «Non ti sembrerebbe che deliri chi tralasciasse la maggior parte dei fatti per occuparsi di cose che non sono successe? Ma se pensi che è una sola e stessa ragione che gli fa tralasciare taluni fatti e scrivere talaltri, sono convinto che lo ammirerai ... ho parlato di queste cose in molti libri, e in particolare in quelli che ho dedicato all'*anatomia* di Ippocrate e alla *peste* di Tucidide»[66] Questo testo è molto interessante: esisteva dunque un dibattito molto antico sulla retorica di Ippocrate, che la paragonava a quella di Tucidide. Se

[61] VII K 830.

[62] XVII A K 259. Il contrario non è vero. Ippocrate non vuol dire che tutti quelli che delirano hanno il respiro grosso e rado (VII K 837).

[63] Su questa questione cfr. R. E. SIEGEL, *Galen on Psychology, Psychopathology and Function and Deseases of the Nervous System*, New York 1973, pp. 95 sgg.

[64] VII K 850.

[65] *Ibid.* Esisteva quindi un dibattito molto antico sulla retorica ippocratica. Il paragone dello stile di Ippocrate a quello di Tucidide è ripreso da Littré, I L 474: «Tucidide è vissuto e ha scritto all'epoca del medico di Cos: piú meditavo sullo stile dell'uno e dell'altro, piú mi convincevo che esisteva tra questi due scrittori una stretta affinità...»

[66] VII K 850-51.

ci si attiene a ciò che dice Galeno, la brachilogia ippocratica non è dunque da imputarsi a un'intenzione retorica, ma è il risultato di una riflessione cosciente, razionale, tecnica[67]. Il non-medico, pieno di ingenua buona volontà, nota tutti i fatti nella loro diversità, vittima in questo del ποικίλον, vale a dire del carattere vario, eterogeneo della malattia. Ciò che prendiamo per brevità retorica è il risultato di un'ermeneutica. «Quelli che non sono abituati a questa brevità antica, tendono a credere che vi manchi qualche cosa», scrive ancora Galeno[68] Ora Ippocrate è il miglior medico *e* il miglior scrittore greco[69] Ma come si spiega che sia entrambe queste cose? Con la natura delle cose, con lo stile, col suo genio? Queste tre spiegazioni si trovano in Galeno. Con la natura delle cose: «lo stile di Ippocrate è breve e conciso – scrive Galeno – perché descrive la cosa manifesta dal suo interno, nella sua evidenza, senza adattamento alcuno, senza supporre che esista mai qualcuno che possa ignorarla o negarla»[70] Con lo stile di un'epoca e col suo personale genio: è ciò che pensa altre volte Galeno. Ippocrate fa uso della brachilogia che è abituale presso gli antichi; e bisogna tener conto del suo genio. È cosí che traduco, malamente, μεγαλοφροσύνη (termine che non è qui da prendersi nella sua accezione morale). Galeno continua dicendo che ha mostrato spesso quanto fosse abile quest'uomo, che lasciava da parte ciò che era noto agli altri medici ed esponeva con cura ciò che era loro sconosciuto[71]. Ecco cosí fornite tre ragioni alla brevità di Ippocrate. Quello dei «vuoti», dell'assenza di collegamento tra le annotazioni, è in un certo senso un grande problema.

Se mi sono soffermato a lungo sulla descrizione degli ammalati è perché penso che ci si trovi, di fatto, di fronte a un problema appassionante. Siamo rinviati a questioni che si inscrivono perfettamente in una civiltà che ci è estranea, con delle sfumature che non erano chiare già a Galeno. La retorica, per altro tanto familiare a Galeno, può sembrarci una questione del tutto secondaria, per non dire balzana. In realtà ci troviamo al centro di un problema fondamentale.

Si potrebbe sostenere che questa «maniera di scrivere» salva i fenomeni; ma non tutti i fenomeni. Non si tratta di una semplice descrizione finalizzata all'esaustività. Non è un raggruppamento gratuito di fatti. Non

[67] Che cosa intende dire Galeno quando afferma che Ippocrate racconta cose che non esistono? Penso si riferisca a frasi come questa: «non ebbe una seconda apiressia» (II L 697). Solo il tecnico può aggiungere una nota di questo genere, poiché sa che in questo tipo di malattie è possibile; e che l'assenza del *fenomeno* può essere significativa.

[68] IX K 760.

[69] XVIII B K 324.

[70] I K 50. Quest'ultima frase è la traduzione di Pétrequin, t. I, p. 112.

[71] VII K 909.

è «nouveau roman». Il «vuoto», la brachilogia, consente il susseguirsi delle diagnosi.

Se è vero che in *Epidemie* la diagnosi non è essenziale, è falso affermare che essa non esiste, e se si chiedesse a Ippocrate di dare un nome alla malattia di Filisco, questo sarebbe il *causus*, dato che è il nome che attribuisce a questo caso individuale nella terza costituzione annuale di Taso[72] È di grande importanza, per la scrittura ippocratica delle *Epidemie*, il fatto che la scelta dei sintomi sia coerente e leggibile, come dicevamo, nel quadro di una moderna nosografia, cosí come risulta dalla diagnosi di *febbre biliosa emoglobinurica* formulata da Grmek. Inoltre è molto interessante notare l'osservazione dello stesso autore: «ci premuriamo di precisare che la nostra diagnosi della malattia di Filisco dev'essere intesa in senso lato, oggi già superato. Si tratta di un'entità clinica individuata nel XIX secolo, che sta progressivamente esplodendo in vari stati patologici da sintomi simili ma scatenata probabilmente da meccanismi patologici diversi»[73] Da ciò possiamo presumere che, dal punto di vista formale, la diagnosi di Filisco potrà subire un'evoluzione, il che è certo importante nella storia della diagnosi retrospettiva, ma rivela al tempo stesso il genio ippocratico che, evitando di stabilire una diagnosi, e limitandosi ai sintomi nella descrizione dell'ammalato, lascia la via libera a una diagnosi piú moderna e piú fine. È sempre stato cosí nella storia delle diagnosi retrospettive, che sono state fatte sulla base della tavola nosologica del proprio tempo. Filisco resta sempre da interpretare. Ho voluto mostrare l'atto creatore di Ippocrate, nella *descrizione degli ammalati*; e ho voluto indicare che questo atto creatore era innanzitutto un atto di scrittore; è proprio cosí che lo intende Galeno. Bisogna pensare Ippocrate al tempo stesso come scrittore *e* come medico. Non tanto, ribadiamo, perché egli suole scrivere; scrivere è importante, ma molti medici lo fanno; invece Ippocrate attraverso un suo modo di scrivere, cioè attraverso uno stile, ha creato la forma della malattia, alla quale è ancorata la storia della medicina occidentale. Questa maniera di

[72] II L 665. Bisogna limitarsi alla constatazione che ricorda F. ROBERT, *Les adresses des malades dans les Epidémies II IV, VI* (Congrès de Strasbourg, 1972), in *La Collection Hippocratique*..., Leyde 1975, pp. 174 sgg.: «In I, III, se la disposizione degli elenchi dei casi singoli può rappresentare un problema dal punto di vista della trasmissione del testo ed essere forse indice di qualche incidente materiale, perlomeno però i tre elementi costitutivi non sono mai confusi» (i tre elementi sono: descrizione della meteorologia e delle malattie in un dato luogo e in una data stagione, descrizione delle osservazioni di casi singoli e delle proposte generali indotte dall'esperienza).

[73] GRMEK, *Les maladies* cit., p. 426; cfr. p. 417: «Il causus è un'entità clinica definita da un nucleo di sintomi cardinali e da una nube periferica di sintomi incostanti. Gli elementi fondamentali sono i seguenti: febbre acuta che si rivela abbastanza brutalmente, sete intensa, lingua bruciata, insonnia, stati confusionali passeggeri, disturbi alla pancia e deiezioni "biliose"».

scrivere e di descrivere è all'origine di un'enorme quantità di esegesi mediche. Il risultato della descrizione è di offrire gli elementi di un'ermeneutica mai conclusa. La sua apparenza di necessità, sulla quale ho insistito, deriva dal fatto che si tratta della storia di un individuo, per esempio Filisco. È cosí che interpreto il fatto che Ippocrate dia il nome e l'indirizzo degli ammalati: si tratta della particolarizzazione, della singolarizzazione, legata all'identificazione dell'ammalato[74]. Non si tratta in nessun modo di organizzare il particolare per farne del generale. Galeno, criticando l'autore dell'*Appendice* al *Regime delle malattie acute* (*Appendice* che secondo lui non può essere di Ippocrate), lamenta il fatto che costui abbia voluto fare un discorso generale a partire da un'osservazione particolare. Secondo lui sarebbe stato meglio che avesse scritto, come l'Ippocrate delle *Epidemie*, «cominciando col dare il nome dell'ammalato e in seguito i giorni in cui si è svolta ogni cosa, come si può fare a partire da ciò che oggi chiamiamo sintomi»[75] Questi eventi costituiscono il vissuto di un uomo. Filisco non avrebbe potuto scampare alla sua malattia. Ma in altro modo, con il ritmo, con la scelta dei fatti che si succedono, il caso di Filisco fornisce degli elementi per un'ermeneutica. In questo senso le descrizioni ippocratiche rientrano nell'ambito dell'incompiuto. (Senza parlare del fatto che ignoriamo se Ippocrate avesse o meno terminato la redazione del suo libro). Ma se Ippocrate avesse stabilito una relazione di causa-effetto tra i dati, se per dimostrare avesse riorganizzato, se fosse stato il razionalista che credeva fermamente che «post hoc ergo propter hoc», se avesse voluto stabilire il processo fisiologico che mette in relazione ciò che si pensa essere la causa all'effetto, Filisco sarebbe, per cosí dire, morto da un pezzo. Invece i medici hanno continuato a leggere Ippocrate riempiendo i vuoti, sopperendo ai sottintesi. Galeno utilizza il verbo προσυπακούω[76] E, altra regola di lettura, poiché Ippocrate descrive ogni caso, è necessario in seguito paragonare i casi gli uni agli altri (ἀλλήλοις παραβάλλειν). Laennec dirà che è necessario commentare Ippocrate a partire da Ippocrate: questo perché Filisco è un essere singolare che non diventerà mai un paradigma né una forma sotto la quale sussumere un altro ammalato. La storia di Filisco esiste in funzione di un'interpretazione che si rinnova costantemente, in funzione di un esercizio di ermeneutica.

[74] Per una diversa interpretazione cfr. ROBERT, *Les adresses* cit.
[75] XV K 835.
[76] XV K 748.

8. *Una storia non è un caso.*

Non è forse inutile fare qualche rapida riflessione su questo problema. Noi siamo formati a un certo *habitus* della medicina, con il quale viviamo. In un certo senso siamo kantiani. Kant scrive:

> La capacità di giudizio è quindi altresí l'elemento specifico del cosiddetto ingegno naturale, la cui mancanza non può trovare alcun rimedio nella scuola. In effetti, sebbene la scuola possa doviziosamente porgere e, per cosí dire, inoculare, ad un intelletto limitato, regole prese a prestito dalla conoscenza altrui, tuttavia la facoltà di servirsi rettamente di esse deve appartenere allo scolaro stesso, e nessuna regola, che possa essergli prescritta a questo scopo, si sottrarrà all'abuso, quando manchi una tale dote naturale. Perciò un medico, un giudice, o un uomo politico, può avere in capo molte belle regole patologiche, giuridiche o politiche ... e tuttavia cade facilmente in errore nell'applicazione di esse, o perché manca di capacità naturale di giudizio (sebbene non manchi d'intelletto), ed egli può sí intendere l'universale *in abstracto*, ma non sa distinguere se un caso *in concreto* sia subordinato ad esso...[77]

Quindi il medico riconosce, identifica, sussume una realtà sotto un concetto. Deve dar prova di giudizio. Da questo punto di vista anche il medico rientra nell'ambito della natura, nella misura in cui il giudizio non potrebbe avere una regola esterna a se stesso. Per quante conoscenze possa avere il medico, queste non potranno mai essergli sufficienti. Deve esitare, soppesare, valutare e giudicare, vale a dire diagnosticare, cioè sussumere il particolare sotto il generale; cioè riconoscere un caso, dargli un nome. Ciò significa decidere che il caso di X è divenuto un caso di morbillo e curarlo come tale.

Il punto di vista kantiano è molto interessante. Ma a pensarci bene è proprio di una determinata concezione della medicina. Presuppone che la regola e i concetti, cosí come per il diritto, siano dati in un quadro; praticare la medicina significherebbe prendere in considerazione da una parte una buona organizzazione e definizione delle malattie, una buona nosologia, e dall'altra l'ammalato; in poche parole avere da una parte il proprio Boissier de Sauvages[78] e dall'altra l'ammalato. E in effetti questa è un'idea della medicina. Per di piú è un'idea che sembra del tutto naturale. Ma la storia della medicina ci dimostra che non è per niente vero; che questa non è la forma prima, la visione originale della medicina occidentale. Questa concezione non è appropriata ai 42 ammalati delle *Epidemie*. Filisco,

[77] I. KANT, *Critica della ragione pura*, a cura di G. Colli, Torino 1957, p. 215.

[78] Cfr. F. BOISSIER DE SAUVAGES, *Nosologia methodica sistens morborum classes*, Amstelodami 1768.

Sileno, non sono dei *casi*, ma delle *storie*. Probabilmente però ci si orienta fin dalle origini, fin dallo stesso Ippocrate, verso il *caso*. Come ho già detto, in una costituzione troviamo Filisco classificato sotto il *Causus*. A partire dall'inizio della primavera

> i *causus* cominciarono, e dominarono durante l'estate fino all'equinozio d'autunno. Tra coloro che ne furono colpiti durante la primavera e l'inizio dell'estate, la maggior parte scamparono, ci furono pochi morti ... Durante questa costituzione, non conosco un solo caso di morte dopo un'abbondante emorragia di questo tipo; poiché Filisco, Epamenone e Sileno ebbero soltanto una piccola epistassi il quarto e il quinto giorno, essi morirono[79]

Filisco costituisce proprio un caso di *causus*. Ma è evidente che non è questo che lo rende interessante e fecondo. L'entità del *causus* ha perso la sua unità da molto tempo e non è piú pertinente. La storia di Filisco è sempre aperta a una nuova diagnosi, secondo una nuova tavola nosologica.

9. *La prognosi.*

R. Joly ha ragione di scrivere che l'essenziale, agli occhi della scienza, è la ricerca del meccanismo causale[80] Ma, nella fattispecie, quando non ci sono sufficienti mezzi per stabilire correttamente una relazione tra la causa e l'effetto, quando non esistono ipotesi sul rapporto tra lesione organica e malattia, quando non esiste un'anatomia patologica, quando non si ha idea del microbo, del virus o di che so io ancora, l'atteggiamento piú «scientifico» è quello che non privilegia il legame causale. Effettivamente quanti testi medici sono divenuti superati per il fatto stesso che difendevano una certa eziologia, per la relazione che volevano stabilire tra una data causa e un dato sintomo, tra una data causa e una data terapeutica! Penso a quelli che Laennec chiama appunto gli *eziologisti*, o gli *aprioristi*: Asclepiade, Van Helmont, Broussais[81] Ippocrate ha delle idee preconcette, una teoria umorale del corpo, una concezione della relazione di individuo e clima, ecc. Queste idee gli servono da schema per la lettura del divenire dei pazienti. Ma vi è soluzione di continuità tra questo schema e la descrizione. Tale soluzione di continuità permette l'autonomia di questa descrizione. È ciò che per Laennec la rende uno κτῆμα εἰς ἀεί. È la distinzione tra ciò che definisce il *metodo* e la *dottrina*. La dottrina può essere superata senza che per questo lo sia anche il metodo.

[79] II L 643.
[80] R. JOLY, *Niveau de la science hippocratique*, Paris 1966, p. 219.
[81] Cfr. PIGEAUD, *L'Hippocrate de Laennec* cit., pp. 232-37.

> Si possono privare gli antichi medici ippocratici della teoria degli umori, di quella della deflussione o catarro, di quella della digestione ... e le loro opere rimarranno comunque dei quadri fedeli della natura. Vi si troveranno descrizioni atte a consentire il riconoscimento dei casi simili ... Si potrà constatare che queste espressioni, per i medici ippocratici, sono state soltanto delle formule che, simili a quelle degli algebristi, sono destinate a rappresentare delle incognite, e che non hanno scambiato queste parole per delle realtà. Se invece si tentasse una simile soppressione nell'ambito dei medici eziologisti, che cosa rimarrebbe? Qualche pagina ... qualche fatto curioso sommerso dalle ipotesi...[82]

Non sono certo che Ippocrate avesse un'idea «scientifica» molto precisa mentre realizzava questa articolazione semplice tra la parte teorica e i casi degli ammalati. Si potrebbe persino avanzare la seguente obbiezione riguardo ai συγγράμματα: e se, malgrado i molti elementi che tendono a farlo credere, il raggruppamento delle costituzioni e dei casi degli ammalati non fosse una creazione di Ippocrate? Se la σύνθεσις fosse, in un certo senso, un frutto del caso, o una creazione dei suoi successori? Ciò non toglierebbe assolutamente nulla al fatto che questo σύγγραμμα è apparso molto presto, che *Epidemie* I e III sono con ogni probabilità il nucleo piú antico. Anzi sarei in qualche modo contento se fosse stato il caso a fornire questa articolazione definitiva e capitale, dal punto di vista epistemologico, tra la dottrina e i casi degli ammalati[83]

Prognostico è il tema di uno tra i piú antichi e bei trattati della *Collezione ippocratica*[84] Fare la prognosi non compete a un ciarlatano ma a un tecnico. Si tratta di fare una dichiarazione pubblica al capezzale dell'ammalato sul presente, il passato e il futuro. Si tratta quindi di dare ordine a una diversità incostante; di dare senso a una durata, di cogliere il tempo nella durata temporale concepita come successione di fatti significanti. Ci è nota l'espressione del *Prognostico*: «πρόλεγων παρὰ τοῖσι νοσέουσι τά τε παρεόντα καὶ τὰ προγεγονότα καὶ τὰ μέλλοντα ἔσεσθαι», il medico *fa una dichiarazione* (come traduce J. Irigoin), al capezzale del paziente, che riguarda il presente, il passato e l'avvenire[85]; la formulazione di *Epidemie* 1.2, riguardante l'enunciazione di una prognosi, è sensibilmente diversa:

[82] Discorso pronunciato da R. T. Laennec in apertura del suo corso al Collège de France nel 1823 (cfr. *ibid.*, pp. 236-37).

[83] Cfr. K. DEICHGRABER, *Die Epidemien und das Corpus Hippocraticum*, in «Abhandlungen der Berliner Akademie», 1933, ristampa Berlin - New York 1971, in particolare p. 70.

[84] Appartiene alla scuola di Cos. Forse è di Ippocrate.

[85] Cfr. J. IRIGOIN, *Préalables linguistiques à l'interprétation de termes techniques attestés dans la collection hippocratique*, in F. LASSERRE e PH. MUDRY (a cura di), *Formes de pensée dans la collection hippocratique* (Colloque de Lausanne), Genève 1983, pp. 173 sgg. (qui p. 179). Irigoin ricorda che «il valore di anteriorità di προγεγονότα è dovuto non al prefisso, visto che προγίγνεσθαι significa "farsi avanti", "mostrarsi", ma all'impiego del perfetto una traduzione con "predire" è esclusa in questo passaggio...»

«λέγειν τὰ προφενόμενα, γιγνώσκειν τὰ παρεόντα, προλέγειν τὰ ἐσόμενα», dire gli antecedenti, conoscere il presente, pre-dire l'avvenire. Si potrebbe glossare a lungo su queste due espressioni della sequenza temporale: quella delle *Epidemie*, che riproduce l'ordine della durata in un tempo lineare ed esplicita con verbi diversi la cognizione della durata, e quella del *Prognostico*, che parte dal presente per andare verso il passato e l'avvenire, piú simile a mio avviso al processo ermeneutico, e forse a quello della mantica. L. Bourgey ha scritto pagine molto belle sulla questione dei segni, alle quali rimando il lettore[86]. Ma non so se ha ragione quando, paragonando l'espressione del *Prognostico* a quella di *Epidemie* I, dice che i testi sono del tutto paralleli[87] Per quanto mi riguarda trovo che la formulazione del *Prognostico* sia piú arcaica, piú vicina alla mantica che parte dall'analisi di un presente per risalire a un passato e predire un avvenire. Cosí Calcante è descritto da Omero come colui che «sa ciò che è, ciò che sarà e ciò che è prima» (ὃσ ᾔδη τά τ' ἐόντα τά τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα)[88] Cosí Esiodo parla delle Muse che dicono «ciò che è, ciò che sarà e ciò che è prima» (τά ἔοντα τά τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἔοντας)[89]; cosí Virgilio parla di Proteo: e in effetti l'indovino sa tutto ciò che è, ciò che è stato e ciò che presto accadrà («novit namque omnia vates | quae sint quae fuerint, quae mox ventura trahantur»)[90]. Non c'è dubbio che il decorso della malattia, cosí come è colto dal medico ippocratico, sia una delle grandi esperienze del tempo nell'antichità, e che abbia contribuito alla presa di coscienza della durata, come del tempo orientato. Ciò non ha niente a che vedere con la struttura della malattia cosí come sarà astrattamente concepita, con un inizio, un'apice e una fine. Non si tratta nemmeno di una predizione profetica[91]. Ricorderò soltanto che il *Prognostico* fornisce una definizione della salute e del segno: «Nei casi di malattia acuta, il medico farà le seguenti osserva-

[86] L. BOURGEY, *Observation et expérience chez les médecins de la Collection hippocratique*, Paris 1953, pp. 220 sgg.

[87] *Ibid.*, p. 220, nota 7. Ch. Lichtenthaeler ha visto chiaramente la differenza tra queste due proposizioni, ma ha vedute diametralmente opposte alle nostre. Partire dal presente sarebbe un progresso (cfr. *De l'économie du Pronostic d'Hippocrate*, in *La médecine hippocratique*, VII-X, Genève 1963, in particolare p. 53).

[88] *Iliade*, 1.70.

[89] ESIODO, *Teogonia*, 38.

[90] VIRGILIO, *Georgica*, 4.392-93. Cfr. la nota di Stanley-Pease a CICERONE, *De divinatione*, 1.63, pp. 204-5: Cicerone, dal canto suo, restituisce la sequenza: «tum meminit praeteritorum, praesentia cernit, futura providet». Cfr. anche M. DETIENNE, *Les maîtres de verité de la Grèce archaïque*, Paris 1967, p. 130, nota 3 (trad. it. *I maestri di verità nella Grecia arcaica*, Roma-Bari 1977).

[91] Nonostante la sequenza presente-passato-avvenire sia quella attribuita agli indovini, *Epidemie* 1.2 fornisce una sequenza piú moderna: dire il passato, conoscere il presente, predire l'avvenire. Secondo alcuni si tratta soltanto di un atteggiamento pubblicitario. Il che significa semplificare alquanto le cose.

zioni: esaminerà innanzitutto il viso dell'ammalato, e vedrà se la fisionomia è simile a quella della gente sana, ma soprattutto se è simile a se stessa. È questo il segno piú positivo, e quanto piú lo scarto è grande, maggiore è il pericolo»[92] La malattia è cosí rappresentata come scarto rispetto a una norma, la salute, definita soprattutto come *somiglianza di sé a se stessi*. Quando l'apparenza si allontana maggiormente da questa norma, quando il viso diventa ciò che appunto si definisce la *facies ippocratica* (naso affilato, tempie affossate, orecchie scollate ecc.)[93], cioè il momento in cui alfine tutti gli uomini si assomigliano, è venuta l'ora della morte.

Fin dall'antichità si è accusata questa medicina di essere piú contemplativa che efficace, e Asclepiade di Bitinia[94] l'ha definita una *meditazione sulla morte*. In realtà, come abbiamo avuto modo di vedere nel caso dei 42 ammalati, uno dei grandi problemi di Ippocrate è la *descrizione*. Si tratta di organizzare un dato vario e incostante; di attribuire un senso a una durata, di cogliere il tempo; cioè di sezionare la sequenza temporale in una successione di eventi significanti. Certi eventi che il medico, in quanto tecnico, può individuare, assumono cosí lo statuto di segni. Soppesando quelli che stima favorevoli e quelli che reputa sfavorevoli, potrà predire l'esito della malattia. Questa definizione del segno e del suo funzionamento è legata anch'essa a un problema di retorica medica, di stilistica. Il *Prognostico* cerca di stabilire delle regole generali a partire da osservazioni particolari. Il medico tenta qui di definire quali sono gli eventi significanti, di definire e di organizzare dei *segni*[95]

Sarebbe assurdo confondere a questo proposito la mantica religiosa e la prognosi medica. Ma bisogna comprendere che *giuridicamente*, se mi si accorda quest'espressione, l'esercizio della prognosi e della mantica presentano una certa somiglianza. Nella mantica si tratta di scegliere dei segni, di vagliarli, di dire quando e di annunciare l'esito. Il mondo greco non è un mondo sovradeterminato; è un mondo sovrainformato. Tutto può rivelarsi significante, ogni evento, ogni apparizione. Ma non tutto è significante allo stesso modo; o meglio, è nella misura in cui lo scelgo, se sono greco, che tale evento è veicolo di senso. Di qui il rischio di sbagliarsi. D'altra parte si prende in considerazione un insieme di segni, il che non costituisce affatto una statistica, ma un equilibrio, una ponderazione dei segni favorevoli e di quelli sfavorevoli, che produrrà il giudizio prognostico favorevole o sfavorevole. Sono convinto che questa libertà nell'organizza-

[92] II L 110-11.
[93] *Ibid.*
[94] Medico della fine del II e inizi I secolo a. C.
[95] Vi sono buone probabilità che *Prognostico* e *Epidemie* I e III siano dello stesso autore; se non addirittura dello stesso Ippocrate.

zione dei segni, legata all'interruzione del sistema causale, deve molto all'esercizio di una semeiotica che definiremmo, con un termine non del tutto appropriato, *religiosa*. Fondamentalmente, anche se la causa profonda è una causa che posso nominare, come l'umore, vi è come una distanza tra la causa e la realtà dei fatti. Ciò che mi manca è il *processo*, non la causa. *Come* può quella causa produrre tale fatto? (Non intendo dire che l'umore sia una causa divina. Rimango sul piano dell'analogia). Posso descrivere benissimo una serie di cause; posso descrivere una serie di segni. Ma siamo su due piani diversi. Giacché, non conoscendo il processo, non saprei attribuire questo segno a quella causa; distribuire reciprocamente i segni e le cause. (Chiaramente, so benissimo che non si dà effetto senza causa, ma non è la stessa cosa). Essendo incapace di attribuire tale causa a tal segno, convinto però che esista un sistema di spiegazione causale, potrò riflettere sull'organizzazione del diverso e del confuso e dirmi che non sto procedendo a caso. Se non mi è dato conoscere la realtà della natura, mi è quantomeno possibile interpretarne i fenomeni; cioè, ribadisco, scegliere i fenomeni, attribuire loro un indice positivo o negativo, vagliarli e trarne una conclusione sull'avvenire.

Non voglio affatto dire, ripeto, che il medico ignori che esistono delle *cause*. Sebbene la terminologia della causalità non sia ancora completamente definita, il medico ippocratico distingue l'ἄιτιος e la πρόφασις; egli sa che il clima modifica e altera; egli sa che esistono cause profonde, nascoste, come gli umori e le loro qualità, anche se rifiuta di spingersi, come appare nel trattato *Natura dell'uomo*, fino a prendere in considerazione i principî, gli στοιχεῖα[96] Ma «attenzione – scrive l'autore del *Prognostico* – a non lasciarvi impressionare da urine di questo genere che potrebbero essere fornite da una vescica in qualche modo affetta, perché in questo caso il segno che dà l'urina non è piú espressione di tutto il corpo, ma della sola vescica»[97] In questo caso dunque l'indizio è molto meno interessante; è soltanto il segno di una lesione della vescica. Ciò non significa che il medico voglia ignorare la localizzazione delle malattie, malattie del torace, malattie della vescica[98] Ma il segno non dev'essere segno da qualche cosa. Il segno proviene in ogni caso da piú lontano. È l'ammalato nella sua totalità che manda segni. D'altra parte, il senso non è espresso dal segno in se stesso, ma da ciò che si definiva un tempo come la bilancia dei segni, che mette gli uni di fronte agli altri segni favorevoli e segni sfavorevoli. D'altra parte, nelle descrizioni, non esiste nessun legame di causalità tra i segni.

[96] Problema fondamentale per Galeno.
[97] II L 142 = Alexanderson 210.3.
[98] Tema del cap. 14 = II L 144.

Sarà Galeno, ad esempio, a tessere i legami di causalità tra i segni; il che, nello spirito ippocratico, sarebbe un errore. La presentazione degli ammalati fa riferimento a un'economia diversa dalla relazione di causalità. Una storia è una sequenza di fatti da combinare. È necessario combinarli, poiché questi fatti si sono effettivamente prodotti nell'ambito di una serie, con l'esito, favorevole o nefasto, che ci presenta l'autore. Ma la loro combinazione è aleatoria, dato che può darsi che questi elementi non abbiano un significato nella loro successione, ma che sia l'accostamento di questo e quello ad essere significante. L'apparato causale viene di fatto separato dalla descrizione, il che, se vogliamo, consente una lettura aperta dei casi descritti. È una maniera di fabbricare senso ben piú forte dell'organizzazione di un meccanismo causale, che è proprio a quelli che Laennec chiama gli *aprioristi*, distinguendo il metodo e la dottrina. Ripeto anche in questa occasione le sue parole profonde: «Si possono privare gli antichi medici ippocratici della teoria degli umori, di quella della deflussione o catarro, di quella della digestione ... e le loro opere rimarranno comunque dei quadri fedeli della natura. Vi si troveranno delle descrizioni atte a consentire il riconoscimento dei casi simili...»[99]

Chiaramente esiste la realtà nosologica. Ma il problema consiste proprio nel produrre qualcosa di simbolico a partire da qualcosa di reale. Ed è in riferimento a ciò che si torna sempre alla costruzione di senso propria dei casi di *Epidemie*. Diciamo che esiste un codice. Tale codice è composto dall'insieme della teoria umorale, ma anche dall'idea che si fa Ippocrate dell'influenza delle arie, acque e luoghi, ma anche dall'idea che si fa della natura, ma anche dalla sua concezione del segno, ecc. Nell'ippocratismo, questo codice permette una decifrazione. Ma se si è perduto questo codice, o se lo si rifiuta, resta che il messaggio può essere decifrato con altri codici poiché i fatti sono stati annotati diversamente da come lo sarebbero stati se avessero fatto riferimento a un solo codice, semplicemente come fatti; invece sono stati descritti, vale a dire che fanno riferimento a un altro codice, quello della retorica, o piú semplicemente dello stile. È perché il medico rende conto analogicamente del respiro «grosso e rado» di Filisco, «come se avesse cercato di richiamarlo» (trad. Grmek), o «come se l'ammalato si ricordasse di respirare» (trad. Littré)[100] che Galeno, secondo la sua concezione del respiro come atto volontario, vede in questa dispnea il segno di una malattia della volontà, mentre Grmek può riconoscervi l'esatta descrizione della respirazione di Cheyne-Stokes. Ciò che produce si-

[99] Discorso di R. T. Laennec cit.; cfr. PIGEAUD, *L'Hippocrate de Laennec* cit., pp. 223-32.
[100] GRMEK, *Les maladies* cit., p. 414.

gnificato in questo caso è la qualità della descrizione, e non soltanto la mera annotazione di una dispnea. Ci ritroviamo confrontati al solito problema della genialità di queste descrizioni: il particolare è richiesto per render conto del generale, la durata per render conto dell'essenza, il qualitativo per essere trasformato in simbolico. Vediamo la cosa in altri termini. È la malattia di Filisco, che resterà sempre la malattia di Filisco in quanto individuo particolare, che è proposta all'analisi come portatrice di un senso generale, attraverso l'ermeneutica delle affezioni di Filisco. In una descrizione che annoti i segni come scarto rispetto a una norma, e che si privi della causalità profonda, la difficoltà sta, beninteso, nella definizione di una norma. Una difficoltà di ordine pressoché stilistico. Trovo significative queste parole scritte da K. Sprengel: «I Greci sono giunti allo stesso punto che noi raggiungiamo quando vogliamo approfondire le cause dei fenomeni della natura pur non conoscendola»[101]. L'idea è complessa. Sprengel prende atto del fatto che i Greci non conoscevano la natura in se stessa, ma che, dal punto di vista dei fenomeni e delle loro cause, in assenza di questa conoscenza della natura, si sono spinti il piú lontano possibile. Ciò è di grande interesse dal punto di vista della medicina, della costituzione della semiologia e del funzionamento dei sistemi della causalità.

10. *Male sacro*.

Non potrei concludere senza parlare un poco della questione della follia, che mi interessa in modo particolare. Ho spesso dovuto scrivere su *Male sacro*, testo canonico, anch'esso, del *Corpus hippocraticum*[102].

Abbiamo visto, con *Antica medicina*, la malattia integrata al processo di acculturazione, il che si traduce nell'attribuzione di un senso e di una funzione alla malattia. Abbiamo evocato, invece, la mancata integrazione della «peste» ateniese nella coerenza del pensiero medico. Questa malattia non ha senso nell'ippocratismo. Ma cosa fa il medico ippocratico di fronte alla malattia che sfida il *buon senso*, di fronte cioè, senza usare mezzi termini, alla follia? Ha un senso questa malattia? addirittura, direi, un senso «qualsiasi»? Il comportamento dello stesso malato è insensato, esula dal

[101] K. SPRENGEL, *Versuch einer pragmatischen Geschichte der Arzneikunde* (trad. fr., di A. J. L. Jourdan, *Histoire de la médecine*, Paris 1815, I, p. 215).

[102] Cfr. PIGEAUD, *La maladie de l'âme* cit., pp. 33 sgg.; ID., *Folie* cit., pp. 47-63; ID., *La maladie a-t-elle un sens?*, in P. POTTER, G. MALONEY e J. DESAUTELS (a cura di), *La maladie et les maladies dans la Collection hippocratique*, Actes du VI^{e} colloque international hippocratique, Quebec 1990, pp. 17 sgg.

«buon senso». E di questa sua follia non è, in qualche modo, *responsabile*? Non stupisce che il trattato sul *Male sacro* sollevi il problema del senso della malattia in modo specialmente intenso: poiché il morbo sacro, a causa della brutalità e incoerenza del comportamento che induce, obbliga l'ammalato e chi gli sta intorno a interrogarsi sulla natura del male. I primi due capitoli del trattato sono essenzialmente consacrati a dimostrare che la malattia sacra non è né piú sacra né piú divina delle altre, e a ripudiare tutti i maghi e gli impostori che ingannano la gente. Il medico argomenta in termini che potremmo definire teologici, logici e fisiologici. Il punto di vista teologico è riassunto abbastanza bene nella proposizione «No davvero, per quanto mi riguarda non penso che il corpo dell'uomo sia insozzato dal dio, il piú mortale dal piú puro»[103] Tutta la pratica religiosa rivela a che punto la divinità è pura e santo il luogo di culto[104]. Il punto di vista logico e fisiologico è piú complesso. Colui che ha il potere di scacciare la malattia con degli incantesimi, ha il potere di provocarla. Dunque la malattia dipende dal potere dell'uomo, e questo argomento basta a eliminare l'ipotesi della necessità divina. La malattia sacra, come le altre malattie, ha origini ereditarie[105]. La malattia «sacra» si manifesta «secondo natura» soltanto nei flemmatici, mai nei biliosi. Dunque la malattia non è divina, altrimenti toccherebbe tutti allo stesso modo, e non vi sarebbero distinzioni tra biliosi e flemmatici[106] Ci si trova dunque di fronte a tutta un'argomentazione che tende a laicizzare, per cosí dire, la malattia sacra, a sottrarla a ogni prospettiva religiosa. Dal punto di vista della malattia sacra, significa affermare che essa non ha il senso che i maghi vogliono attribuirle, cioè quello di sanzione, di punizione per una colpa indeterminata. Ciò significa separare la malattia da ogni tipo di causalità che potremmo definire tragica. Ricordiamoci del λοιμός all'inizio dell'*Iliade* o di *Edipo re*, di cui Marie Delcourt dice molto giustamente che non si tratta di malattie ma di flagelli, con tutte le connotazioni tanto vaghe quanto minacciose che il termine comporta[107] Consideriamo ancora tale separazione. Ho scritto[108], e lo ripeto, che penso rappresenti, come del resto il famoso passaggio di *Arie, acque, luoghi* sulla malattia degli Sciti, un profondo tentativo per discolpare il dio dal male. Il pensiero greco, da questo punto di vista, è una teo-

[103] VI L 363.
[104] VI L 365.
[105] VI L 364.
[106] VI L 366.
[107] M. DELCOURT, *Stérilité mystérieuse et naissances maléfiques dans l'Antiquité classique*, Liège-Paris 1938, pp. 16-25. Cfr. PIGEAUD, *Folie* cit., pp. 50-51.
[108] *Ibid.*

dicea. Questo problema è sollevato con urgenza, nella *Repubblica* di Platone, dallo scandalo della tragedia. Il pensiero tragico è quello che appunto deve contemplare lo scandalo di un dio che agisce al di fuori di ogni misura; di un dio che è anche origine del male, che pratica il capriccioso disegno della reversibilità delle pene e della punizione degli innocenti. Si può proprio dire che il razionalismo dei Greci si è costituito contro il dio, che la scienza si è formata e formulata contro la divinità; a condizione però di capire che ciò è stato fatto in nome di una concezione piú pura della divinità. Dal punto di vista del fatto, cioè della costituzione di un discorso razionalista, ciò non cambia nulla, mentre muta invece radicalmente la prospettiva metafisica. Io penso che il discorso razionalista di *Arie, acque, luoghi* o del *Male sacro* miri innanzitutto a salvare il dio dal male, con un discorso che ha i caratteri della teodicea, e in secondo luogo che rappresenti un discorso «scientifico» separato dagli ambiti del religioso e del sacro. Il razionalismo greco è il prodotto dello sforzo di giustificare il dio. L'affermazione che la malattia sacra o la malattia degli Sciti non è piú divina delle altre è inseparabile da quella che considera empia tale credenza[109] Questa svolta opera veramente la separazione definitiva della malattia dal male; o, se vogliamo, definisce un ambito proprio alla malattia, affidandola alle competenze di uno specialista che è il medico. Liberare la malattia dalla maledizione religiosa significa attribuire dignità all'ammalato e anche attribuirla al medico, togliendo ogni responsabilità all'ammalato e dandone una al medico. Consideriamo in un primo momento il medico. I maghi esercitano una sorta di casistica. Prescrivono purificazioni, incantesimi, combinandoli però da una parte con un adeguato regime, che può condurre alla guarigione, e dall'altra con un ragionamento concepito in modo tale da proteggerli contro ogni evenienza. La loro terapeutica si basa sul regime e l'incantesimo. In generale il regime potrebbe essere sottoscritto anche da un medico. Sennonché, oltre a questo i maghi impediscono di vestire di nero o di coricarsi sulla pelle di capra, e ciò in ragione del carattere divino del male, atteggiandosi a quelli che sanno cose che gli altri non sanno[110] Cosicché, se l'ammalato guarisce, il merito è tutto loro; se muore, afferma l'autore, possono sempre dire che «non è colpa loro, ma degli dèi»[111] Il mago è pronto a pagare il prezzo della menzogna e della viltà pur di svincolarsi dalla propria responsabilità. Il medico, invece, accetterà la sconfitta e la responsabilità, respingendo ciò che non è altro che macchinazione volta a ingannare il paziente nella sua credulità. Possiamo dire che liberare la

[109] *Ibid.*
[110] VI L 354 sgg.
[111] VI L 356.

malattia dalla maledizione religiosa, dichiarare l'insensatezza di quest'ultima nell'ambito della malattia, significa restituire dignità all'ammalato e al medico.

Non ritorneremo ora sull'anatomia elaborata nel *Male sacro*[112], ci limiteremo a sottolinearne l'aspetto che qui ci interessa: il senso della malattia. Due elementi appaiono di grande importanza: il primo è il fatto che l'aria e la sua circolazione spiegano al tempo stesso il *movimento* e l'*informazione*. È la circolazione dell'aria e quindi il suo movimento ad essere causa del movimento del corpo. È l'aria che, attraverso il filtro del cervello, apporta la quantità di conoscenza che il cervello è in grado di filtrare. Il cattivo stato di questo è causa del nostro essere maniaci, del nostro delirio. È in base alla libera penetrazione dell'aria in noi, e innanzitutto nel nostro cervello, che partecipiamo alla conoscenza. Il secondo elemento è la posizione chiara e cosciente del *Male sacro* riguardo alle emozioni, e a quelle che in seguito saranno chiamate passioni. Conoscenza e passione non sono distinte. Siamo attraversati dalla conoscenza. Ne tratteniamo ciò che il nostro cervello ci permette di assimilare. La qualità del nostro pensiero dipende dalla quantità di ciò che possiamo assorbire. Nel *Male sacro* ci troviamo di fronte a una volontà di unificare reazioni della sensibilità, giudizio e moralità, per ricondurli infine alla sensazione, riducendo la salute fisica, morale e mentale, per usare termini poco adeguati, alle condizioni di possibilità di accesso del cervello all'aria. (Nel *Male sacro* non si parla mai di anima, il termine ψυχή non appare mai). La malattia (tutte le malattie, non solo il male sacro) può essere considerata soltanto un accidente fisico. In nessun modo le si può attribuire un senso che le sia proprio. Sembra evidente che, dopo aver decolpevolizzato l'ammalato sul piano religioso, il *Male sacro* si sforzi di decolpevolizzarlo dal punto di vista della moralità: il *Male sacro* vuole liberare l'uomo da ogni sentimento di impurità e di colpevolezza. La malattia è sempre un accidente; non può avere un senso. Questa lezione ippocratica è evidentemente fondamentale. E ci riferiamo a tutto ciò che rientra, per usare appositamente un termine molto vago, nell'ambito della follia. Il νόμος, il costume, la legge, l'abitudine, la convenzione, la norma infine, non hanno niente a che vedere con la malattia. Il *Male sacro* ha cura di prendere le distanze da tutto ciò che apparentemente potrebbe rientrare nell'ambito della moralità. Cosí, quando, col presentimento di avere presto un attacco del proprio male, l'epilettico fugge lontano dagli uomini, il suo comportamento è dettato dalla paura della malattia e non da un sentimento di vergogna. Altrimenti come spiegare, afferma l'autore, che anche i bambini fuggono, quando ancora

[112] Cfr. PIGEAUD, *La maladie de l'âme* cit., pp. 33 sgg., e ID., *Folie* cit., pp. 46-47.

non conoscono il sentimento della vergogna?[113]. Il timore, la vergogna (τὸ αἰσχύνεσθαι) fanno parte della malattia; non sono da mettere in relazione con una norma sociale o religiosa. Un atteggiamento, questo, particolarmente innovativo se lo si paragona con atteggiamenti anche successivi nei confronti di questa malattia, come quello di Areteo di Cappadocia secondo cui l'epilettico nasconde – consapevolmente – la propria bruttezza. Per quanto riguarda la norma del pensiero, è da notare che essa non esiste al di fuori delle condizioni favorevoli alla sensazione. Il pensiero giusto non esiste, manca un buon senso che sarebbe, per cosí dire, trascendente. Il giusto pensiero, il buon senso, non è altro che il senso captato in buone condizioni. Rispetto a ciò il medico è assolutamente coerente con se stesso. Propone una spiegazione di carattere totalmente fisico, che rientra nell'ambito della sua specialità di medico. D'altra parte, egli fa della norma del pensiero qualche cosa di immanente al mondo. Ciò comporta alcuni rischi. Per esempio il fatto di decolpevolizzare l'ammalato rispetto alla sua malattia tramite la riduzione del giudizio alla sensazione, e di questa a un puro fenomeno meccanico, porta con sé la difficoltà a tener vivo il senso di responsabilità nell'uomo. Di ciò l'autore non parla, e questo spingerà Galeno, nel suo trattato *Quod animi mores...*[114], a mantenere insieme in modo piuttosto sorprendente il determinismo dei temperamenti e l'assoluta responsabilità dell'uomo. Recentemente[115] abbiamo cercato di mettere in evidenza come la fine del libro I del trattato sul *Regime*, facente parte del *Corpus hippocraticum*, proponga una soluzione che distingue due tipi di causalità fisica. Il regime di vita, ci dice l'autore, non potrebbe influire in nessun modo sull'irascibilità, la calma, l'astuzia, la sincerità, l'animosità, la bonarietà. Beninteso, queste componenti caratteriali rientrano anch'esse nell'ambito del dato naturale; sono determinate dai pori nei quali circola l'anima e dalle reazioni dell'anima a queste circostanze. Ma qui interviene una rottura. La medicina afferma di non aver nessun potere in questo ambito, che potremmo definire etico, mentre può agire invece sui dati sensitivi. La rottura interviene tra la conoscenza che dipende dalla mescolanza dell'aria, e sulla quale può agire il medico, e la malattia che dipende da un altro sistema fisico. Per concludere la nostra analisi del *Male sacro*, osserviamo come l'autore si sia adoperato a privare di ogni senso la malattia detta sacra, una malattia cosí traumatica, drammatica, imprevista nelle sue manifestazioni e scioccante per le persone vicine all'ammalato. Essa non è una punizione; non esiste nessun nesso tra questa e la divinità;

[113] Cap. 12, VI L 382-84.
[114] Su questo problema cfr. PIGEAUD, *La maladie de l'âme* cit., pp. 62 sgg.
[115] Cfr. ID., *Folie* cit., pp. 46-47.

la malattia non si spiega in relazione a un valore, sia esso di carattere religioso o morale; il buon senso non è un fatto qualitativo, ma il risultato di una quantità di informazioni. Non esiste una norma sociale o culturale che conferisca un senso alla malattia. D'altra parte però, per questo autore, la malattia esiste in quanto tale. Possiede una propria definizione. Non è indeterminata e, se ad esempio possiamo avvicinarla alla mania, non possiamo però confonderla con questa. L'autore del *Male sacro* ricorda che «ogni malattia ha, in se stessa, la propria natura e forza»[116]

11. *La medicina come frammento di un discorso generale sull'uomo.*

Se vogliamo capire qualcosa del discorso ippocratico, dobbiamo partire dall'idea regolatrice che esso è primo e fondatore (con ciò, in qualche modo, si salva il mito del miracolo ippocratico); e che la medicina si è costituita precisamente separandosi dal discorso generale sull'uomo. Il che, curiosamente, significa ritrovare un mito; come afferma Celso nel *Proemio* del *De medicina*, di cui Mudry ci ha dato un commento eccellente[117]

> L'arte della guarigione fu considerata in un primo momento come una parte della filosofia, di modo che la cura delle malattie e lo studio della natura hanno avuto, sul nascere, gli stessi maestri ... Ma è Ippocrate di Cos, discepolo di Democrito, che secondo alcuni ha meritato prima di tutti gli onori della posterità. Uomo di notevole scienza medica e talento letterario, egli separò la medicina dalla filosofia, *a studio sapientiae disciplinam hanc separavit*[118]

Non sono sicuro che ciò fosse da intendersi *strictu sensu*, anche se bisogna dire che questa possibilità non è mai stata seriamente considerata.

La medicina è precisamente la specializzazione di un discorso generale sull'uomo; essa ingloba una pratica e diventa riflessione su di essa nella misura in cui questa pratica modifica l'uomo come essere vivente, o assiste ai suoi mutamenti. In altri termini, la medicina ippocratica non ha origine dall'incontro di due rami, la cui nascita sarebbe avvenuta simultaneamente: un ramo pratico e un ramo teorico. È evidente che il ramo pratico è *di fatto* il primo. Ma con la comparsa del discorso ippocratico, il ramo pratico diventa secondo *di diritto*. L'origine è precisamente nel discorso. Possono sembrare argomentazioni troppo sottili, esse assumono però un'evidente

[116] Cap. 18, VI L 394.

[117] PH. MUDRY, *La préface du «De Medicina» de Celse*, Genève 1982.

[118] *Ibid.*, p. 17. Sull'uso di *sapientia* invece di *philosophia* cfr. C. SANDULESCU, *Cercetari lexicologice asupra lui Celsus*, in «Studii Clasice», II (1960), pp. 280-81; citato da MUDRY, *La place* cit., pp. 345 sgg.

importanza teorica se ci si cimenta in una storia della medicina «riflessiva». Celso, scrive Mudry, «fa di Ippocrate non solo un'autorità, ma l'autorità piú antica nel campo della medicina. Ciò ci riporta, in conclusione, alla questione della separazione della medicina e della filosofia. Se Ippocrate è l'autorità piú antica, *vetustissimus auctor*, ciò significa che la medicina, in quanto disciplina indipendente, è nata con lui e che in modo del tutto naturale egli rappresenta in questo campo l'autorità piú antica»[119]

12. *L'evoluzione della medicina antica.*

Ci siamo deliberatamente limitati alla medicina ippocratica; e abbiamo cercato, quantunque in modo insufficiente, di capire quale sia in Ippocrate il rapporto tra il medico, l'ammalato e la malattia. Non bisogna dimenticare che si tratta di una parte soltanto della medicina antica. I lavori dei filologi, degli storici della medicina e della filosofia hanno rivelato l'importanza di medici come Erofilo[120], Erasistrato[121], Asclepiade[122], dei Metodici[123], di Celso[124] Che dire poi degli importanti lavori condotti su Galeno?[125] Bisognava scegliere. E la scelta che ho fatto è giustificata, in un certo senso, dalla storia della medicina. È precisamente ai problemi di base posti dai testi ippocratici che si ritorna a ogni rinascita degli studi. Dal punto di vista che abbiamo definito fin dall'inizio, vale a dire quello della struttura relazionale esistente tra il medico, l'ammalato e la malattia, direi che sono soprattutto due gli aspetti, nel processo di evoluzione della medicina, che devono essere sottolineati. Si va verso la definizione delle malattie. Una tavola nosologica è stata piú o meno completamente elaborata intorno al I secolo a. C.; ci si orienta quindi verso il funzionamento della diagnosi che abbiamo evocato. D'altra parte, come abbiamo piú volte det-

[119] *Ibid.*, p. 352.

[120] Cfr. H. VON STADEN (a cura di), *Herophilus. The Art of Medicine in Early Alexandria*, Cambridge University Press, 1989.

[121] I. GAROFALO (a cura di), *Erasistrati fragmenta*, Pisa 1988.

[122] Cfr. PIGEAUD, *La maladie de l'âme* cit., pp. 171-96. Cfr. anche J. T. VALLANCE, *The Lost Theory of Asclepiades of Bithynia*, Oxford 1990.

[123] Cfr. il colloquio di Losanna organizzato da Ph. Mudry sui Metodici; cfr. anche PH. MUDRY e J. PIGEAUD (a cura di), *Les écoles médicales à Rome*, Genève-Nantes 1991.

[124] Cfr. i lavori di Ph. Mudry, già citati; quelli di I. Mazzini, di Capitani, di Stok in Italia.

[125] Cfr. i lavori di M. Vegetti, di V. Nutton, di P. Manuli (che, beninteso, sono solo alcuni tra i tanti). Bisognerebbe citare tutti i colloqui galenici, per esempio: V. NUTTON (a cura di), *Galen: problems and prospects*, The Wellcome Institute for the History of Medicine, 1981; P. MANULI (a cura di), *Le opere psicologiche di Galeno*, Bibliopolis 1988. Per quanto riguarda la medicina, bisogna aggiungere i recenti lavori di filosofi come J. Barnes, M. Frede.

to[126], il dualismo di fatto che si è imposto, che implica la separazione di anima e corpo e la ripartizione delle malattie – quelle dell'anima, riservate ai filosofi, e quelle del corpo alla medicina –, ha lasciato immutato il paesaggio della follia fino al XVIII secolo. La medicina è stata privata delle passioni; si è lasciata dettare legge dalla filosofia. Inoltre, ci manca il tempo per parlare del genio particolare dei medici.

Ma i Greci e noi? Che senso può avere questa domanda riguardo alla medicina in modo particolare?

Spero di aver messo in evidenza il ruolo essenziale di ciò che definisco il pensiero medico nella formazione dell'uomo occidentale, semplicemente nella sua acculturazione, nel suo modo di essere al mondo, e nella presa di coscienza della sua interiorità. Gran parte del mio lavoro di ricerca è dedicato a questi problemi. Una malattia particolarmente interessante, dal punto di vista della sua «portata culturale», è la *melancolia*. L'elaborazione di questa malattia, a partire da *Aforismi* 6.23 di Ippocrate, dal *Problema* XXX dello Pseudo-Aristotele, dalle *Lettere* dello Pseudo-Ippocrate[127], è essa stessa una storia straordinariamente feconda. Non possiamo che farvi allusione.

Ma ritorniamo al punto di vista della medicina considerato in se stesso. Tra la medicina greca e la nostra, esiste qualche continuità, qualche rapporto?

Chiaramente un inventario risulterebbe fastidioso e probabilmente impossibile. Penso che l'unico modo di rispondere a tale domanda, che sicuramente ha un senso, sia di prendere in esame la questione della storia della medicina e della sua funzione nell'ambito della medicina stessa.

La medicina, fino a una certa epoca, che possiamo situare nella prima metà del XIX secolo, è ritornata costantemente alle sue origini, per riflettere sui suoi fondamenti in vista di rafforzare il legame con le proprie radici o al contrario per prenderne le distanze. Ma come scriveva, da un piú ampio punto di vista, già alla fine del XVIII secolo W. von Humboldt: «L'Antichità deve apparirci soltanto nella distanza, nella separazione da tutto ciò che ci è comune, soltanto come un passato ormai sepolto»[128]

Il problema è proprio quello della valutazione e dell'approfondimento

[126] Cfr. PIGEAUD, *La maladie de l'âme* cit.; ID., *Folie* cit.; ID., *The triumph of dualism*, conferenza tenutasi a Bois-le-Duc al congresso dell'Associazione europea di storia della psichiatria, in L. DE GOEI e J. VIJSELAAR (a cura di), *Proceedings. 1st European Congress on the History of Psychiatry and Mental Health Care*, Rotterdam, pp. 287-301.

[127] Cfr. J. PIGEAUD, *Aristote, l'homme de génie et la mélancolie*, Paris 1989; ID., *La maladie de l'âme* cit.

[128] Lettera di W. von Humboldt citata da J. W. GOETHE, *Schilderung Winckelmanns* (trad. it. di A. Turrazza, in *Opere*, a cura di L. Mazzucchetti, IV, Firenze 1963, pp. 1049-83).

della distanza dall'oggetto antichità. Tale questione per noi oggi si è *calmata*, come si dice di un dolore o di una passione, o quanto meno dovrebbe esserlo; dovremmo essere capaci di misurare *storicamente* la distanza che ci separa dall'antichità, nella *misura*, per l'appunto, in cui questa distanza è già *storica*.

13. *La storia della medicina ha una storia. Ed è ora di farla.*

Il primo storico della medicina che si sia definito come tale è Daniel Leclerc, che ha pubblicato la sua *Storia della Medicina* (Amsterdam 1723, nuova edizione), «dove si vedono l'Origine e i Progressi di questa Arte, secolo dopo secolo; le Sette che l'hanno costituita; i nomi dei Medici, le loro scoperte, le loro opinioni, e le circostanze piú ragguardevoli della loro vita». Si legge nella Prefazione:

> Sembra ... che nessuno abbia aggiornato la Storia della Medicina, nonostante ciò sia stato annunciato, e che il libro che io pubblico oggi sia il primo che precisamente tratti di questa materia...
>
> Non mi soffermerò a sottolineare in questa sede tutti gli usi che si possono fare della *Storia della Medicina* farò semplicemente notare che, grazie a questa storia, si possono osservare, per cosí dire in una volta sola, i principali *ragionamenti* & le *esperienze* piú importanti, che sono state fatte dall'inizio del mondo, per prevenire le malattie, per conoscerle e per guarirle...
>
> Questa Storia deve entrare nello spirito di ogni secolo e di ogni autore; render conto fedelmente dei pensieri degli uni e degli altri, preservando a ognuno il suo. Deve soprattutto guardarsi bene dall'attribuire ai moderni ciò che appartiene agli antichi, né a questi ultimi ciò che è patrimonio dei primi, *lasciando a tutti la libertà di condurre le giuste riflessioni sui fatti che riferisce*[129]

Leclerc parla di ciò che potremmo definire il «ruolo occultatore» di Ippocrate. «Poiché l'antico medico si è guadagnato la stima di tutti», ognuno lo onora delle proprie scoperte, o, al contrario, cerca di dimostrare che la tal cosa «si trova già in Ippocrate».

Ma il grande progetto di storia è quello di Kurt Sprengel; e siamo negli ultimissimi anni del XVIII secolo[130]

> La Storia della Medicina abbraccia tutto l'insieme dei cambiamenti intervenuti in diverse epoche in questa scienza. Essa non si limita quindi a ripercorrere la vita dei medici celebri ... Di qui la necessità, troppo spesso ignorata, di stabilire una distinzione tra la storia in senso stretto e la letteratura medica. La prima esamina in modo particolare i sistemi che hanno imperato nelle varie epoche, i me-

[129] In corsivo nel testo.
[130] Cfr. l'introduzione a SPRENGEL, *Versuch* cit. (trad. fr. pp. 1-14).

todi sui quali è stata basata la cura delle malattie, e le rivoluzioni che tanto la teoria quanto la pratica hanno sperimentato.

Il resto, vale a dire la storia dell'anatomia, della fisiologia, ma anche della fisica, della chimica e della storia naturale, dovrebbe essere lasciato a quelli che oggi definiremmo autori di monografie.

Solo il cammino della civiltà[131] può spiegare l'origine, i progressi e la decadenza delle scienze in generale, cosicché, se vogliamo fare in modo che la storia della medicina sia realmente utile e istruttiva, dobbiamo osservare attentamente lo sviluppo graduale dello spirito umano, per comprendere a dovere le diverse dottrine mediche, penetrando lo scopo dei tentativi, *anche quelli vani*, fatti per giungere alla verità ... Ci esporremmo ad accuse di incoerenza, se credessimo di poter ottenere questo scopo accontentandoci di sviluppare le cause e i risultati delle opinioni e dei metodi pratici: giacché è spesso impossibile scoprire le cause segrete che portano le scienze verso la perfezione o la decadenza...

La storia sarà quindi vasta, panoramica e totalizzante. La storia della civiltà, che sta alla base di quella delle scienze e in particolare della medicina, permetterà di giudicare la medicina degli Egiziani o dei Cinesi; «insomma non si guarda piú all'apparizione di Ippocrate come a un *fenomeno soprannaturale*, e nella salutare riforma operata da questo grande personaggio, si vede soltanto la necessaria successione di un concorso infinito di circostanze». Bisogna conoscere i principali autori di ogni secolo. Bisogna imitare il comportamento di un uomo «del tutto estraneo alla scienza, ma guidato da una sana ragione»[132]; scorrere gli scritti dei medici, identificarsi con essi, approfondire lo spirito del secolo, capire le idee degli autori come avrebbero potuto farlo i loro contemporanei; condurre studi sulle fonti, senza i quali lo storico assomiglierebbe a un botanico che non abbia mai visto delle piante. I modelli sono: Machiavelli, Hume, Gibbon, Jean Müller e Spittler; Winckelmann e Tiedemann (*Storia della Filosofia*).

La storia delle scienze, conforme al progetto appena delineato, è per noi della piú grande utilità. Essa ci premunisce contro ogni giudizio sbagliato e ci insegna che, anche tra le opinioni piú diverse e piú strane, lo storico imparziale può fare strane scoperte: poiché spesso i sistemi piú assurdi hanno rivelato la loro utilità nel far emergere verità trascurate o dimenticate da tempo...

[131] *Ibid.*, nota di Sprengel a p. 4: «Chiamo civiltà il passaggio dell'uomo in generale, o di una nazione in particolare, da uno stato grossolano e selvaggio a quello della vita sociale, che presuppone lo sviluppo delle facoltà intellettuali».

[132] Riflessione del tutto propria a Winckelmann. Come scrive quest'ultimo riguardo all'architettura: «Lo studioso che ha studiato l'antichità, e che si è dotato del necessario bagaglio di conoscenze, potrà giudicare ciò che dico con la stessa pertinenza di un architetto» (J. J. WINCKELMANN, *Osservazioni sull'Architettura nell'antichità*, Prefazione). Winckelmann cita Aristotele a proposito degli Spartiati: «non conoscono affatto i principî della musica, tuttavia sanno valutarla benissimo (*Politica*, 8.23.1577.4).

Ippocrate fu il primo a far conoscere il vero punto di vista dal quale bisognava considerarla. La separò dalla filosofia scolastica, riuní le osservazioni conservate nei templi e quelle che aveva fatto egli stesso, fissò le regole generali della scienza, e acquisí una gloria immortale grazie al suo eccellente metodo per trattare le malattie acute.

Chiaramente possiamo criticare il risultato finale del lavoro di Sprengel. Ma per quanto riguarda il progetto, da parte mia, sono interamente d'accordo. È l'unico che riservi un posto all'immaginario. E questa visione della storia mi sembra, a conti fatti, piú feconda di quella che ebbe un secolo dopo Daremberg, che pure fu un grande storico, e di cui ci manca qui il tempo di parlare. Dirò soltanto che nella Prefazione della sua *Storia delle scienze mediche* (Parigi 1870) comincia col constatare che «la storia della medicina era rimasta molto indietro rispetto alle altre storie e che *mai* era stato fatto un corso di questo genere, non solo a Parigi ma in tutta la Francia»[133]. Per lui, «la storia della medicina è la dimostrazione, secolo dopo secolo, dell'impotenza delle teorie e della potenza dei fatti, dell'inanità dei sistemi a priori...» La storia della medicina sarebbe quindi essenzialmente costituita dal racconto dei successi e dei fallimenti della medicina. È evidente che, da questo punto di vista «positivista», ci resta ben poco da spigolare nel campo della medicina antica.

Per dare veramente senso alla domanda: «in che modo si pone il rapporto tra i Greci e noi dal punto di vista della medicina?», dobbiamo chiederci quale sia la funzione della storia della medicina[134]

14. *Il problema della funzione della storia.*

Che interesse presenta la storia della medicina?

Questo interrogativo viene costantemente ripetuto. Non si tratta di una domanda retorica. La storia della medicina è stata per lungo tempo una posta messa in gioco dalla medicina. Nel XVIII secolo, si ritorna all'antichità; si risale alle origini. Si sente il bisogno di pubblicare, emendare,

[133] Daremberg scrive un appunto sul corso di Goulin, dopo averne preso conoscenza: «5 volumi di manoscritti *in folio* che cominciano dopo il diluvio universale e si chiudono con la Scuola di Alessandria. Digressioni interminabili; ricerche immense ma perfettamente sterili: bisogna proprio dire che i cittadini allievi dovevano essere a quell'epoca ben pazienti o avessero ben poco da fare per seguire un corso del genere...» (*Histoire des Sciences médicales*, Paris 1870, p. VIII).

[134] È ciò che abbiamo cercato di dimostrare in «The Paterson Lecture», IX (1992), pp. 219-40.

commentare i testi antichi. È in questo senso che si può parlare di Rinascimento. Questo Rinascimento di fine Settecento è essenzialmente un rinascimento ippocratico. Come ogni rinascimento, esso presuppone un ritorno critico a testi organizzati ed emendati e un'intenzione pratica. I medici sono in gran parte ancora filologi. Il riferimento alla storia della medicina può servire, a una medicina che possiamo definire militante, per organizzare il nuovo campo che essa vede sorgere. La conseguenza è una serie di polemiche a favore o contro Ippocrate, a favore o contro Asclepiade, dove le poste in gioco, apparentemente di carattere storico, sono in realtà di carattere teorico.

Ma vi è qui l'inizio di ciò che potremmo designare come una presa di distanza e di giudizio storico. Si prova la curiosa sensazione di essere al tempo stesso pienamente immersi nel «pensiero ippocratico» e di essere sull'orlo della modernità. Si assiste all'inizio di una storia davvero storica della medicina. L'inizio del XVIII secolo vede, per l'esattezza, la nascita di ciò che si chiama e si vuole *Storia* della medicina, con delle finalità che non sono immediatamente pratiche.

Uno dei grandi problemi che si presenta agli uomini del XVIII secolo, stretti tra la storia e la pratica, è quello di armonizzare e di capire, di assimilare. È per questa ragione che è cosí importante l'opera di Barker: *Saggio sulla conformità della medicina antica e moderna, nella cura delle malattie acute*[135]. Laennec ne tesserà ancora l'elogio.

Il XVIII secolo ci fa assistere alla nascita di una storia storica. Ma assistiamo, al contempo, alla rinascita di una medicina che sostiene di imboccare le strade della storia e di mantenersi come pratica storica, che sostiene di unire la storia e la pratica e che in realtà pratica la propria storia. Per l'ippocratismo, in particolare, è questa la posta in gioco[136]

[135] Trad. fr. di M. Schomberg, nuova ed. rivista e corretta da M. Lorry, Paris 1768. Laennec scrive in margine al proprio esemplare: «L'opera di Barker è uno dei libri migliori che io abbia letto. La dottrina, cosí importante nella pratica, della digestione e delle crisi vi è esposta in modo ammirevole. Non ha sviluppato a sufficienza il suo piano di lavoro. Avrebbe dovuto paragonare un numero maggiore di medici e soprattutto i capiscuola di epoche diverse come Rivière, Fernel, Hoffmann, Ettmuller ecc. Le note di Lorry sono in gran parte molto pertinenti; ha posto rimedio all'ombra nella quale Barker aveva lasciato i medici francesi, mostrando che sono quelli che da sempre conservano meglio e coltivano con piú costanza la sana dottrina ippocratica».

[136] Ho cercato di dimostrare come ciò che ho definito il *nucleo mitico* della storia della medicina permetta ai medici di avere punti di riferimento, di fare classificazioni e di condurre polemiche. Bisogna capire, in effetti, che le linee forti, le articolazioni, la forma basilare di questa «storia della medicina» sono disponibili da tanto tempo, per non dire da sempre. Ne do qui di seguito, in modo sbrigativo, gli elementi capitali: «Un periodo vago; un «prima» mitico. L'apparizione, il sorgere di Ippocrate, il fondatore. La separazione operata da Ippocrate tra medicina

Contrariamente a ciò che a volte mi capita di leggere, è bene rendersi conto che tale approccio legittima un brusco accostamento dell'antichità al XVIII secolo. È addirittura approfondendo le problematiche antiche, riflettendo sull'organizzazione che Celso o Galeno propongono del campo della medicina, che possiamo capire il dibattito del Settecento.

La domanda «In che misura la storia della medicina è utile al medico?»[137] non è infine, ora, per noi moderni, priva di senso; e la storia della medicina non è forse diventata una storia *disinteressata*, senz'altro fine che se stessa, senz'altro problema che quello di integrarsi in una storia piú generale, nella storia delle idee, nell'antropologia, o in che so io? È possibile; ma il problema non è semplice ed è esso stesso di ordine storico.

15. *Conclusione.*

15.1. Il ruolo dello storico della medicina.

L'idea stessa della funzione della storia della medicina non può piú essere la stessa che all'inizio del XIX secolo. A suo tempo già Bricheteau, il discepolo di Pinel, nella voce «Medicina ippocratica», del *Dizionario delle Scienze mediche*[138], scriveva che «... è oggi ormai escluso seguire la medicina utilizzata da Ippocrate. Conseguentemente le espressioni medicina, metodo, dottrina ippocratiche, sono in un certo senso soltanto delle espressioni figurate che designano il buon intelletto, l'esattezza rigorosa,

e filosofia. La successione Ippocrate-Diocle-Prassagora e Crisippo-Erofilo-Erasistrato. La medicina di Asclepiade di Bitinia e la contestazione di Ippocrate. La costituzione delle Scuole, Dogmatica, Empirica e Metodica; quest'ultima nella scia di Asclepiade con Themison». È immediatamente riconoscibile qui il *Proemio* di Celso, i cui tratti essenziali si ritrovano in Plinio e in Galeno. Sono presenti qui i germi di una storia antica della medicina, all'epoca della sua elaborazione. Per il suo carattere antico e la sua autorità, essa conserva un potere organizzativo agli inizi *storici* della storia. Ma il valore mitico non è legato soltanto all'antichità. Il problema dell'apparizione improvvisa di Ippocrate, il vecchio divino, l'oracolo di Cos e di ciò che lo precedette; quello della separazione di medicina e filosofia; quello della forza contestatrice di Asclepiade, hanno una carica che potremmo definire immaginaria. Sono queste le condizioni storiche, in quanto fornite dagli autori, in riferimento alle quali la medicina immagina la propria storia; ma si immagina pure come entità specifica. In ciò consiste il nucleo mitico che è tanto difficile raggiungere. Potremmo dire di possedere in ciò il tesoro mitico. In ogni caso si tratta del luogo comune al quale tutti i medici fanno riferimento per darsi una colonna vertebrale, e avere un punto di riferimento per organizzare il proprio pensiero. Fare storia della medicina nel XVIII secolo richiedeva innanzitutto di giustificarlo o di rompere con esso.

[137] Domanda posta da Sprengel nel suo saggio *Beantwortug der Frage: Was ist die Geschichte der Arzneikunde, und wozu nütz sie den Ärzten?* (in «Grüners Almanach für Ärzte», 1794).

[138] Paris 1819, t. 31. Possiamo dire che quando Bricheteau parla, lo fa attraverso la voce di Pinel, col quale del resto ha scritto un gran numero di voci nel *Dizionario*. D'altra parte la voce è molto vicina al *Méthode d'enseigner*... di Pinel.

la logica severa che hanno presieduto ai lavori del vecchio di Cos...» (d'altra parte, nella stessa epoca, Laennec professava un'opinione completamente diversa). Tuttavia si può dire che la frase di Bricheteau preannuncia il seguito tranquillo della storia. Anche se abbiamo sentito Daremberg affermare, ancora nel 1870, l'utilità della storia della medicina *per i medici*.

Le cose, chiaramente, sono molto cambiate; la medicina ha conosciuto rivoluzioni che hanno ampiamente trasformato il senso del problema dell'utilità.

Ma lo storico non può dimenticare che è un contemporaneo. La storia della medicina non è la storia di una scienza come le altre; essa presuppone una riflessione sulla vita e la morte, *dal punto di vista del medico*. Essa può fornire dei luoghi comuni alla discussione dei moderni.

Esiste almeno un campo della medicina in cui la questione dell'origine, comunque la si ponga, non ha ancora trovato soluzione. Si tratta della *psicopatologia*. La storia della psicopatologia è determinata dal suo soggetto. Essa non potrebbe essere elaborata sul modello, tanto per fare un esempio, di una storia dell'economia o della matematica. Possiamo dare una definizione dell'economia o della matematica. Ma il soggetto della storia della psicopatologia, vale a dire la psicopatologia (tanto per usare questo termine cosí poco appropriato), solleva sempre la domanda: «che cos'è la psicopatologia?» Bisogna quindi mettere in evidenza i problemi sottesi alla costituzione dell'«oggetto psicopatologia», e tentare di integrarli alla stessa storia della psicopatologia. Beninteso non farò che accennare a questa problematica, della quale mi occupo da molto tempo. La psichiatria moderna, tanto per esser brevi, è in gran parte un oggetto storico. Si assiste alla sua fondazione alla fine del Settecento, in Francia, con Pinel. Ora Pinel, a un certo punto, si trova di fronte al problema dell'assenza di un luogo di origine di quella che per lui è una nuova medicina. Si rammarica dell'inesistenza di storie di maniaci, nel senso in cui Ippocrate offre le storie di Sileno o di Filisco nelle *Epidemie*. Crea lui un'origine storica, mettendo insieme *medicina* e *filosofia*, Ippocrate e Cicerone, reintegrando cosí, come ho già spesso avuto modo di scrivere, tramite la teoria stoica delle passioni, la problematica del dualismo o del monismo dell'uomo. Dirò soltanto che gli psichiatri, tanto per usare un termine generale, si trovano costantemente di fronte al problema della loro storia: la storia delle loro origini, la storia dei loro concetti, ecc. E creano essi stessi la loro propria storia, ricercando il luogo mitico che gli è proprio. Questa storia che essi producono e utilizzano non è necessariamente quella che cercano di ricostruire gli storici, partigiani di una storia storica della psichiatria. In questo modo ci si trova esattamente nella situazione dei medici del XVIII secolo, e la domanda precisata e modificata – «La storia della medicina psichiatrica è utile

agli psichiatri?» – ha un senso pieno e attuale. La mia risposta è chiara. Penso che questa storia possa essere utile nella misura in cui si limiti a svolgere il ruolo ausiliario che le è proprio, senza avere l'ambizione né di guidare né di moralizzare. Deve poter fornire documenti per le discussioni che sono attualmente in corso.

Per quanto riguarda il coinvolgimento dell'antichità in questo dibattito – un coinvolgimento ampio, e a volte anche *diretto* –, ho spesso cercato di dimostrare quanto sia complessa l'apparizione di ciò che chiamiamo psicopatologia. Per spiegare l'evoluzione della medicina nel suo rapporto con la follia, è indispensabile far intervenire un insieme complesso di eventi. Possiamo affermare che ciò che la medicina greco-romana ha lasciato alla posterità non è, in nessun modo, una forma naturale o spontanea di follia. È il risultato di fatti, eventi, pensieri che costituiscono per noi una pesantissima eredità. È indispensabile esorcizzarli, aggiornandoli.

15.2. L'etica.

L'etica meriterebbe un lungo discorso. È rispetto all'etica che già in epoca antica è stata operata la divisione di cui ho parlato, che affida l'ambito delle passioni e delle malattie dell'anima al filosofo, riservando le malattie del corpo al medico. Inoltre è questa una delle possibili interpretazioni della separazione tra medicina e filosofia di cui ho tanto parlato. Celso è significativo in questo senso. Le condizioni di possibilità dell'etica, viste dal punto di vista del medico, sono state una preoccupazione di Galeno, come risulta dal *Quod animi mores*... ad esempio. È chiaro che sulle questioni di deontologia, su problemi come quelli dell'aborto, dell'eutanasia, la storia della medicina può fornire una documentazione; non per esprimere un'opinione, ma per alimentare discussioni che riposino su qualcosa di piú che una cultura vagamente umanistica. Chiaramente non si tratta affatto di praticare una storia militante!

In una recente intervista concessa al quotidiano «Libération»[139], il professor Benoît, chirurgo dell'ospedale Kremlin-Bicêtre, rifletteva sulla vita, la morte, e il diritto di prelevare organi. Chi decide della vita, si chiedeva il medico? chi è in ultima istanza il «proprietario» del corpo?

> A chi appartiene il corpo? alla persona? ai suoi famigliari? alla società? Bisogna che *ce* lo dicano. Non so nemmeno, del resto, se sia compito del medico raccogliere il consenso. È una questione di ordine medico? È catastrofico che la legge sulla bioetica non sia ancora stata votata! Attualmente non sembra esserci

[139] E. FAVEREAU, *Les greffes d'organes victimes de la suspicion*, in «Libération», 4 agosto 1993, p. 14.

altra soluzione che un registro nazionale dove tutte le persone adulte dovrebbero obbligatoriamente rilasciare una propria dichiarazione, segnalando eventualmente il loro rifiuto al prelievo dei loro organi.

In materia di trapianti, i simboli sono onnipresenti. Ma bisogna che ce lo dicano! la società deve scegliere! deve decidere se vuole o no i trapianti, deve decidere quale dev'essere la forma di consenso che devono dare i donatori! Oggi la situazione è oltraggiosa per noi, morbosa per la collettività.

Siamo giunti a un punto molto interessante. È una situazione nuova, quella della possibilità e della banalizzazione del trapianto di organi. Non stupisce però molto lo storico, che tiene in giusto conto l'immaginario; si può scrivere la storia di ciò che potremmo chiamare «l'estetica del trapianto», con le sue inibizioni, i suoi tabú, i suoi fantasmi, quelli stessi che si ritrovano già negli antichi. All'epoca dei dibattiti sulla trasfusione sanguigna, nel XVII e XVIII secolo, si fecero paragoni col trapianto, per poi concludere che non si tratta della stessa cosa[140]

Ma non è questa, a mio modo di vedere, la cosa piú interessante. Il medico contemporaneo, posto di fronte alle proprie responsabilità d'ordine pratico ed etico, come i suoi predecessori, afferma la separazione della medicina da ciò che potremmo definire filosofia, costituendo cosí la specificità della medicina e i suoi limiti epistemologici; è indispensabile ridefinire il campo della medicina. Non so se ciò possa essere d'aiuto per il medico moderno. Ma lo storico non deve trascurare di sottolineare al tempo stesso la novità e la tradizione; a ciò corrisponde precisamente la sua funzione.

La storia deve esser capace di render conto dei *luoghi comuni della medicina*. Un luogo comune non è un'idea generale. I luoghi comuni, in retorica, sono le condizioni di possibilità accettate, legittimate, del discorso. Si può, di volta in volta, renderne conto. È impensabile, perlomeno per quanto riguarda la storia della medicina, separare ciò che costituirebbe una «storia della medicina» dalla filosofia, nella misura in cui, come ho cercato di dimostrare, la questione della rottura tra medicina e filosofia è una questione costitutiva del pensiero medico.

[140] «La Società di Londra decise che l'operazione era utile soprattuto per ridare vita dopo le grandi emorragie, che non la si poteva paragonare agli innesti vegetali, e che non c'era da temere che un sangue straniero cambiasse la natura e il carattere dell'animale nelle vene del quale sarebbe stato iniettato». Cfr. SPRENGEL, *Versuch* cit., IV, p. 122.

GIUSEPPE CAMBIANO

Il filosofo

1. *Le eredità dei filosofi greci.*

All'inizio dell'Ottocento nell'università di Berlino si poteva udire Hegel affermare: «Al nome *Grecia* l'uomo colto d'Europa, e specialmente il Tedesco, si sente in patria». In Grecia lo spirito europeo aveva vissuto la sua giovinezza: in quanto «madre della filosofia come sapienza mondana», la Grecia poteva apparire a Hegel patria dell'Europa[1] Piú di un secolo dopo, Heidegger tornerà a ribadire un fatto ovvio, ma dalle conseguenze tutt'altro che ovvie: la parola filosofia parla greco. E greco è anche il modo in cui nella cultura occidentale si pone la domanda: «che cos'è la filosofia?» Sono i Greci, infatti, ad aver insegnato a porre questa specifica forma di domanda: che cos'è?[2] I casi esemplari di Hegel e Heidegger possono indurre a questa conclusione: se mai esiste qualcosa di tipicamente greco, una sorta di marchio di origine, questo è la filosofia. In questa prospettiva, ampiamente diffusa anche fuori dall'ambito dei filosofi di professione, la Grecia s'impone come matrice di un archetipo fondamentale, ancora presente e dominante nella cultura occidentale, il vero e proprio patrimonio genetico che ha modellato la modernità. In riferimento alla Grecia il mondo moderno viene allora a configurarsi come la riproposizione di questi tratti genetici, magari ulteriormente articolati e sviluppati, o addirittura come un universo ormai conchiuso, che ha portato a compimento l'eredità dei Greci, ma non è piú capace di sviluppare ulteriori potenzialità, che pure sono implicite nell'antico. Queste assunzioni generali sui legami intercorrenti con la filosofia greca si stanno oggi accentuando in modo tale da condurre a una sorta di inversione rispetto al quadro generale elaborato nella tradizione del pensiero marxista. Ciò risulta particolarmente chiaro in tutte le impostazioni che si richiamano al pensiero heideggeriano. Per coniare una sorta di neologismo, si può dire che in queste ultime regna il

[1] G. W. F. HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia*, trad. it. di E. Codignola e G. Sanna, Firenze 1973, I, p. 167; ID., *Lezioni sulla filosofia della storia*, trad. it. di G. Calogero e C. Fatta, Firenze 1967, III, pp. 4-5.

[2] M. HEIDEGGER, *Was ist das – die Philosophie?*, Pfullingen 1966⁴, pp. 6-9.

filosofocentrismo: per esse, infatti, sono gli eventi che accadono all'origine nel pensiero e nel linguaggio a determinare la storia e il destino dell'Occidente, sino all'attuale dominio planetario della scienza e della tecnica. La filosofia viene cosí ad assumere il posto e la funzione prioritaria assunta dalla struttura economico-sociale nel pensiero marxista; la filosofia diventa una forza non solo capace di autodeterminarsi totalmente, ma addirittura cosí potente e pervasiva da determinare il destino dell'intera storia occidentale. Il momento cruciale di questo destino è ravvisato nella svolta epocale accaduta nel mondo greco, in particolare con Platone e Aristotele. Rispetto alla filosofia tutto il resto diventa «sovrastruttura»: il passato che ha fatto di noi ciò che noi oggi siamo è essenzialmente il passato filosofico.

Il senso di continuità e la ripresa di contatto con la filosofia greca è una costante nella filosofia moderna, che in vari modi, nei suoi vari momenti, ha elaborato una propria immagine della filosofia greca: ogni epoca o momento storico, anche a distanza di pochi decenni, ha creduto di ritrovare i veri punti di contatto con essa[3]. Si tratta di una constatazione ovvia, che vale naturalmente anche per il nostro secolo: lo esemplificherò con un parallelo. Nel 1921 è pubblicata una raccolta di saggi intitolata significativamente *The Legacy of Greece*: in essa il capitolo concernente la filosofia è scritto dal grande editore e studioso di Platone, John Burnet[4]. Il saggio di Burnet è guidato da due presupposti complementari, abbastanza ovvi: il primo consiste nella tesi, allora ritornata attuale anche per opera di Benedetto Croce, secondo cui ogni storia è storia contemporanea; il secondo è che il presente può essere compreso soltanto alla luce del passato. Per Burnet il vero passato era soprattutto la tradizione platonica, che aveva permeato l'intera civiltà occidentale. Ma egli faceva anche un'importante aggiunta: la filosofia greca può servire a diagnosticare e correggere i difetti e i limiti della filosofia contemporanea. Questi dipendono fondamentalmente da un'impostazione unilaterale, che porta al divorzio tra filosofia e scienza, tra intelletto e *mysticism*, tra la filosofia e gli interessi della vita. Rispetto a ciò può fungere da antidoto la Grecia, come mondo filosofico

[3] La letteratura su questo argomento è assai vasta; per un primo orientamento cfr. G. PIAIA, *Vestigia philosophorum. Il Medioevo e la storiografia filosofica*, Rimini 1983, e il fascicolo di «Medioevo», XVI (1990); E. GARIN, *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Firenze 1961, e ID., *Il ritorno dei filosofi antichi*, Napoli 1983; G. SANTINELLO (a cura di), *Storia delle storie generali della filosofia*, II, Brescia 1979; W. BEIERWALTES, *Platonismo e idealismo*, Bologna 1967, e ID., *Pensare l'Uno*, Milano 1981; J.-L. VIEILLARD-BARON, *Platon et l'idéalisme allemand (1770-1830)*, Paris 1979; J. GLUCKER, *Plato in England. The Nineteenth Century and After*, in H. FUNKE (a cura di), *Utopie und Tradition. Platons Lehre vom Staat in der Moderne*, Würzburg 1987, pp. 149-210, e i saggi di vari autori su Eduard Zeller in «Annali della Scuola Normale di Pisa», serie 3, XIX (1989), pp. 1065-254.

[4] R. W. LIVINGSTONE (a cura di), *The Legacy of Greece*, Oxford 1921, pp. 57-95.

in cui queste presunte opposizioni si erano invece armonizzate, dando luogo a una totalità compiuta. In Grecia, infatti, la filosofia non aveva mai divorziato dalla scienza: Burnet pensava in primo luogo, piú che ai presocratici, a Platone per l'importanza da questi accordata alla matematica. Aristotele invece, respingendo questa posizione di primato della matematica, aveva posto le premesse per la separazione, tipica dell'epoca ellenistica, tra scienza e filosofia, esiziale per entrambe. Significativamente Burnet poteva ritrovare in un altro platonico, Plotino, colui che era riuscito a rendere nuovamente compatibili il «misticismo» e le pretese dell'intelletto: scopo di Plotino, infatti, era stato di convertire le anime a un particolare modo di vita grazie a una dottrina sistematica concernente Dio, il mondo e l'uomo. Cosí la filosofia era tornata a conciliarsi con la vita. Secondo Burnet la filosofia greca presentava il vantaggio di mostrare quanto fosse pericoloso privilegiare unilateralmente il problema della conoscenza, tipico della filosofia moderna da Locke in poi: in realtà la filosofia delle cose umane è soltanto un settore e il problema della conoscenza non può essere studiato isolatamente dal resto, né la speculazione può essere scissa dal servizio che essa può rendere all'umanità. I Greci avevano insegnato l'importanza determinante di ciò che essi chiamavano «anima» e che i moderni chiamano «personalità». Non è difficile individuare i cardini di questa ricostruzione e valutazione di Burnet in un primato assegnato al platonismo come filosofia nella quale i tre aspetti (scienza, «misticismo» e legame con la vita) sono ricomposti in una totalità compiuta, modello anche per l'oggi, e in una correlativa svalutazione dell'ellenismo, come se le filosofie di quest'epoca non avessero anch'esse elaborato dottrine sistematiche di Dio, del mondo e dell'uomo. Era implicito il fatto che epicureismo e stoicismo, se non altro per il loro materialismo, si collocavano agli antipodi del platonismo e non erano quindi riconducibili alla vera filosofia.

Circa mezzo secolo dopo, nel 1984, viene pubblicata una nuova raccolta di saggi con lo stesso titolo, curata questa volta da Moses Finley: il capitolo sulla filosofia greca è scritto da un filosofo formatosi nel solco della filosofia «analitica», Bernard Williams[5] Egli ribadisce che, diversamente da quanto è avvenuto per le scienze e per le arti, «the Legacy of Greece to Western philosophy is Western philosophy»: i Greci hanno inaugurato quasi tutti i campi d'indagine propri della filosofia e hanno individuato gran parte dei problemi fondamentali in tali aree, anche se nella filosofia greca non sono rintracciabili forme né di idealismo, né di storicismo. Ri-

[5] M. I. FINLEY (a cura di), *The Legacy of Greece. A New Appraisal*, Oxford 1984, pp. 202-55. Cfr. anche B. WILLIAMS, *L'etica e i limiti della filosofia*, trad. it. Roma-Bari 1987, e le sue «Sather Classical Lectures», *Shame and Necessity*, Berkeley - Los Angeles 1993.

spetto a Burnet emergono, tuttavia, nella trattazione di Williams alcune differenze fondamentali. In primo luogo, la filosofia greca non ha piú la portata normativa globale che assumeva in Burnet, soprattutto per quanto riguarda l'etica. Secondo Williams – e su ciò egli ha insistito soprattutto in altre opere – il meglio dell'etica greca deve essere cercato non tanto nei filosofi, che anzi hanno negativamente condizionato la formazione di alcuni aspetti dell'etica moderna, quanto in Omero e nei tragici. Contrariamente all'opinione di molti interpreti, come Dodds, Adkins e altri, Williams è convinto che questi ultimi già posseggano una teoria dell'azione, corredata dai concetti di intenzione e di responsabilità. I filosofi antichi, invece, avrebbero introdotto nel territorio dell'etica assunzioni metafisiche infondate, come quella di un'anima strutturata secondo un ordine etico, gravide di conseguenze inaccettabili. Ma la cosa importante nella filosofia deve essere rintracciata, piú che nelle soluzioni offerte dai filosofi greci a proposito di questioni ontologiche, gnoseologiche o etiche, dal modo in cui essi pensavano e argomentavano su tali questioni. L'orizzonte sembra cosí spostarsi prevalentemente dai contenuti in quanto tali alle tecniche di discussione e di argomentazione, impiegate nell'affrontare i problemi filosofici: è soprattutto per questo aspetto che la filosofia moderna continua a muoversi nell'alveo dell'eredità greca. È chiaro che tra Burnet e Williams è intervenuta quella che si è soliti chiamare la «svolta linguistica» nella filosofia.

Il confronto fra questi due esempi mostra non solo il variare continuo dei possibili punti di raccordo con i filosofi greci, ma anche il fatto che l'accento si è progressivamente spostato dalla continuità sul piano delle dottrine positive alla continuità dei problemi. Del resto, già Hegel si era mostrato contrario alle riprese anacronistiche delle filosofie dell'antichità nei loro contenuti dottrinali: ciò che esse contenevano di rilevante era stato via via assorbito nella storia che giungeva sino al presente. Per Hegel l'origine è sempre piú povera rispetto a ciò che segue[6] Era stato soprattutto il neokantismo, a cavallo tra gli ultimi due secoli, a insistere sulla persistenza dei problemi attraverso i tempi e a costruire, su questa base, una linea di continuità con le filosofie antiche. Articolando ulteriormente questo discorso si è giunti a porre l'accento sulla centralità degli atteggiamenti e delle tecniche argomentative, con le quali sono affrontati i problemi filosofici. In questa prospettiva si tratta, allora, di far valere nel presente non tanto determinate soluzioni antiche di problemi filosofici ancora attuali, quanto un determinato *habitus*.

[6] HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia* cit., I, pp. 26-27, 51-52, 124, 383-84.

In questo nuovo orizzonte i filosofi antichi vengono convocati per legittimare, piú che opinioni o teorie, modi specifici del lavoro filosofico e intellettuale. Anche in questo caso richiamerò soltanto qualche esempio emblematico, presto diluito in punti di vista diffusi e modi di pensare comuni[7]. A metà degli anni '30, di fronte alle minacce che oscurano il cielo dell'Europa, Husserl torna a richiamare l'attenzione sul fatto che la filosofia è la forma spirituale peculiare dell'Europa, in quanto esprime il τέλος di essa, protesa a realizzare la vera umanità. I filosofi, portatori del compito della ragione, sono presentati da Husserl come responsabili per «il vero essere dell'umanità», la cui essenza è la razionalità: i filosofi diventano i «funzionari dell'umanità» e, in questo senso, gli eredi dell'atteggiamento puramente teoretico dei primi filosofi greci, dediti alla ricerca disinteressata della verità, non strumentalizzata a fini pratici o di dominio degli uomini e della natura[8]. Pochi decenni dopo, in un saggio dal titolo programmatico, *Back to the Presocratics* (1958-59), un filosofo lontano da Husserl, Karl Raimund Popper, fa riemergere, anche se con diversi contenuti e differenti modalità, questa impostazione, che rintraccia in una peculiare forma di atteggiamento il tratto genetico, che permea il piú genuino pensiero filosofico e scientifico della tradizione occidentale[9]. Popper considera positivo che i presocratici abbiano posto al centro i problemi cosmologici ed epistemologici, ai quali la filosofia dovrebbe oggi tornare, ma è ben consapevole del fatto che le soluzioni offerte da quegli antichi pensatori a tali problemi sono per lo piú erronee. Non sono dunque le loro soluzioni a essere rilevanti, bensí l'atteggiamento critico con il quale le avevano affrontate: per Popper le teorie dei presocratici erano state elaborate secondo una dinamica sorretta dalla discussione critica. Essi infatti le avrebbero sottoposte alla critica dei loro interlocutori, incoraggiandoli a confutarle. In altri termini, la vicenda dei presocratici rappresenta per Popper un caso e una conferma, insieme, della validità e produttività del modello, con cui egli interpreta la crescita del sapere, attraverso la dinamica di congetture e confutazioni. Non è difficile scorgere in questa ricostruzione

[7] Per un'analisi piú articolata della presenza della filosofia antica nel Novecento, non solo in Husserl, Heidegger, Popper, a cui si accenna in questo testo, ma anche in Gadamer, Bloch, Foucault ecc., rimando a G. CAMBIANO, *Il ritorno degli antichi*, Roma-Bari 1988. Cfr. anche V. GOLDSCHMIDT, *Platonisme et philosophie contemporaine*, Paris 1970; F. WOLFF, *Trios. Deleuze, Derrida, Foucault, historiens du platonisme*, in B. CASSIN (a cura di), *Nos Grecs et leurs modernes*, Paris 1992, pp. 232-48 (cfr. anche *ibid.*, pp. 251-76, la risposta di J. DERRIDA, «*Nous autres Grecs*»).

[8] E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, trad. it. di E. Filippini, Milano 1965², pp. 44-47, 338-49.

[9] Questo saggio è ripubblicato in K. R. POPPER, *Congetture e confutazioni*, trad. it. di G. Pancaldi, Bologna 1972, pp. 235-85.

un'anacronistica proiezione all'indietro dei caratteri della moderna comunità scientifica e del modo in cui, all'interno di essa, avvengono la circolazione e la discussione delle idee. Se non altro, è discutibile che i presocratici fossero mossi da questo spirito di cooperazione e, quindi, dalla necessità di contribuire ciascuno per la propria parte al processo di crescita e miglioramento delle conoscenze: la nozione di scienza come impresa collettiva era probabilmente lontana dal loro orizzonte. Paradossalmente qualche tratto di un'impostazione del genere si trova invece in Aristotele, che tende a presentare le proprie elaborazioni filosofiche come il termine di un processo collettivo di conoscenza, che viene via via migliorato e accresciuto nel tempo. Ma anche a proposito di Aristotele, che tuttavia Popper, almeno nella prima fase della sua attività, colloca a un livello inferiore rispetto ai presocratici, non si può propriamente parlare di cooperazione e collaborazione alla pari, in quanto ciò che viene per ultimo e, quindi, la sua filosofia, è pur sempre superiore a tutti i predecessori e contemporanei. Ciò che Popper, tuttavia, intende far valere è il modello della tradizione critica, originatasi con i presocratici, contro la generale svalutazione neopositivistica delle filosofie dell'antichità, considerate non scientifiche.

2. *«Qui nous délivrera des Grecs et des Romains?»*

Il caso del neopositivismo mostra che non sono mancati né mancano anche nel nostro secolo i tentativi di interrompere il legame privilegiato con le filosofie greche, per sancire, invece, rotture radicali o avviare nuovi inizi. Ben diverso dall'ottimismo, che abbiamo trovato esemplificato nel saggio di Burnet, si presenta il libro di Hans Reichenbach, *The Rise of Scientific Philosophy* (1951), dove la forma ideale di conoscenza è ravvisata nella conoscenza empirica, la quale però emerge soltanto in età moderna: solo in questa nuova situazione può nascere la figura professionale del filosofo della scienza. Nell'antichità l'unica scienza giunta a preminenza era stata la matematica, mentre era assente una scienza empirica e, di conseguenza, secondo Reichenbach, anche una filosofia adeguata ad essa. Gran parte della filosofia greca, da Anassagora a Platone ad Aristotele, poggiava, secondo Reichenbach, su un'ansia di certezza, che induceva a costruire false generalizzazioni e pseudo-spiegazioni in base ad analogie e metafore, le quali ostacolavano lo sviluppo di una filosofia realmente scientifica[10] In tal modo veniva recidendosi quello che per molti era il cordone vitale che legava la scienza e la filosofia moderna alle origini greche.

[10] Cfr. H. REICHENBACH, *La nascita della filosofia scientifica*, trad. it. di D. Parisi e A. Pasquinelli, Bologna 1974, pp. 21-36, 83-85, 103-7, 171, 257.

In altri modi e con altri strumenti, anche Wittgenstein ha tentato di costruire un'immagine di sé e della propria filosofia come sradicata dalla tradizione filosofica e autonoma rispetto ad essa. Dall'ultimo Wittgenstein si è sviluppata una tendenza a ravvisare nelle filosofie del passato focolai di malattie, dalle quali occorre guarire proprio per essere filosofi. Aspetti di questo punto di vista sono diventati pubblici nelle *Ricerche filosofiche*, pubblicate postume nel 1953. Le malattie filosofiche sono per Wittgenstein fondamentalmente illusioni grammaticali, ossia problemi che nascono dal fraintendimento della forme linguistiche usate nel linguaggio comune. In Wittgenstein si assiste a una sorta di estensione alla filosofia della concezione ottocentesca della mitologia elaborata da Max Müller: i miti sono malattie del linguaggio. Per Wittgenstein gli stessi problemi filosofici sono malattie del linguaggio. Ma, se è cosí, si tratta allora di introdurre una terapia che riconduca i problemi filosofici alle sgrammaticature, da cui hanno origine, e in tal modo li dissolva. Wittgenstein stesso delinea il suo programma in questi termini: «La chiarezza a cui aspiriamo è certo una chiarezza *completa*. Ma questo vuol dire soltanto che i problemi filosofici devono svanire *completamente*. La vera scoperta è quella che mi rende capace di smettere di filosofare quando voglio». Il linguaggio comune è il solvente terapeutico delle malattie filosofiche: «Quando i filosofi usano una parola – "sapere", "essere", "oggetto", "io", "proposizione", "nome" – e tentano di cogliere l'*essenza* della cosa, ci si deve sempre chiedere: Questa parola viene mai effettivamente usata cosí nel linguaggio, nel quale ha la sua patria? – *Noi* riportiamo le parole, dal loro impiego metafisico, indietro al loro impiego quotidiano»[11] Partendo da questi presupposti generali si possono costruire analisi di testi filosofici antichi, capaci di smascherare le trappole linguistiche, nelle quali essi erano caduti. Il rapporto instaurato con la tradizione diventa, allora, al tempo stesso, un processo di liberazione da essa. Si chiariscono cosí l'atteggiamento e le tecniche, impiegate da alcuni esponenti della filosofia analitica nei confronti di alcuni presocratici, di Platone e di Aristotele: se non si vuole essere vittime di dottrine e argomentazioni apparentemente o realmente prive di senso, elaborate da questi pensatori, occorre adagiarli sul lettino della terapia logica e linguistica. Anche nei casi in cui si cerca di salvaguardare un senso e, a volte, anche la verità di dottrine filosofiche antiche, si ritiene necessario fornire ricostruzioni razionali delle argomentazioni dei filosofi antichi e, quindi, di riformularle in rigorosa forma logica, colmandone le eventuali lacune, in

[11] L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, a cura di M. Trinchero, Torino 1967, pp. 66-67, 71, 121, 137; cfr. anche ID., *Osservazioni sopra i fondamenti della matematica*, a cura di M. Trinchero, Torino 1971, p. 206.

modo da conferire ad esse coerenza e plausibilità. Una volta che siano stati cosí curati, i filosofi antichi possono tornare a riannodarsi al presente.

Anche sul versante assai diverso del pensiero heideggeriano si assiste al congedo, come si suol dire, nei confronti della tradizione metafisica che da Platone arriva sino a Nietzsche[12] Per Heidegger l'origine greca della metafisica è un evento, che non è dovuto all'iniziativa arbitraria o puramente individuale di qualche filosofo. In questo senso essa non è un evento casuale, ma appartiene a quella che Heidegger chiama storia dell'essere. L'origine greca è, dunque, dotata di un potere determinante, che si protrae sino a noi e giunge alla sua manifestazione estrema e al suo compimento nel dominio planetario della scienza e della tecnica. «Anche se non pronunciassimo neppure una volta la parola filosofia – dice Heidegger – noi apparteniamo a questa origine». Ciò significa che siamo vincolati a un colloquio con la tradizione storica di cui facciamo parte e tale tradizione è per Heidegger, nella sua essenza, greca. L'epoca della metafisica è caratterizzata dall'oblio dell'essere e ha, per cosí dire, il suo luogo di nascita nel pensiero di Platone: qui si verifica l'evento che porta l'essenza della verità a coincidere con la semplice correttezza e l'adeguazione tra pensiero e idea e a pensare correlativamente l'essere stesso in termini di semplice presenza. Questa riduzione di tutto ciò che è alla sua semplice costante presenza e, quindi, alla sua piena disponibilità e utilizzabilità raggiunge il suo culmine, secondo Heidegger, sotto il dominio inconstrastato della tecnica, che caratterizza la nostra epoca: proprio per questo essa rappresenta il compimento dell'epoca della metafisica, iniziata in Grecia. Oggi si annuncia la possibilità di un altro inizio, i cui contorni Heidegger non delinea, ma resta chiaro che la via che prepara e dispone a tale evento passa attraverso quella che egli chiama «distruzione della metafisica». Si tratta cioè di prendere congedo dall'epoca della metafisica, ma attraverso un dialogo continuo con i filosofi che ne hanno segnato la storia, nel tentativo di pensare ciò che in essi è rimasto non pensato e tuttavia meritevole di essere pensato. In maniera apparentemente paradossale, è possibile, secondo Heidegger, liberarsi dalla filosofia greca nelle sue punte piú alte, Platone e Aristotele, soltanto attraverso un incessante ripensamento di essa.

[12] Per il rapporto di Heidegger con la filosofia greca e la relativa documentazione cfr. CAMBIANO, *Il ritorno degli antichi* cit., pp. 16-24, 29-33. Cfr. anche G. S. SEIDEL, *Martin Heidegger and the Presocratics*, Lincoln 1964; R. J. DOSTAL, *Beyond Being: Heidegger's Plato*, in «Journal of the History of Philosophy», XXIII (1985), pp. 71-98; G. DE CECCHI DUSO, *L'interpretazione heideggeriana dei presocratici*, Padova 1970; F. VOLPI, *Heidegger e Aristotele*, Padova 1984, nonché *Dasein comme praxis: l'assimilation et la radicalisation heideggerienne de la philosophie pratique d'Aristote*, in *Heidegger et l'idée de la phénomenologie*, Dordrecht-Boston-London 1988, pp. 1-41; J.-F. COURTINE, *Une difficile transaction: Heidegger, entre Aristote et Luther*, in CASSIN (a cura di), *Nos Grecs et leurs modernes* cit., pp. 337-62; E. BERTI, *Aristotele nel Novecento*, Roma-Bari 1992, pp. 44-111.

Anche il nostro tempo è, dunque, popolato da figli in cerca di antenati e da figli in cerca di emancipazione; ma la cosa significativa è che anche questi ultimi non rinunciano a far propria una porzione, per esigua che sia, della filosofia greca, come se fosse impossibile filosofare senza la compagnia di qualche Greco. Anche un critico cosí radicale della filosofia greca, come Reichenbach, rintraccia un'area di positività nello scetticismo antico, soprattutto nella forma di probabilismo assunta con Carneade. Ciò è abbastanza ovvio in un filosofo, come Reichenbach, che ha dedicato molta parte delle sue forze alla trattazione filosofica e scientifica del problema della probabilità. Del resto, è ormai oggetto di ampie ricostruzioni storiografiche il peso esercitato dalla rinascita moderna dello scetticismo antico, a partire dal Cinquecento, per l'elaborazione delle nuove epistemologie. Non a caso anche nel solco della odierna filosofia analitica una particolare attenzione è rivolta proprio allo scetticismo antico. Per un autore come Heidegger, invece, niente è piú lontano delle filosofie dell'età ellenistica. La filosofia greca, secondo Heidegger, termina in grandezza con Aristotele: tutto ciò che nell'antichità segue ad Aristotele non è sviluppo, ma soltanto un trivializzarsi, che è la conseguenza di un ampliamento puramente estensivo e scolastico degli ambiti affidati alla filosofia. Ciò nasconde soltanto un reale impoverimento. D'altra parte, nell'odierna età della scienza, che rappresenta il compimento della metafisica, filosofare vuol dire soltanto costruire filosofie epigonali. Il tempo dei filosofi è finito, ma per avviarsi verso un nuovo inizio bisogna tornare a far riferimento a quelli che egli chiama pensatori, per distinguerli dai filosofi: sono alcuni di quelli che a partire dall'Ottocento sono chiamati presocratici, in particolare Eraclito e Parmenide. Come i poeti, che aprono spiragli nella lingua e in tal modo nominano l'essere, cosí questi pensatori abitavano, secondo Heidegger, nell'essenza del linguaggio e pertanto è soprattutto nel loro dire che permane qualcosa che non è stato ancora pensato, ma da pensare. Attraverso il dialogo con i presocratici, appena avviato, si prepara, dunque, l'evento possibile di un'altra epoca dell'essere. Anche nel programma heideggeriano di «distruzione» della metafisica, la Grecia, sotto le spoglie dei presocratici, continua a incombere e a condizionare il possibile futuro.

È interessante che anche in Popper i presocratici, ai quali egli ritiene essenziale richiamarsi, siano contrapposti alle filosofie successive, in particolare a Platone e ad Aristotele. La tradizione del razionalismo critico, avviata dai filosofi ionici, è interrotta dal Platone totalitario, ma anche dall'ἐπιστήμη aristotelica, e rinasce soltanto in età moderna con Galileo. Lo schema di Popper presenta una curiosa inversione rispetto a quello di Heidegger: per quest'ultimo la scienza e la tecnica moderna hanno la loro origine nelle filosofie di Platone e Aristotele, per Popper invece hanno la loro

origine nei presocratici. Per entrambi, Platone e Aristotele rappresentano la metafisica, ma per Heidegger tra metafisica, scienza e tecnica esiste continuità, per Popper invece no. Entrambi scorgono nell'epoca presocratica il luogo dell'origine, ma per Popper è l'origine del razionalismo critico che è alla base dell'impresa scientifica, mentre per Heidegger è l'origine del pensiero distinto dalla filosofia. Può essere utile ricordare come in un'altra prospettiva, nettamente distinta da queste e, precisamente, nelle opere storiche di Benjamin Farrington, fautore di una sorta di marxismo baconiano, i presocratici diventano l'emblema del fruttuoso connubio di scienza e tecnica, mentre da Platone in poi il filosofo si separa dal tecnico e si trasforma in un puro pensatore, che contempla, non opera[13]

Sembra naturale che, all'interno di progetti teorici, il territorio della filosofia greca si possa presentare come un ambito di selezioni possibili tra ciò che è vivo e ciò che è morto, tra ciò che deve essere tenuto in vita e ciò che deve essere abbandonato od oltrepassato. Talora questa selezione opera nel corpo di uno stesso filosofo. Nei confronti della tradizione i filosofi analitici hanno assunto un atteggiamento piú tollerante dei neopositivisti: è possibile che i filosofi antichi, soprattutto Platone e Aristotele, pur non essendo scienziati, talvolta abbiano detto cose fornite di senso, anche se non sviluppate o precisate o argomentate sino in fondo. Un esempio cospicuo di questa impostazione è dato da Gilbert Ryle: con una dose non indifferente di ironia e di intelligente e acuta provocazione, egli ha considerato propriamente filosofica, nell'opera di Platone, soltanto la parte che riguarda l'analisi logico-linguistica di quelli che egli chiama «concetti transdipartimentali», ossia comuni a piú ambiti del sapere, come essere, identità, somiglianza e cosí via. Corollario di questa tesi è che la stessa dottrina delle idee, nella quale si ravvisa abitualmente il nocciolo del platonismo, viene destituita di reale consistenza filosofica, a causa delle difficoltà e confusioni logiche e concettuali che essa contiene e produce. Il Platone filosofo deve essere rintracciato, secondo Ryle, nel *Teeteto*, nel *Sofista* e soprattutto nel *Parmenide*, non certamente nei primi dialoghi socratici, che a suo avviso sono soltanto il resoconto di discussioni realmente avvenute e condotte al puro scopo di trionfare sull'avversario, e neppure nella *Repubblica*, da lui definita il dialogo favorito di coloro che preferiscono «omelie ad argomentazioni». Anche in Ryle il presupposto è che la filosofia sia attività, piú che un corpo di conoscenze o dottrine, alle quali aderire: la filosofia vive di aporie e di dispute, consiste nel mettere alla prova

[13] B. FARRINGTON, *Scienza e politica nel mondo antico*, trad. it. Milano 1960; ID., *Lavoro intellettuale e lavoro manuale nell'antica Grecia*, Milano 1970²; ID., *Storia della scienza greca*, trad. it. Milano 1960. Cfr. CAMBIANO, *Il ritorno degli antichi* cit. pp. 80-83, 97-125.

tesi e argomentazioni[14]. Analoga discriminazione fra ciò che è vivo e ciò che è morto in Aristotele si può agevolmente rintracciare sia nello stesso Ryle, sia in altri importanti esponenti della prima fase della filosofia analitica, per esempio in Austin, che ha fortemente contribuito a rendere Aristotele sempre piú di casa a Oxford[15] In questa prospettiva l'Aristotele meritevole di essere ripreso e continuato è soprattutto quello delle *Categorie* e, in parte, dell'*Organon*, nonché quello dell'*Etica nicomachea*, molto meno quello suscettibile di sviluppi teologici o cosmologici. Si tratta dell'Aristotele impegnato metodicamente nell'analisi dei significati dei termini e dei concetti, non dell'Aristotele costruttore di una visione sistematica e organica dell'universo.

Moses Finley ha opportunamente ricordato che «eredità implica valori: essa è sempre selettiva, comporta anche rifiuti, non eredità e interminabili adattamenti, distorsioni, modificazioni»[16] In una certa misura vale anche l'inverso: anche il rifiuto si accompagna, non solo implicitamente, ma non di rado anche esplicitamente a qualche eredità almeno parziale, anch'essa adattata, distorta, modificata. Per un verso si può dire che paradossalmente l'efficacia storica di una filosofia o di parti di essa è una variabile dipendente dal grado di distorsione e di fraintendimento a cui tale filosofia è sottoposta e direttamente proporzionale ad esso. L'appropriazione passiva è soltanto ripetizione, mentre la ripresa diventa operante e produttiva, soltanto a patto di ignorare o corrompere o deturpare o abbellire determinate parti. Buona parte dei recuperi in chiave filosofica dei pensatori dell'antichità passa per la via di quello che altrove ho chiamato restauro cosmetico, dominato dalla tendenza a escludere e annullare tutto ciò che nei testi antichi può valere da controesempio[17] Il restauro selettivo del passato è anche sempre proiezione di sé nell'altro e, quindi, richiede eroi, padri fondatori o blasoni da esibire. È naturale che, in questi orizzonti, i testi dei filosofi greci si configurino come deposito di materiali vaganti da costruzione, alla stregua dei resti antichi che venivano incorporati negli

[14] Cfr. la mia introduzione a G. RYLE, *Per una lettura di Platone*, trad. it. Milano 1991. Di Ryle è particolarmente importante dal punto di vista metodico la *lecture* del 1945, pubblicata in *Collected Papers*, London 1971, II, pp. 194-211.

[15] Ciò risulta per esempio dalla lettura di J. L. AUSTIN, *Philosophical Papers*, Oxford 1970. Cfr. J. BARNES, *Aristote dand la philosophie anglosaxonne*, in «Revue philosophique de Louvain», LXXV (1977), pp. 204-18, e ID., *Aristote chez les anglophones*, in «Critique», XXXVI (1980), pp. 705-18; F. CAUJOLLE-ZASWLASKY, *Aristote, G. E. Moore et G. Ryle*, in «Les études philosophiques», 1978, pp. 41-64; BERTI, *Aristotele nel Novecento* cit., pp. 112-85.

[16] FINLEY, *The Legacy of Greece* cit., p. 21.

[17] G. CAMBIANO, *La cosmetica dei classici*, in «Il piccolo Hans», n. 61 (1989), pp. 174-95. Cfr. anche R. RORTY, *La storiografia filosofica: quattro generi*, trad. it. in G. VATTIMO (a cura di), *Filosofia '87*, Roma-Bari 1988, pp. 81-114.

edifici medievali, non per rimetterli in vita nel loro autonomo splendore, ma per renderli funzionali al nuovo edificio. Sembra una pratica ovvia e naturale, ma lo storico è costretto a chiedersi: è ovvia o è diventata tale?

3. *La vita filosofica.*

Swift immaginò che a Glubbdubdrib Aristotele sarebbe uscito fuori dai gangheri al sentir esporre quanto gli avevano fatto dire Duns Scoto e Pietro Ramo. Quella che a Duns Scoto appariva una continuità con Aristotele, ad Aristotele sarebbe apparsa una distorsione. Che cosa legittima la pretesa di presentarsi eredi e continuatori dei filosofi antichi, operando selezioni all'interno della loro opera? Probabilmente questa procedura ha assunto l'aspetto della naturalità dopo che, soprattutto per l'influenza decisiva dei Padri cristiani, si è imposto come legittimo il criterio di distinguere ciò che è vero e ciò che è falso nel discorso dei filosofi pagani. Questo criterio poté farsi valere con forza, grazie alla disarticolazione, operata dai Padri, tra filosofo e filosofia. Per capire la portata di questo evento, non è forse inutile ricordare che nel mondo antico la filosofia fu non soltanto un corpo impersonale di dottrine, ma in primo luogo una forma di vita, un βίος che pretendeva di avere una posizione di primato rispetto a tutti gli altri modi di vita[18] Oggi è generalmente considerata irrilevante la vita privata e pubblica di un filosofo: la cosa realmente importante è ciò che egli dice e insegna, soprattutto ciò che egli scrive. Il presupposto è che la filosofia ha la sua consistenza reale fuori dal soggetto empirico portatore di essa. Che questo presupposto non sia neppur oggi ovvio lo mostrano le interminabili discussioni suscitate, per esempio, dall'adesione di Heidegger al nazismo: si tratta dell'esito piú o meno necessario dei contenuti della sua filosofia oppure è un episodio puramente biografico, irrilevante per la valutazione del suo pensiero? Per gli antichi il filosofo era una figura riconoscibile non soltanto per ciò che diceva e per come lo diceva, ma anche per ciò che faceva, per come conduceva la propria vita, addirittura per i modi di alimentarsi o di abbigliarsi. Questo punto fu centrale già a partire da Socrate, dal ritratto che i discepoli ne delinearono come modello di vita. Su questa falsariga si costituirono le scuole filosofiche, come gruppi di individui che intendevano praticare e promuovere un certo tipo di vita, che non si riduceva soltanto all'esercizio di determinate operazioni intellettuali o alla comune credenza in determinate dottrine. La storia della fi-

[18] Per un'esposizione piú ampia di questa tesi, con la relativa documentazione, cfr. G. CAMBIANO, *La filosofia in Grecia e a Roma*, Roma-Bari 1987², in particolare pp. 3-46.

losofia antica, dal IV secolo a. C. al V secolo d. C., è una vicenda di scuole. Gli aneddoti riguardanti quella che noi chiameremmo la «vita privata» dei filosofi greci erano certamente introdotti da Diogene Laerzio nelle sue *Vite dei filosofi* per rispondere al gusto per l'eccentrico dei suoi lettori. Ma essi non devono essere sottovalutati come appendici puramente curiose; in realtà sono ingredienti preziosi delle immagini della filosofia che i filosofi stessi e i loro discepoli intendevano produrre. Le biografie erano anche strumenti di battaglia filosofica: la difesa o la condanna di una filosofia passava anche attraverso i caratteri della vita di quanti si erano identificati con essa.

Questa dimensione di βίος è particolarmente evidente nelle filosofie dell'età ellenistica. In Epicuro la filosofia assume una funzione liberatrice, capace di condurre in un porto sicuro, a una vita libera da dolori e da turbamenti prodotti da credenze infondate. Le indagini fisiche permettono di arrivare alla conclusione che la natura e gli dèi sono indifferenti all'uomo, non sono né minacciosi né benigni; è cosí possibile liberarsi dalla paura che gli dèi intervengano nelle faccende umane e dalla paura della morte con il conseguente desiderio d'immortalità. Ciò conferma che al filosofo preme la qualità, non la quantità della vita; non importa l'età, anche da vecchi, secondo Epicuro, si può cominciare a filosofare[19] Gli stoici delineano un modello di sapiente, destinato a lunga fortuna, erede della morale militare, impavido al suo posto di fronte agli assalti della sorte, delle passioni e delle opinioni. Non è un caso che proprio questa immagine stoica sia tendenzialmente scomparsa negli usi «colti» della parola «filosofo», identificato con colui che produce dottrine o pensieri o esercita determinati modi di lavoro intellettuale, e persista, invece, nel linguaggio comune e nell'immagine popolare come sinonimo del filosofo *tout court*, l'uomo imperturbabile che conduce saggiamente le faccende della sua vita[20] Sarebbe, tuttavia, un errore ritenere che la centralità del βίος sia propria soltanto delle filosofie dell'età ellenistica. I temi della felicità, della virtú, del dolore e del piacere e delle vie che possono condurre alla felicità sono altrettanto importanti anche per Platone come per Aristotele. È sufficiente pensare all'attenzione riservata da Platone al problema della «dieta» dell'anima, alla sua purificazione dall'errore attraverso la confutazione e alla sua necessità di nutrirsi e rafforzarsi con gli esercizi dialettici e lo studio dei μαθήματα: anche per Platone sussiste un filo inscindibile fra indagine teorica e condotta. Quelli che purificano i corpi, cioè i medici, egli dice, «ritengono che un corpo non possa trarre beneficio dall'alimento somministratogli

[19] Cfr. per esempio EPICURO, *Epistola a Pitocle*, 87, 94-95; LUCREZIO, 2.59-61.
[20] *Stoicorum Veterum Fragmenta*, 1.52-54, 3.548-581.

prima che qualcuno non ne elimini gli ostacoli interni»; cosí è anche per l'anima[21] Per diventare filosofi è dunque essenziale essere sottoposti alla confutazione, che libera dall'ignoranza e dall'errore, ma anche da quella malattia dell'anima che è l'ingiustizia. Proprio per questo aspetto globale la filosofia può presentarsi come forma di vita alternativa ai modelli correnti di vita, superiore addirittura alla vita politica.

In questa prospettiva l'adesione a una filosofia non era una faccenda che riguardasse esclusivamente l'interiorità. Questo aspetto diventerà rilevante soltanto nel I secolo d. C., quando la manifestazione esterna delle proprie convinzioni filosofiche e, quindi, anche una condotta politica pubblica coerente con esse sarà minacciata dal potere imperiale. In tali circostanze si articola, in Epitteto, la distinzione tra ciò che dipende e ciò che non dipende da noi e si ravvisa nell'interiorità la zona franca, che nessuna potenza esterna può invadere. Ma il presupposto storico è ormai il costituirsi di una nuova figura di filosofo: l'appartenente a ceti elevati della società (si pensi a Cicerone o Seneca), il quale non disdegna di presentarsi come filosofo e addirittura di scrivere di filosofia, ma senza abbassarsi a esercitarne l'insegnamento in una scuola. Questa nuova situazione pone in primo piano il problema delle relazioni fra teoria e prassi e i pericoli di una loro disarticolazione o di una filosofia rinchiusa nella cerchia scolastica e incapace di tradursi in forma di vita anche fuori della scuola. Ciò appare evidente in un uomo di scuola come Epitteto, che ha per destinatari del suo insegnamento i membri delle classi alte dell'Impero: egli presenta la scuola filosofica come un luogo di cura, dove non basta avere i farmaci predisposti dalla dialettica, ma occorre anche sapere come e dove applicarli[22] Egli riprende cosí l'antica concezione della filosofia come diagnosi e cura delle malattie dell'anima, ma per questa via riconosce l'unico dominio di cui si è interamente padroni non tanto nelle cose, che di per sé non dipendono da noi e non sono beni, quanto nelle rappresentazioni che ci facciamo delle cose. Questa esperienza e restrizione del dominio della filosofia all'interiorità segnò anche indirizzi lontani dallo stoicismo, come la ripresa del platonismo in Plotino: in questo caso si tratta di sottrarsi non tanto a un potere politico oppressivo, quanto al sortilegio del mondo nel suo complesso e, quindi, a ogni prassi che inevitabilmente, in ogni sua forma, incatena al mondo, agli altri, alla molteplicità. Evitare questi influssi negativi equivale a puntare verso l'Uno in cui il singolo si dissolve: ciò avviene radicalmente nell'estasi, ma già chi esercita la θεωρία è uno e coincide col proprio oggetto. Ciò significa che il filosofo, pur essendo nel mondo, è già separato

[21] PLATONE, *Sofista*, 226d, 230c-d; cfr. anche *Protagora*, 312b sgg.
[22] EPITTETO, *Dissertazioni*, 1.26.3-9, 2.11.24-25, 2.16.34, 3.21.1-22, 3.23.30-32.

dal mondo, non tanto attraverso lo sforzo, il controllo e la vittoria sulle emozioni, propugnati dagli stoici, quanto attraverso una scissione del vero io profondo dal corpo. Ciò potrebbe sembrare un ritrarsi del filosofo dalla visibilità; in realtà anche nel neoplatonismo il filosofo continua a ripresentarsi, anche all'esterno, come modello di una vita, rispetto alla quale tutte le altre sono soltanto forme incompiute e immagini di vita. Nella sua ultima incarnazione nei panni di figura eccezionale, il filosofo antico apparirà come un teurgo, operatore di miracoli. Il nobile Rufino racconterà di aver visto una volta il capo del platonico Proclo circonfuso di luce: il filosofo veniva cosí ad assumere, ma invano, l'aura del santo cristiano[23]

4. *La filosofia e il filosofo.*

Come i cristiani abbiano frantumato e dissolto il modello della vita filosofica è una storia che non è stata ancora pienamente raccontata. Solitamente il problema dei rapporti tra il cristianesimo e la filosofia antica è considerato monopolio dei teologi, i quali hanno ovviamente interesse a indagare che cosa la filosofia abbia significato, in bene o in male, per il cristianesimo, piú che gli effetti prodotti dal cristianesimo nei confronti della filosofia. Detto in termini generalissimi e, quindi, ovvi, con il cristianesimo si afferma vittoriosamente, nel mondo antico, un nuovo tipo di vita, che pone fine alla pretesa di primato della vita filosofica. La nuova vita si pone all'insegna di un nuovo maestro, che è Dio stesso: emerge cosí una figura inaudita per i filosofi antichi, quella di un Dio maestro che insegna agli uomini e lascia scritto un libro per essi. Tra i cristiani piú radicali ciò genera una dicotomia almeno esternamente insanabile: «in che cosa sono simili il filosofo e il cristiano, i discepoli della Grecia e quelli del cielo?», può chiedersi retoricamente Tertulliano[24] Sfruttando l'aneddotica antica, si ha buon gioco nel delineare ritratti negativi della vita dei filosofi, impudichi, arroganti, sleali, soprattutto vittime di una *curiositas*, che li spinge a indagare ciò che soltanto Dio può conoscere e, quindi, a precipitare nell'errore. Ma non è questa linea estremistica a essere vincente tra i cristiani; soprattutto in Oriente, dove è maggiore il peso della tradizione filosofica, l'atteggiamento che s'impone si differenzia dal semplice rifiuto. Qui la strategia, già delineata da Giustino e poi ripresa da Clemente di Alessandria, Origene e altri, consiste appunto nella distinzione tra il βίος filosofico e i contenuti dottrinali delle filosofie antiche: il primo è ormai superato e sostituito

[23] MARINO, *Vita di Proclo*, 23.
[24] Cfr. TERTULLIANO, *Apologeticum*, 46.18; ID., *De praescriptione haereticorum* 3.6, 7.9.

dal nuovo βίος cristiano, sicché le dottrine filosofiche possono essere scorporate dagli «attori» che le hanno incarnate e all'interno di queste dottrine si possono operare selezioni in base al criterio della loro compatibilità o incompatibilità con il messaggio cristiano. Nasce di qui la possibilità di recuperare particolari dottrine, relative per esempio a Dio o all'anima umana, o di utilizzare strumenti concettuali per descrivere e interpretare aspetti della stessa vita cristiana. Attraverso questa operazione ha luogo quella scissione fra teoria e prassi, già deprecata da Seneca, Epitteto o Luciano a proposito di molti che insegnavano la filosofia nel loro tempo. Ma questa loro diagnosi negativa non intendeva condurre a un abbandono della vita filosofica e alla sua sostituzione con un altro tipo di vita, bensí a ripristinarla nella sua globalità. I cristiani assumevano, invece, come ovvia e necessaria proprio questa dissociazione, deprecata dai filosofi stessi. Il nuovo atteggiamento vincente è esemplarmente espresso da Agostino: se la sapienza s'identifica con Dio, il vero filosofo, in quanto amante della sapienza, è *amator Dei*; ma non tutti i filosofi sono amanti della vera sapienza; dunque occorre scegliere[25]. La sua preferenza, com'è noto, va al platonismo, ma a un platonismo anch'esso dimidiato e corretto, se non altro perché nella prospettiva cristiana la vera vita trova il suo compimento soltanto nell'aldilà, in un futuro eterno, mentre la vita nel mondo è soltanto transitorietà, attesa e speranza. In questo contesto il problema delle tre vite (attiva, contemplativa o mista), che aveva preoccupato i filosofi antichi, perde rilevanza e drammaticità: ognuno, *salva fide*, può scegliere il modo di vita che preferisce. Il risultato piú cospicuo, raggiunto dai Padri nei confronti della tradizione filosofica antica, consiste nella frantumazione di essa: grazie a questa frantumazione diventa possibile attingere a piene mani nelle filosofie, ma senza che ciò comporti in alcun modo l'adesione a una scuola filosofica nella sua globalità, neppure al platonismo. Esce cosí sancita la legittimità della procedura consistente nel distinguere, nel corpo delle filosofie dell'antichità, tra ciò che è vero e ciò che è falso, la quale troverà un prolungamento nella distinzione moderna tra ciò che è vivo e ciò che è morto.

Un esito interessante di questo nuovo atteggiamento è dato dalle utilizzazioni dello scetticismo antico[26] Paradossalmente una filosofia della

[25] AGOSTINO, *De civitate Dei*, 8.1-10, 14.5-9, 19.4 sgg.

[26] Anche su questo tema la bibliografia è ora assai vasta: cfr. CH. B. SCHMITT, *Cicero Scepticus. A Study of the Influence of the "Academica" in the Renaissance*, The Hague 1972; R. H. POPKIN, *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, Berkeley 1979; M. BURNYEAT (a cura di), *The Skeptical Tradition*, Berkeley-Los Angeles-London 1982; R. H. POPKIN e CH. B. SCHMITT (a cura di), *Scepticism from the Renaissance to the Enlightenment*, Wiesbaden 1987; G. PAGANINI, *Scepsi moderna. Interpretazioni dello scetticismo da Charron a Hume*, Cosenza 1991 (con ampia bibliografia). Su Hume cfr. E. LECALDANO, *Hume e la nascita dell'etica contemporanea*, Roma-Bari 1991, in particolare pp. 243-78, e J. ANNAS, *Hume and ancient Skepticism*, di prossima pubblicazione.

negazione e della distruzione delle filosofie dogmatiche diventa un prezioso alleato nelle mani dei cristiani, nei primi Padri e poi in Giovanni di Salisbury e nella cultura europea fra Cinquecento e Settecento. Essa, infatti, non soltanto non pretende di possedere o acquisire conoscenze, ma riduce o elimina le pretese filosofiche e scientifiche di voler conoscere anche ciò che non è lecito o di pervenire a verità incompatibili con la rivelazione. Quando però lo scetticismo intende invadere anche il terreno della religione e, quindi, della vita cristiana, diventa inevitabile la sua condanna, come ancora avviene nella non infrequente considerazione settecentesca del pirronismo come forma di irreligiosità. Per altro verso, in mani per cosí dire «laiche», lo scetticismo può diventare un efficace strumento per la costruzione di epistemologie non ingenue o di dottrine della tolleranza, in opposizione al dogmatismo di cattolici e protestanti; per quest'ultimo aspetto è sufficiente ricordare un nome, Pierre Bayle. Gli usi moderni dello scetticismo, da Cartesio a Hume, sono segnati da una dicotomia fra dimensione epistemologica e condotta. Cartesio distingue tra *usus vitae* e *contemplatio veritatis*, riconoscendo che solo in quest'ultimo ambito ha senso il dubbio, mentre nella vita comune ci si adegua alle credenze del senso comune, assumendo un atteggiamento di conformismo e di moderazione[27] Oggi è controverso tra gli studiosi moderni se lo scettico antico, per usare la terminologia introdotta da Barnes, fosse soltanto urbano, ossia avesse come obiettivo polemico soltanto le filosofie dogmatiche, oppure anche rustico, ossia estendesse la sospensione dell'assenso anche alle credenze della vita comune[28] In ogni caso, con o senza questa restrizione, secondo lo scettico antico dal suo lavoro teorico scaturiva necessariamente, come l'ombra che segue il corpo, l'assenza di turbamento. Ciò significa che gli effetti finali della scepsi riguardavano pur sempre la vita.

Per un momento, fuori delle scuole, in personaggi come Montaigne o Charron, il richiamo allo scetticismo antico, echeggiante nel «Que sais-je?» di Montaigne, era rimasto legato al problema del raggiungimento della sag-

[27] Cfr. le risposte alle obiezioni seconda e quinta in CARTESIO, *Opere filosofiche*, a cura di E. Garin, Roma-Bari 1992³, II, pp. 321, 521.

[28] Cfr. M. FREDE, *Des Skeptikers Meinungen*, in «Neue Hefte für Philosophie», n. 15-16 (1979), pp. 102-29, e ID., *The Skeptic's Two Kinds of Assent and the Question of the Possibility of Knowledge*, in R. RORTY, J. SCHNEEWIND e Q. SKINNER (a cura di), *Philosophy in History*, Cambridge 1984, entrambi raccolti in M. FREDE, *Essays in Ancient Philosophy*, Oxford 1987, pp. 179-222; M. BURNYEAT, *Can the Skeptic Live his Scepticism?*, in M. SCHOFIELD, M. BURNYEAT e J. BARNES (a cura di), *Doubt and Dogmatism. Studies in Hellenistic Epistemology*, Oxford 1980, pp. 20-53, e *The Sceptic in His Place and Time*, in RORTY, SCHNEEWIND e SKINNER (a cura di), *Philosophy in History* cit., pp. 225-54 (anche per le differenze tra scetticismo antico e moderno); J. BARNES, *The Beliefs of a Pyrrhonist*, in «Proceedings of the Cambridge Philological Society», n.s., XXVIII (1982), pp. 1-29; J. BARNES e J. ANNAS, *The Modes of Scepticism*, Cambridge 1985.

gezza, alla costruzione di un modello di vita confacente a un gentiluomo. Ma è necessario sottolineare un fatto, non sempre rilevato dagli studiosi dello scetticismo moderno, ed è che lo spazio di questo tipo di scettico moderno è costituito fondamentalmente dall'interiorità, sicché ne scaturisce come corollario il conformismo esteriore, che in certi casi conduce alla simulazione, lungo una linea che conduce al pensiero dei libertini. E la simulazione ha il suo termine di confronto nelle credenze religiose: ancora una volta anche tra lo scetticismo antico e le sue riprese moderne si colloca la cesura costituita dal cristianesimo. Infatti la dicotomia esterno/interno è estranea agli scettici antichi, mentre, come si è visto, è presente negli stoici dell'età imperiale: qui, in un'età di dispotismo politico, la vera libertà è rintracciata all'interno di se stessi, ma non è collegata a un uso critico della ragione finalizzato alla liberazione dai pregiudizi filosofici. Quest'ultimo motivo è presente negli scettici antichi, ma non il primo; significativamente, in età moderna, vengono unificati due motivi, provenienti da filoni antichi, non solo indipendenti, ma alternativi, come lo scetticismo e lo stoicismo. Anche in questo caso ci troviamo in presenza di distorsioni moderne, nelle quali, in un'epoca di dispotismo non solo politico, ma soprattutto religioso, vengono congiunte la dimensione epistemologica e critica, ripresa dallo scetticismo antico, e un modello di saggio elaborato dallo stoicismo imperiale.

5. *Il caso Nietzsche.*

A questo punto si può sollevare l'interrogativo se sia vero che sempre nel mondo moderno la dimensione di βίος ha ceduto completamente il passo, lasciando spazio soltanto ai contenuti dottrinali o metodici o di atteggiamento mentale e morale della filosofia. All'orizzonte sembrerebbe stagliarsi almeno un controesempio rispetto a questa generalizzazione: Nietzsche. Non è Nietzsche che ha insistito sulla «vita» e, sulla scorta di Schopenhauer, ha polemizzato contro la filosofia ridotta a professione accademica, forma di sapere puramente disinteressato e oggettivo? E non è Nietzsche che, proprio per questo aspetto, si è richiamato al modello dei Greci? In un appunto del marzo 1875 egli osservava: «È evidente che per la maggior parte gli uomini non si ritengono *affatto individui*: lo mostra la loro vita»[29] Secondo Nietzsche, nel suo tempo l'uomo rimaneva individuo soltanto in tre forme di esistenza: come filosofo, come santo e come

[29] F. NIETZSCHE, *Richard Wagner a Bayreuth e Frammenti postumi (1875-1876)*, trad. it. Milano 1967, p. 102.

artista. Egli ravvisava il giudizio sul valore della vita come costitutivo del modo di essere del filosofo. In un appunto di poco posteriore, sempre del 1875, egli distingue esplicitamente tra filosofo e filosofia: «in un filosofo c'è qualcosa che non potrà mai essere in una filosofia: cioè la causa di molte filosofie: il grande uomo»[30]. Ma è proprio questo che manca nei filosofi moderni; oggi il filosofo coincide con l'insegnante in università, che parla a studenti in generale, ma «ciò che egli pensa e fa, al di fuori di ciò – si afferma in una delle conferenze *Sull'avvenire delle nostre scuole* – è separato per opera di un immenso abisso dalla percezione dello studente». Toni simili compaiono anche nella seconda considerazione inattuale, *Sull'utilità e sul danno della storia per la vita*: «si pensa, si scrive, si stampa, si parla, si insegna filosoficamente»; solo nell'agire e nella vita la filosofia non occupa alcuno spazio. Ciò significa che la vera filosofia, ossia la filosofia che si traduce necessariamente anche sempre in forma di vita, è assente o rara nel mondo moderno: qui, in un «mondo di forzata uniformità», la filosofia rimane «un bottino di caccia fortuito» e, quindi, «nessuno osa realizzare personalmente quanto è comandato dalla filosofia»[31] Non è casuale che a questa situazione Nietzsche contrapponga l'adesione e la fedeltà di uno stoico antico alle dottrine insegnate dalla sua scuola.

Il riferimento agli antichi consentiva a Nietzsche di misurare l'incolmabile abisso che li separava dai moderni: questi ultimi non hanno vera civiltà, dal momento che civiltà equivale a potenziamento dell'individualità. La conseguenza è che nell'età odierna il filosofo, quando appare, è un'apparizione puramente casuale. Il problema cruciale per Nietzsche è come fare in modo che il filosofo non sia una figura casuale, ossia come ricostruire un'autentica cultura. Formalmente è lo stesso problema a cui Platone aveva tentato di dare una risposta nella *Repubblica*: in quest'opera, infatti, Platone aveva delineato il ritratto di una città giusta, della quale il filosofo era la componente essenziale, non piú costretto ai margini, come avveniva nelle città storicamente esistenti. La terza considerazione inattuale, *Schopenhauer come educatore*, svolge una sorta di contrappunto su questa tematica platonica. Al tempo di Platone l'esistenza dei sofisti deturpava l'immagine del filosofo; cosí anche oggi sono i falsi filosofi a ridicolizzare la vera filosofia. Affinché la nascita e la riproduzione dei filosofi non fosse un evento casuale Platone aveva ritenuto necessario fondare un nuovo tipo di stato; oggi lo stato moderno era, per Nietzsche, una delle potenze ostili a tale nascita. Ma queste analogie negative tra antichi e moderni non si ac-

[30] *Ibid.*, p. 296.

[31] ID., *La nascita della tragedia. Considerazioni inattuali, I-III*, trad. it. Milano 1976², pp. 298-99, dove è ripreso un passo da *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci* (cfr. la trad. it., Milano 1973, p. 278).

compagnavano ad alcuna analogia positiva: la Germania era ben lontana, secondo Nietzsche, dall'avere la «coraggiosa visibilità di una vita filosofica». I filosofi greci, invece, insegnavano «con l'aspetto, l'abbigliamento, il vestito, il cibo, i costumi, piú ancora che con il parlare o addirittura lo scrivere»[32]

«Soltanto presso i Greci il filosofo non è casuale»: questa è la conclusione di Nietzsche, che tuttavia, come si sa, guarda non tanto a Platone o al ritratto del filosofo della *Repubblica* e, quindi, a Socrate e, ancor meno, alla grecità ellenistica, quanto ai presocratici. Questi rappresentano ai suoi occhi, già nella *Nascita della tragedia*, l'alternativa a Socrate, prototipo dell'«uomo teoretico», il quale nutre un'incrollabile fede nella possibilità che il pensiero, con l'ausilio della logica, possa giungere a scandagliare gli abissi dell'essere e ripone pertanto la sua suprema felicità nel conoscere[33] L'apparizione di Socrate e, con lui, di una nuova forma di serenità greca ha contribuito all'abbellimento del mondo, ma ha anche cancellato la conoscenza tragica, che ha bisogno dell'arte. Socrate e Platone appariranno sempre piú a Nietzsche come sintomi di un decadimento, ossia di un atteggiamento negativo verso la vita, soprattutto Platone che aveva opposto un mondo vero incorporeo al mondo sensibile apparente e, in tal modo, aveva gettato le basi per la repressione dell'individuo nella sua corporeità e la sua subordinazione a entità collettive, come lo stato o l'umanità, e a valori sopraindividuali. Sensibile alla rivalutazione della Grecia arcaica aristocratica, operata da Karl Otfried Müller nei primi decenni del secolo e presente anche nel suo venerato collega di Basilea, Jacob Burckhardt, Nietzsche guarda al VI e al V secolo a. C., soprattutto ne *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*, rimasta inedita[34] È nella figura del filosofo di quest'epoca che egli ravvisa non «un qualunque viandante casuale», una cometa isolata e inattesa, ma una stella di prima grandezza. La cosa significativa è che tale apparizione non era dipesa dalla *polis*, la quale solo indirettamente, spingendo all'estremo «l'ambizione dell'individuo», contribuiva a incrementarla. Nietzsche tuttavia privilegiava i presocratici non per amore del primitivo o dell'originario, che è sempre rozzo, ma perché ravvisava in essi individualità allo stato puro, non acquiescenti ad alcun modello o unifor-

[32] Cfr. ID., *La nascita della tragedia* cit., soprattutto pp. 373, 408, 440-45, 451.

[33] Cfr. *ibid.*, pp. 99-101, e poi ancora *Aurora e Frammenti postumi (1879-1881)*, trad. it. Milano 1964, pp. 256, 260-61. In generale cfr. H. J. SCHMIDT, *Nietzsche und Sokrates*, Meisenheim am Glan 1969; W. J. DANNHAUSER, *Nietzsche's View of Socrates*, Ithaca 1974.

[34] Quest'opera di Nietzsche deve essere letta in parallelo con J. BURCKHARDT, *Storia della civiltà greca*, trad. it. Firenze 1955, II, pp. 254-379 (capitolo dedicato all'epoca dell'uomo coloniale e agonale, caratterizzata dall'emergere di potenti individualità). Su K. O. Müller cfr. le relazioni tenute al seminario diretto da A. Momigliano in «Annali della Scuola Normale di Pisa», serie 3, XIV (1984), pp. 893-1226.

mità: essi non devono nulla ad altri, sono «uomini tutti di un pezzo, scolpiti in un solo blocco di pietra. Il loro pensiero è legato al loro carattere da una rigida necessità», sicché essi si ergono tutti «in una grandiosa solitudine»[35] Il gusto per le personalità eccezionali doveva qualcosa a Emerson e Carlyle, ma Nietzsche era in primo luogo un lettore e studioso attento e appassionato delle *Vite dei filosofi* di Diogene Laerzio[36]

Nasce di qui la sua caratterizzazione dei presocratici come *tiranni dello spirito*, sulla quale in seguito modellerà la figura dei «filosofi dell'avvenire». Ognuno di essi costruisce una visione totalizzante del mondo, poiché, in un'epoca in cui la conoscenza era giovane, ognuno poteva sperare di «giungere con un unico balzo al centro di tutto l'essere e di sciogliere di là l'enigma del mondo». Proprio questa pretesa di verità totale faceva di ciascuno di essi «un litigioso e violento tiranno»: ciò significa che essi realizzavano nel pensiero il desiderio di ogni greco, quello di essere legislatori e tiranni[37]. Queste considerazioni saranno riprese e sviluppate anche in *Al di là del bene e del male*, dove si affermerà che «i veri filosofi sono coloro che comandano e legiferano», dicono «cosí deve essere» per gli uomini e, quindi, creano valori: la loro volontà di verità è volontà di potenza. Paradossalmente proprio per questo essi non saranno dogmatici, secondo Nietzsche: con il loro orgoglio è incompatibile «l'eventualità che la loro verità debba ancora essere una verità per ognuno». Il filosofo dell'avvenire probabilmente dirà: «Il mio giudizio è il *mio* giudizio: difficilmente anche un altro uomo potrà vantare un diritto su di esso». L'obiettivo è «sbarazzarsi dal cattivo gusto di voler andare d'accordo con tutti»[38] Nei tratti dei filosofi del futuro di Nietzsche non è errato intravvedere la fisionomia dei suoi presocratici, statuari nella loro solitudine. L'autoesaltazione del filosofo antico e del filosofo del futuro è strettamente correlata per Nietzsche alla schiavitú dei molti. Una delle formulazioni piú incisive di questa convinzione è reperibile nella *Gaia scienza*: «il filosofo greco trascorreva

[35] NIETZSCHE, *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci* cit., soprattutto pp. 271-75, nonché ID., *Umano, troppo umano (I). Frammenti postumi 1876-78*, trad. it. Milano 1965, p. 262. In generale su Nietzsche e la filosofia greca cfr. W. NESTLE, *Nietzsche und die griechische Philosophie*, in «Neue Jahrbücher für das klassische Alterthum, Geschichte und Literatur», XXIX (1912), pp. 554-84; E. HOWALD, *Nietzsche und die klassische Philologie*, Gotha 1920; K. SCHLECHTA, *Der junge Nietzsche und das klassische Altertum*, Mainz 1948; J. C. O'FLAHERTY (a cura di), *Studies in Nietzsche and the Classical Tradition*, Chapel Hill 1976; U. HÖLSCHER, *Nietzsche's Debt to Heraclitus*, in R. R. BOLGAR (a cura di), *Classical Influences on Western Thought. 1650-1870*, Cambridge 1979, pp. 339-48; D. W. CONWAY e R. REHN (a cura di), *Nietzsche und die antike Philosophie*, Trier 1992.

[36] Cfr. J. BARNES, *Nietzsche and Diogenes Laertius*, in «Nietzsche-Studien», XV (1986), pp. 16-40.

[37] NIETZSCHE, *Umano, troppo umano (I)* cit., pp. 184-87.

[38] ID., *Al di là del bene e del male. Genealogia della morale*, trad. it. Milano 1968, pp. 48-49, 119-20.

la vita col segreto pensiero che ci fossero piú schiavi di quanto non si pensasse – cioè che fossero schiavi tutti i non filosofi»[39] In un'epoca dominata dal pensiero dell'uguaglianza, l'orgoglio del filosofo appare estraneo e impossibile, secondo Nietzsche, ma egli ribadisce che ogni rafforzamento del tipo uomo non può non essere connesso a qualche nuovo genere di schiavitú: il futuro ripeterà la struttura essenziale dell'antico.

Ho abbondato in citazioni dirette dagli scritti di Nietzsche per mostrare come da esse emergano due problemi collegati tra loro, essenziali per individuare la fisionomia del filosofo antico e i suoi destini nell'età moderna: per Nietzsche il filosofo è un individuo eccezionale, inconfrontabile con ogni altro, conferisce alla propria vita un tono e un colorito personali irriducibili, ma proprio per questo non è e non intende presentarsi come modello condivisibile e universalizzabile. La disputa, il dibattere pro e contro è per Nietzsche agli antipodi di una filosofia, intesa come *Weltanschauung* totale, propria dei presocratici. Egli ribadisce a piú riprese che la ricerca dell'universalità inizia con la dialettica, la quale è plebea, agli antipodi dell'isolamento aristocratico dei presocratici. Il gusto aristocratico disdegna la dialettica, perché comandare è diverso dall'addurre ragioni a propria giustificazione[40]. Apparentemente sembrerebbe che Nietzsche rifiuti di estendere alla filosofia l'agonale, riconosciuto da Burckhardt come un carattere distintivo e positivo della vita greca, proprio per lo sviluppo dell'individualità a cui esso conduce. In realtà egli rifiuta un agonale che si plachi nel superamento di esso e, quindi, si concluda non con la vittoria dell'individuo, ma con il suo annullamento in una scienza universale. Ciò che è grande non può essere spartito e universalizzato: universalizzare vuol dire abbassare ciò che è grande, la virtú è qualcosa che distingue, anziché creare uniformità. Bene comune o felicità per tutti sono per Nietzsche espressioni contraddittorie: bene e felicità non sono condivisibili. Ciò significa che Nietzsche interpreta il carattere di eccezionalità dei primi filosofi greci in termini strettamente individualistici, recuperando la nozione romantica di una natura plastica, titanica e solitaria e proiettandola sui presocratici. In questo senso, il βίος, il rapporto totale dottrine/vita che caratterizzava i filosofi antichi, non può essere fatto valere come modello universale. Per Nietzsche esistono soltanto individui e, quando emerge un concetto di «uomo», esso, ordinando agli individui di diventare generali, li ostacola di fatto nel loro divenire individui. Risiede qui il peccato mortale del plato-

[39] ID., *La gaia scienza. Idilli di Messina e Frammenti postumi (1881-1882)*, trad. it. Milano 1967, pp. 51, 256.

[40] Su questo tema Nietzsche ritorna a piú riprese: cfr., per esempio, *La nascita della tragedia* cit., pp. 380-81; *Umano, troppo umano (I)* cit., pp. 186-87; *Il caso Wagner. Crepuscolo degli idoli. L'anticristo. Ecce homo. Nietzsche contra Wagner*, trad. it. Milano 1970, pp. 62-68.

nismo e di ogni filosofia delle essenze. In un appunto dell'autunno del 1880 Nietzsche compendia la sua ipotetica morale con queste parole: «Togliere all'uomo sempre piú il suo carattere generale e specializzarlo fino al punto di renderlo incomprensibile per gli altri»[41]. Il difetto di tutti i filosofi è credere di «tributare un *onore* a una cosa, quando la destoricizzano, *sub specie aeterni* – quando di essa fanno una mummia»[42]. A questo punto si può dubitare che la rivalutazione nietzscheana della vita come ingrediente inscindibile della filosofia sia una smentita dell'ipotesi che la centralità del βίος costituisca una differenza significativa tra antichi e moderni nella concezione e nella pratica della filosofia.

6. *Il filosofo antico: eccezione e norma.*

I filosofi antichi tendono a presentarsi come figure eccezionali rispetto ai piú: importante è non assomigliare agli altri[43] In un primo momento anche il consegnare il proprio pensiero a un supporto stabile come lo scritto è guidato dal desiderio non tanto di una sua diffusione, quanto della sua conservazione. Secondo la tradizione, uno dei libri piú antichi fu quello depositato da Eraclito nel tempio di Artemide a Efeso, con l'obiettivo di salvaguardarlo, ponendolo in un luogo sacro. L'oscurità proverbiale di esso sarebbe stata attribuita dagli antichi al rifiuto di Eraclito di renderlo accessibile e comprensibile a molti: uno scritto destinato a molti avrebbe prodotto disprezzo nei confronti del suo autore. L'oscurità era verosimilmente collegata all'intento di conferire eccezionalità al sapere depositato nello scritto. In esso Eraclito appare unico portatore di un sapere capace di penetrare le cose, al di là delle credenze diffuse sul mondo, sugli dèi e sugli uomini. Il sapere meritevole di essere conservato nello scritto diventa dunque necessariamente un sapere polemico, sia contro la maggior parte degli uomini, chiusi ciascuno in un proprio mondo privato come in un sogno, incapaci di cogliere il *logos* che pure è comune a tutti, sia contro poeti e sapienti, da Omero ed Esiodo a Pitagora e Senofane[44] In veste poetica anche Parmenide ed Empedocle presentano se stessi come protagonisti di una vicenda che li mette in rapporto diretto e privilegiato con gli dèi e il cui esito è il raggiungimento della verità, sottratta alla dimenticanza a cui è costretta dalle opinioni correnti e dalle false credenze. Il sapere che si

[41] ID., *Aurora* cit., pp. 460-61.
[42] Ciò è ribadito ancora in ID., *Il crepuscolo degli idoli* (cfr. *Il caso Wagner* cit., pp. 69-74).
[43] Per una trattazione piú esauriente di questo punto, con la relativa documentazione, cfr. CAMBIANO, *La filosofia in Grecia e a Roma* cit., pp. 47-96.
[44] Cfr. DIOGENE LAERZIO, 9.6, nonché i frr. 1, 2, 17, 104.

enuncia negli esametri di Parmenide e di Empedocle contiene anche prescrizioni e divieti, legittimati insieme dalle argomentazioni e dall'eccezionalità dell'esperienza di colui che li enuncia. Ciò produce in generale una forte rivendicazione di proprietà nei confronti del proprio scritto: in questa chiave si può leggere l'apposizione di una sorta di sigillo al proprio libro mediante l'uso della prima persona e talvolta di una vera e propria firma all'inizio di esso, con indicazione di nome e luogo di origine, come è documentato per Alcmeone di Crotone, Ione di Chio e Diogene di Apollonia.

La *Repubblica* platonica è sorretta dall'assunto che i filosofi sono necessariamente pochi e che soltanto essi hanno i titoli per governare. I piú sono fondamentalmente cattivi, incapaci di realizzare l'unione di virtú e scienza e vittime di una cattiva opinione su chi siano e che cosa siano realmente i filosofi[45] Rispetto a queste rivendicazioni di eccezionalità Aristotele sembra costituire un controesempio. Certo anche ad Aristotele la vita dei piú appare imperniata sui piaceri, scambiati per felicità, e sull'opinione, che è priva dei contrassegni di universalità e necessità, propri della scienza. Ma ciò non toglie che, a suo avviso, tutti gli uomini aspirino per natura alla conoscenza, come afferma il celebre *incipit* della *Metafisica*. Tra i punti di partenza di ogni indagine, anche filosofica, egli include anche le opinioni diffuse e, in tal senso, è particolarmente attento a evitare l'assunzione di premesse paradossali. Sul piano etico, anzi, egli riconosce che il consenso di tutti può essere un buon indizio di verità; per questo aspetto, dunque, il filosofo non si presenta come un'alternativa totale al mondo dei piú. E tuttavia, come risulta soprattutto dal libro X dell'*Etica nicomachea*, anche il sapiente aristotelico, che conduce la vita teoretica e contempla l'ordine dell'universo, si eleva al di sopra dei piú, è una figura in bilico tra l'umano e il divino: in quanto teoreta è ancorato al divino, conduce una vita di pensiero simile a quella del dio, anche se con minore continuità, piú che a quella degli altri uomini. Tra il dio e il filosofo si stabilisce una sorta di circolo: il dio è pensato a partire dall'attività propria del filosofo teoreta e il filosofo porta in sé contrassegni della divinità. In ogni caso, si tratta di una rappresentazione del filosofo, che, sottolineando la sua contiguità con il divino, ne esalta l'eccezionalità. Anche per Epicuro, come risulta soprattutto dall'*Epistola a Meneceo*, il modello della vita filosofica è dato dalle divinità beate nella loro imperturbabilità: l'atarassia, infatti, fa vivere «come un dio tra gli uomini». Rispetto ad Aristotele però il baricentro si trova spostato: non è piú la θεωρία, che si esprime tra l'altro nello studio dei cieli, per il quale Epicuro non nutre alcuna simpatia, ma una beatitudine priva di turbamenti. In ambito stoico pare addirittura annullato il dislivello

[45] PLATONE, *Protagora*, 352b-e; *Repubblica*, 489d, 490d, 493e-494a, 500b.

con la divinità, se la virtú degli dèi e quella degli uomini possono essere tranquillamente equiparate, con grave futuro scandalo dei cristiani. Il presupposto è la costruzione stoica della figura limite del sapiente, che ha tutti i crismi dell'eccezionalità. Egli dispone di una conoscenza infallibile dell'ordine razionale e divino del mondo, la quale si traduce necessariamente in un agire razionale del tutto conforme a quest'ordine, dotato di una regolarità analoga a quella della natura, senza falle né oscillazioni. Ciò dipende dal fatto che il sapiente, proprio per il suo sapere, si è sottratto definitivamente all'area fluttuante delle opinioni nella quale precipitano i piú. La sapienza occupa una posizione incrollabile, è una condizione irreversibile e non suscettibile di incremento, è un vertice oltre il quale non si può procedere. «Il sole aumenta forse la sua grandezza?», domanderà Seneca e altrove affermerà: «l'animo del sapiente è come il mondo sopra la luna: lassú è sempre sereno»[46] Certo gli stoici riconoscono che il sapiente non è mai esistito o, nel migliore dei casi, è esistito pochissime volte, ma l'importante è presentare un modello, forse irraggiungibile, ma proprio per la sua globalità e radicalità capace di fornire alla vita un orientamento completamente nuovo e senza incertezze o lacune: di fronte ad esso né la sorte né le vicende storiche o le condizioni fisiche o sociali hanno alcun potere. Il primato della vita filosofica non verrà mai realmente messo in discussione dai filosofi dell'antichità, se non forse da alcuni scettici. Plotino proietterà la gerarchia dei tipi di vita addirittura su scala cosmica e ravviserà nella filosofia la realizzazione della θεωρία, presente in gradi piú deboli negli altri livelli della realtà. Qui la distinzione tra il filosofo e i piú diventa la distinzione, che si perpetua eternamente, tra una vita proiettata verso l'alto e una verso il basso. In tal modo il filosofo diventa la figura chiave nell'epifania dell'Uno e il punto di raccordo nel processo intemporale di ritorno all'Uno. Il dio di Plotino non è piú un dio filosofo, com'era in Aristotele, sicché per ricongiungersi all'Uno il filosofo deve annullarsi in quanto tale, ma è pur sempre colui che riesce a portarsi nella massima prossimità rispetto a questo evento. In qualche modo Plotino teorizza come fine ultimo della filosofia la fine della filosofia, il ritorno alla vera patria dopo tanto vagabondare, una fuga «da solo a solo», alla presenza di ciò che è al di là dell'intelletto[47], ma l'unione mistica in cui ciò si realizza corona, non sostituisce né rende inutile l'attività filosofica, che continua a conservare il suo primato tra le attività umane.

[46] SENECA, *Ad Lucilium epistulae morales*, 79.8, 59.16, 75.8 sgg., dove ammette la possibilità di un progresso morale, forse già riconosciuta da Panezio. Cfr. anche DIOGENE LAERZIO, 7.127, e *Stoicorum Veterum Fragmenta*, 3.245-254.

[47] PLOTINO, 1.2.35, 1.4, 6.7.284 sgg., 6.9.18-24.

I Padri cristiani colgono pienamente questo punto e vi contrappongono il fatto che a Cristo prestano fede non solo filosofi, ma anche gente comune, pronta ad affrontare il martirio. In polemica con le correnti gnostiche, che appaiono eredi del modello elitario dei filosofi, essi affermano che Dio chiama a sé tutto il genere umano. Clemente alessandrino precisa che «l'intero Cristo non si può dividere: barbaro, giudeo, greco, maschio, femmina sono termini che non valgono piú»[48]. Il pagano Celso nel *Discorso di verità* obiettava che, accogliendo incolti, donne e schiavi, i cristiani si mostravano ostili alla παιδεία. Origene risponde che la conversione non fa eccezioni, mentre i filosofi si erano rivolti deliberatamente a pochi, non a popoli diversi; se avessero voluto farlo, ne avrebbero apprese le lingue. In tal modo egli coglie acutamente il limite dell'ellenocentrismo dei filosofi antichi: per Epicuro solo i Greci sono in grado di filosofare e la lingua degli stessi dèi è il greco[49]; quando dovrà filosofare Marco Aurelio, pur educato da Frontone al gusto della lingua latina, tornerà al greco. La superbia dei filosofi, ancora deprecata da Agostino, era direttamente proporzionale al senso di appartenere a una élite[50]

Un esito estremo della riduzione della filosofia al piano puramente dottrinale e a generica concezione del mondo ha trovato la sua banalizzazione nell'uso, sempre piú diffuso nel linguaggio comune, del termine «filosofia» per indicare genericamente lo spirito, l'insieme di opinioni, presupposti e obiettivi che animano e guidano un progetto o un'operazione qualsiasi, dall'investimento nella produzione di un certo tipo di merci a una campagna pubblicitaria o a misure fiscali prese da un governo. In maniera non banalizzata questa trasformazione ha condotto a un ampliamento, con conseguente perdita di specificità e di eccezionalità, della figura del filosofo. Un momento decisivo è ovviamente rappresentato dall'idea cartesiana di una ragione uniformemente distribuita tra gli uomini, ma vorrei richiamare l'attenzione sul tentativo di Feuerbach di ricostituire l'unità di pensare ed essere, dalla quale discende questo imperativo: «non voler essere filosofo differenziandoti dall'uomo». Si tratta cioè di pensare come uomo, non «come pensatore, cioè con una facoltà avulsa e isolata per sé dalla totalità della reale essenza umana», come «un monarca assoluto, come un Dio indifferente e trascendente»[51] Sappiamo che un filo continuo

[48] Cfr. CLEMENTE ALESSANDRINO, *Protreptico*, 12.120; ID., *Stromata*, 2.10.1-2; e soprattutto ORIGENE, *Contro Celso*.

[49] Cfr. DIOGENE LAERZIO, 10.117; EPICURO, fr. 143 Arrighetti; FILODEMO, *De dis* (*PHerc.*, col. XIV 6 sgg.), con la critica di SESTO EMPIRICO, *Contro i matematici*, 9.178-179.

[50] AGOSTINO, *De civitate Dei*, 10.29 e 13.16.

[51] L. FEUERBACH, *Principi della filosofia dell'avvenire*, par. 51, trad. it. in *La sinistra hegeliana*, Roma-Bari 1966², p. 380.

lega questa tesi della non isolabilità dell'individuo dalla totalità, alla quale appartiene, all'idea marxiana che il proletariato è l'erede della filosofia classica tedesca, e come da ciò scaturisca la modificazione della nozione stessa di filosofia, da attività contemplativa a prassi rivoluzionaria trasformatrice della realtà. Ciò significa che non gli uomini isolati, ma un'intera classe, capace di riappropriarsi storicamente dell'essenza umana, incarna nel suo movimento la filosofia.

In parallelo a queste tematiche, ma in un modo non sempre agevole da ricostruire, si è sviluppata la tesi secondo cui tutti gli uomini sono filosofi. Si può ricordare che nella filosofia italiana del Novecento essa ricompare in Benedetto Croce, per il quale i tentativi moderni di rinnovare la figura «già sublime, del filosofo beato nell'Assoluto», il quale si pone superiore agli altri o a se stesso quando non è ancora filosofo, si tingono inevitabilmente di comico e si manifestano come illusioni impossibili. All'immagine del *purus philosophus* Croce oppone l'idea di una filosofia presente e operante in tutte le discipline che studiano l'uomo nella sua specificità storica. Il filosofo storico, secondo Croce, «si sente ineluttabilmente preso nel corso della storia» e perciò è condotto ad accettare la vita qual è, un misto di gioie e dolori, di pensiero e azione. La conclusione è che filosofo è ogni uomo e ogni filosofo è uomo[52]. Quest'idea crociana è ripresa da Gramsci, che assume però il termine «filosofia» nel significato che Croce attribuisce a «religione», ossia come «una concezione del mondo che sia diventata *norma di vita*», non libresca, ma attuata nella vita pratica. Ritorna, dunque, in Gramsci la saldatura tra vita e dottrina, ma attraverso una generalizzazione della nozione di filosofo. La differenza tra filosofia in questo significato ampio e filosofia in senso «professionale» diventa allora puramente quantitativa, non qualitativa: la filosofia professionale è data dai tentativi «per mutare, correggere, perfezionare le concezioni del mondo esistenti in ogni determinata epoca e per mutare quindi le relative misure di condotta, ossia per mutare la attività pratica nel suo complesso»[53] È inutile sottolineare come ciò si differenzi dalle pretese dei filosofi antichi di stabilire una differenza qualitativa radicale tra il loro modo di vita e quello dei piú: la filosofia non è un tipo di vita che *tutti* siano per natura in grado di condurre, essa riguarda soltanto gli esemplari pienamente riusciti del genere umano, i quali sono inevitabilmente pochi. In questo senso la vita filosofica non è universalizzabile di fatto e ne restano esclusi non soltanto gli schiavi, ma buona parte degli stessi cittadini liberi.

[52] B. CROCE, *Teoria e storia della storiografia*, Bari 1954[7], pp. 148-50.

[53] A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, a cura di V. Gerratana, Torino 1975, II, pp. 1255-56, 1342-43.

Soltanto ricordando che i filosofi antichi, quando parlano di «uomo», intendono riferirsi non tanto a tutti gli uomini, quanto al vero uomo, alla figura che realizza pienamente il meglio delle caratteristiche pertinenti al genere umano, si può evitare di cadere nella trappola di considerare immediatamente universalizzabili tesi che presentano una veste apparente di universalità, come per esempio l'affermazione aristotelica che «l'uomo è un animale politico». In questa trappola è caduta la cosiddetta filosofia pratica, rinata alcuni decenni fa in Germania, la quale ha attribuito a merito di Aristotele una concezione dell'etica come conformità all'ἔθος vigente, ma contraddittoriamente ha manifestato scandalo di fronte alla giustificazione aristotelica della schiavitú, un istituto appunto radicato nell'ἔθος vigente, e ha tentato di espellerla dalla teoria aristotelica come corpo estraneo, legato alla pura contingenza storica[54] È chiaro che la presenza di essa costituisce un elemento di disturbo nei confronti della pretesa di conferire un carattere di universalità e, quindi, attualità alle tesi politiche aristoteliche. In generale si può porre il problema se l'etica di Aristotele sia universalizzabile o se non sia legata a una società, per la quale sono costitutive gerarchie di valore tra gli uomini. Può essere illuminante l'operazione tentata in questo senso da Alasdair MacIntyre. Egli parte dal presupposto del fallimento delle teorie etiche moderne, sia utilitaristiche sia emotivistiche, incapaci di raggiungere l'universalità e d'infrangere il muro della singolarità delle scelte etiche e della loro incommensurabilità. La sua soluzione consiste allora nel rinunciare all'universalità e nel ritorno a un'etica della piccola comunità, ossia a un'etica della virtú, che ha la sua massima espressione appunto in Aristotele. MacIntyre riconosce che il presupposto di essa è che l'uomo ha una natura, uno scopo e funzioni essenziali e che è stato un errore di Nietzsche il proiettare il suo individualismo nella Grecia arcaica, dove l'io era una costruzione sociale, non individuale. Aristotele aveva invece avuto il merito, secondo MacIntyre, di mettere in luce il carattere «socialmente locale e particolare di ogni moralità», sempre radicata in una tradizione. A questo punto si pone anche per MacIntyre il problema della schiavitú: egli è consapevole che Aristotele scrive per l'«educated Athenian» ed esclude pertanto dall'etica della virtú lo schiavo e il barbaro, ma questo limite, dipendente dalla «cultura» di Aristotele, ossia, noi diremmo, da una situazione storica puramente contingente, non compromette necessariamente la teoria aristotelica per «comprendere il

[54] Cfr. per esempio J. RITTER, *Metafisica e politica*, trad. it. Casale Monferrato 1983, pp. 3-118, e G. BIEN, *La filosofia politica di Aristotele*, trad. it. Bologna 1985. In generale sulla filosofia pratica cfr. C. PACCHIANI (a cura di), *Filosofia pratica e scienza politica*, Abano 1980; L. CORTELLA, *Aristotele e la razionalità della praxis. Una analisi del dibattito sulla filosofia pratica aristotelica in Germania*, Roma 1987; BERTI, *Aristotele nel Novecento* cit., pp. 186-219.

posto della virtú nella vita umana»[55] Ci si può allora chiedere se proprio il riferimento alla schiavitú non sia la controparte essenziale della teoria aristotelica della virtú e del connesso primato della vita filosofica. L'interpretazione di MacIntyre tende a occultare che l'identificazione della nozione di uomo con quella di uomo buono ha senso pieno soltanto all'interno di una società gerarchica, dove virtú significa distinguersi e primeggiare. In questo contesto l'obiettivo non è di estendere la virtú (e tanto meno la filosofia) a tutte le componenti della *polis*: il concetto di virtú è elaborato per differenziare e creare dislivelli piú che per legare fra loro queste componenti; inoltre la virtú stessa richiede esercizio e σχολή, ossia tempo libero da qualsiasi lavoro e, quindi, l'esistenza di altri che lavorino. È chiaro che il tenere in piedi questi tratti della teoria aristotelica impedirebbe una ripresa normativa di essa o, piú in generale, dell'etica filosofica antica, anche nella versione ridotta e limitata alla piccola comunità di MacIntyre, come adeguata per il mondo moderno: ancora una volta si è in presenza di un caso di restauro cosmetico, nel quale i costi delle teorie ereditate tendono sempre a scomparire di fronte ai benefici.

7. *Il filosofo: il tipo e il singolo.*

A questo punto si pone un'alternativa: la rivendicazione di eccezionalità da parte dei filosofi antichi riguarda l'individuo nella sua singolarità o il tipo del filosofo? Non credo sia errato affermare che quest'ultima sia la soluzione corretta. Il βίος filosofico, propugnato dalle varie scuole filosofiche antiche al di là della loro diversità, è sí caratterizzato dall'eccezionalità, ma al tempo stesso anche da una sorta di universalità normativa: è un tipo e modello di vita, a prescindere dal fatto che esso trovi la sua realizzazione negli esemplari piú riusciti del genere umano o non si realizzi mai compiutamente nei singoli individui. L'eccezionalità a cui mirano i filosofi antichi non è quella dell'individuo irripetibile e assolutamente originale, irriducibile ad altro, ma quella dell'individuo che riesce a incarnare in sé il modello del «vero uomo», il quale non ha vincoli di spazio e tempo. In tal caso l'individuo diventa esemplare in quanto realizza in sé qualcosa di universalmente valido e riproducibile anche da altri, anche se non da tutti. Questo tratto diventa essenziale soprattutto a partire da Platone e poi per secoli sino alla tarda antichità, quando la scuola diventa luogo primario

[55] Cfr. A. MACINTYRE, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, London 1987², soprattutto pp. 126-29, 159-62.

non solo dell'insegnamento, ma della stessa vita filosofica. Eccezione rilevante sono i cinici, che preferiscono itinerare per le città, non a caso negando l'importanza degli studi e preferendo insistere sulla virtú intesa come esercizio faticoso di controllo dei bisogni e delle emozioni. Platone invece riconosce l'importanza degli studi, per esempio matematici, e al tempo stesso la dimensione dialettica del filosofare. Ciò lo porta a concepire la filosofia non come una trasmissione o vendita di sapere a destinatari, ai quali si è legati da rapporti puramente impersonali, come avviene nei sofisti, ma come forma di vita e indagine comune, la quale presuppone l'esistenza di relazioni durature tra i membri della scuola. Solo entro questo contesto comunitario la stessa figura del filosofo può riprodursi, generando altri individui capaci di incarnare il modello e il tipo del filosofo. Nella città delineata nella *Repubblica* spetta alla città stessa e non alla scuola il compito di generare filosofi e da ciò deriva la richiesta legittima dei loro servizi, costringendoli a scendere a turno nella caverna che racchiude la comunità cittadina. La costrizione è necessaria, perché la vita filosofica possiede un tal grado di autosoddisfacimento da generare l'impulso della teoria a scindersi dalla prassi. Anche nella città ideale, infatti, i filosofi abiteranno insieme: in essa, pur mutando la funzione sociale della filosofia, la scuola filosofica come forma di convivenza e ricerca comune non scomparirà affatto[56] Nella realtà storica, invece, dove la città non solo non si preoccupa di affidare il governo ai filosofi, ma neppure di garantire la sopravvivenza della figura del filosofo, l'unica istituzione che consente di raggiungere non casualmente questo obiettivo è appunto la scuola, che ha un carattere privato. Anche per questo è essenziale, nella vita filosofica degli antichi, accentrata intorno alla scuola, l'uso di argomentazioni, dimostrazioni e in generale di strumenti comunicativi che consentano di raggiungere consenso e persuasione. Ciò vale anche per Aristotele, che attribuisce alla dimostrazione scientifica non tanto una funzione euristica, quanto quella di insegnare, facendo comprendere le cause e i principî delle cose. Non si deve tuttavia scambiare questo aspetto con la semplice trasmissione di un insieme di contenuti dottrinali. La scienza per Aristotele è un *habitus*, una disposizione che rende costantemente capaci di effettuare dimostrazioni, ed è questo *habitus* che la scuola tende a trasmettere, unitamente a quello di conoscere i primi principî delle varie scienze[57]. Ma ciò significa rinviare a uno spazio nel quale questo *habitus* può essere appreso col tempo e consolidato con l'esercizio: anche nella concezione aristotelica il filosofo,

[56] PLATONE, *Repubblica*, 473c-e, 519c-520d, 592d.
[57] ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, 6.3, 10.7.

in quanto teoreta, è una figura riproducibile, un tipo. Considerazioni analoghe possono essere fatte anche per Epicuro o per lo stoicismo. In Epicuro la scuola filosofica diventa il cenacolo di amici al riparo dalle tempeste della vita e raggruppati intorno alla figura del maestro, che essi tendono a imitare anche dopo la sua morte. Gli stoici non hanno un cosí forte punto di riferimento nel fondatore dell'indirizzo né lo stoico che insegna nella scuola è il sapiente: egli tuttavia è in grado di delinearne il ritratto e di proporlo come norma ed esempio. Quando, a partire dall'età ellenistica, la filosofia diventa una realtà accettata in Atene come ingrediente essenziale per la formazione dei giovani, questa funzione di esemplarità viene ufficialmente riconosciuta, come appare da un decreto in onore di Zenone di Cizio: la motivazione è che egli «per molti anni si è dedicato alla filosofia nella città e la sua condotta è stata per ogni riguardo costantemente irreprensibile» ed «esortando i giovani che s'affidavano a lui per essere istruiti alla virtú e alla moderazione, li guidava alle mete piú alte indicando come esempio a tutti la sua stessa vita, modello di coerenza con la dottrina da lui professata»[58]

Se queste considerazioni sono plausibili, può risultare chiaro perché la posizione dei filosofi antichi non è riconducibile a forme di individualismo, come quelle che Nietzsche ritrova nei presocratici. Sottolineare l'eccezionalità non equivale necessariamente a rivendicare una singolarità irripetibile e radicalmente originale. Quest'ultimo aspetto contrassegna, invece, posizioni moderne, esemplificabili non soltanto in Nietzsche, ma anche nel filone esistenzialistico, dove pure l'accento sul concetto di «esistenza» sembrerebbe legarsi strettamente alla nozione di «modo di vita». A illustrare questo punto appare emblematica la posizione di Jaspers, dove la nozione di vita filosofica si salda con quella di singolarità e di irriducibilità dell'esistente, conducendo per questa via alla conclusione che tutti gli esistenti sono filosofi. Per Jaspers, infatti, «l'uomo, come esistenza possibile, è filosofo nell'atto stesso in cui si pensa» e «la filosofia non può che attuarsi *in* un uomo e nella tensione di *una* vita», sicché «l'ultimo senso di ogni pensiero filosofico è la *vita filosofica* come quell'agire individuale che nell'*azione* interiore consente all'individuo di diventare se stesso»[59] Apparentemente ciò sembrerebbe riconnettere filosofia e βίος, ma poiché per Jaspers l'esistenza è inoggettivabile e rimane sempre possibilità aperta, mai definitivamente conchiusa, essa non può neppure oggettivarsi in un modello universale, che verrebbe a conferire all'esistenza i tratti definiti di

[58] DIOGENE LAERZIO, 7.10-12 (trad. Gigante).
[59] K. JASPERS, *Filosofia*, trad. it. di U. Galimberti, Torino 1978, pp. 385, 809.

un'immagine compiuta. Per Jaspers non si può racchiudere l'esistenza in un'immagine che valga per sé e per gli altri: «Di fronte all'instabilità di ogni figura mondana, l'esistenza rifiuta per sé qualsiasi immagine oggettiva. Come esistenza possibile, l'uomo è *filosofo*, come esistenza, il filosofo non giunge mai a una destinazione definitiva. Essere filosofo non significa esercitare una professione specifica, né esprimere un ideale a cui l'uomo possa uniformarsi nel tentativo di realizzarlo», sicché «non si può racchiudere il filosofo in un'immagine». Queste considerazioni si collocano agli antipodi degli obiettivi perseguiti dalla maggior parte dei filosofi antichi e mettono anche in luce un ulteriore elemento di differenziazione: il riferimento al tempo. Secondo Jaspers, «come filosofo, l'uomo non trova, né scorge una forma definitiva per il suo esserci e sa che, come essere temporale, non la può trovare»[60]

Il carattere radicalmente temporale, attribuito all'esistenza, fa a pugni con l'atemporalità del modello di βίος filosofico degli antichi. Si è già ricordato come non di rado nell'elaborazione di quest'ultimo si guardasse a pietre di paragone «eterne», come la divinità, e se ne riscontrasse la controfigura negativa nello schiavo, legato alla sorte mutevole e accidentale. Se si eccettua forse Platone in alcuni momenti della sua riflessione, difficilmente un filosofo antico avrebbe accettato l'incompiutezza come carattere costitutivo della vita filosofica: incompiutezza e problematicità possono, caso mai, valere come segni del fatto che non la si è pienamente realizzata. Nel *Caso Wagner* Nietzsche afferma – in sottintesa antitesi con la tesi hegeliana che ogni filosofia è figlia del suo tempo – che un filosofo vuole in prima e ultima istanza superare il proprio tempo, diventare senza tempo[61] Posta in questi termini, la questione si riconduce alla dicotomia tra attuale e inattuale, estranea in questo senso agli antichi, perché riconosce nel tempo ciò che fa di noi quello che siamo. Ai filosofi Nietzsche rimprovera di svalutare il divenire e, quindi, di considerare l'uomo come un'entità fissa[62] Questa centralità del tempo potrebbe contribuire a spiegare perché, fra gli antichi, sia pressoché assente la figura del filosofo profeta, che annuncia o prepara un futuro nuovo, radicalmente diverso da ogni passato. Non a caso gli stoici apprezzavano la divinazione, ma come tecnica capace di riconoscere la posizione di un evento all'interno di una catena causale e, quindi, sempre come risultato del passato. Ciò è lontano dalla figura del profeta, che sa o almeno intravvede in anticipo ciò che sta avvenendo o avverrà, ossia un mutamento che stabilisce una discontinuità

[60] *Ibid.*, pp. 899-900.
[61] NIETZSCHE, *Il caso Wagner* cit., p. 6.
[62] ID., *Umano, troppo umano (I)* cit., p. 16.

radicale con il passato. La stessa tesi di Nietzsche dell'eterno ritorno dell'uguale si accompagna pur sempre all'auspicio di una cesura tra epoche e a una rottura nei confronti della tradizione biblico-cristiana. Quando i filosofi moderni rivendicano la propria eccezionalità, ciò da cui prendono le distanze sono in primo luogo il loro tempo e gli altri uomini, ma in quanto prigionieri del loro tempo: anche per questo aspetto il cristianesimo continua a proiettare la sua ombra e a stabilire una cesura rispetto alla pretesa di primato dalla vita filosofica antica.

CARLES MIRALLES

Poeta, saggio, sofista, filosofo: l'intellettuale nella Grecia antica

1. *Che fare con «un cumulo di immagini infrante»?*

Ci insegnano che siamo arrivati alla fine della modernità. Che l'idea della storia come qualcosa di unitario non è piú possibile e che la crisi di quest'idea implica quella della fede nel progresso. Ci spiegano che siamo collocati in un mondo in cui i *mass media* ci offrono in continuazione una realtà frantumata in immagini che non sembrano avere niente in comune le une con le altre, con interpretazioni assai diverse fra di loro[1] Prima ce lo aveva presentato la poesia, questo mondo: «un cumulo di immagini infrante», lo aveva chiamato Th. S. Eliot[2] Oppure, tutto quello che riusciamo a percepire o a saper dire della vita non va oltre una «frammentazione di sembianze», come diceva S. Espriu; viviamo cosí cercando «invano l'unità», perduti «nel mezzo di un suggerimento di sembianze»[3]

Non sono stati i *mass media* da soli a produrre questa frammentazione della realtà. È vero che ci hanno permesso di sentire piú voci a un tempo, ma non sono stati loro a creare la confusione, il tenace spezzettamento simultaneo della realtà in cui imperano i giornalisti. L'idea che cercare l'unità è vana pretesa sembra imporsi con forza coincidendo con il compiersi di un progressivo «discredito della realtà»[4], che è simultaneo all'assassinio dei poeti proclamato da G. Apollinaire[5] Non è che, in questo mondo

[1] G. VATTIMO, *La società trasparente*, Milano 1989.

[2] TH. S. ELIOT, *The waste land* (1922), 1.22; il passo sembra una reminiscenza di Ezechiele 6.1-7, un testo chiaramente apocalittico.

[3] S. ESPRIU, *Aspectes* (1934), in *Obres completes*, III. *Narrativa 1*, Barcelona 1986, p. 151.

[4] J. FUSTER, *El descrèdit de la realitat*, Palma de Mallorca 1955.

[5] *Le poète assassiné* è il titolo di un libro di Apollinaire che si trovava in stampa, come ci informa Benjamin, quando scoppiò la prima guerra mondiale. Il titolo riproduce quello di un articolo «naturalmente apocrifo», dice Benjamin (cfr. nota seguente), che sarebbe stato pubblicato il 26 gennaio del 1914 in un giornale australiano. In un testo di L. Cernuda (1941) la morte del poeta del XX secolo si modella macabramente sullo scorticamento di Marsia fatto da Apollo. La sua conclusione è che «il poeta deve sapere che ha davanti a sé la creazione intera, tanto nel suo aspetto divino quanto umano, inimicizia assai disuguale nella quale il poeta, se lo è davvero, deve uscirne vinto e morto» (*Poesía y literatura* 1 e 2, Barcelona 1971, p. 366). Dal 1946 la figura di Marsia accompagnò A. Bartra nel suo esilio americano, come una personificazione dei valori di fedeltà e di lotta che dovrebbero caratterizzare l'uomo, il poeta: «egli è il canto del mondo eternamente sveglio».

fatto di sembianze, il poeta era, in qualche modo, l'unico capace di ritrovare l'unità? Non è che ci siamo sistemati cosí felicemente nel brandello, nel frammento, che abbiamo dovuto assassinare il poeta per evitare il rischio di cadere di nuovo nell'unità?

Per W Benjamin[6] questa figura del poeta coincide con quella dell'intellettuale o meglio la rappresenta, e il suo scopo, vent'anni dopo (1934), continua ad essere l'assassinio del poeta; da allora la funzione sociale degli intellettuali non ha potuto essere determinata: tutti i tentativi che si sono fatti hanno reso palese la crisi in cui si trovano.

Il fatto è che, nel periodo di cui parla Benjamin, successivo alla prima guerra mondiale, gli intellettuali non avrebbero avuto troppo tempo per mettersi in crisi, se dobbiamo credere che il nome genera la cosa, poiché la parola «intellettuale» non si trova documentata nelle diverse lingue di cultura, almeno come sostantivo, fino alla fine del XIX secolo. Il sostantivo venne usato per la prima volta al plurale per designare quello che i Russi chiamavano *intelligencija*, un concetto già scisso nell'opera di Turgenev, dove gli intellettuali possono essere da un lato «uomini superflui» (*Dnevnik lišnego čeloveka*, 1850; *Rudin*, 1856), cioè consapevoli dei mali e dei difetti della società ma incapaci di lottarvi contro, di opporvisi per cambiarla; oppure, dall'altro lato, «nichilisti» (*Dym*, 1867, *Nov'*, 1876), come lui stesso chiamò gli intellettuali piú giovani, progressisti e rivoluzionari che criticavano i valori tradizionali nel nome della ragione e del progresso.

In francese il termine conobbe una certa diffusione e l'uso che ne fece la destra lo caricò di senso peggiorativo, soprattutto quando, ai tempi dell'affare Dreyfus, esso fu usato per designare i sostenitori dell'innocenza del capitano: gente senza contatto con la realtà, si voleva dire, intransigente verso la ragione e la verità, che rimetteva in discussione tutto, perfino i valori piú consolidati. Fu cosí che il termine si affermò nelle diverse lingue europee per designare gli studiosi, i letterati e gli scienziati in conflitto con la società, sia con una coscienza critica sia con un progetto progressista di cambiamento.

La *intelligencija* russa era costituita dai figli dei nobili e dei possidenti terrieri. In Europa gli intellettuali appartenevano piuttosto alla borghesia. Come gli intellettuali russi rinnegarono le loro origini, cosí anche gli Occidentali. Marx li poté descrivere come borghesi assimilati alla classe operaia con una funzione di guida ideologica. Ma, di fatto, la distinzione fra intellettuali puri, per cosí dire, e intellettuali impegnati restava in piedi, anche se il termine veniva applicato in senso spregiativo soltanto per questi ultimi. Cosí Benda, che li chiamava «chierici» e li definiva come «tutti co-

[6] W. BENJAMIN, *Illuminationen. Ausgewählte Schriften*, Frankfurt am Main 1980².

loro la cui attività, per essenza, non segue fini pratici», li voleva granitici, ammirati nei confronti dell'uomo che, come diceva Malebranche, «resta fermo in mezzo alle correnti» e, nel constatare che, al contrario, gli intellettuali propendevano verso la realtà e si lasciavano influenzare dalle circostanze, parlava secondo il titolo di un suo libro del *Tradimento dei chierici*[7]

Nell'opinione di R. Aron, la posizione di Benda non è lontana da quella di Max Weber che, nel 1919, esasperava in due conferenze[8] la fedeltà del saggio alla verità, spiegando che questi doveva mantenere il suo oggetto a distanza senza mai accontentarsi del compito di disincantare il mondo («il disincantamento del mondo attraverso la scienza», lo chiamava). Ma Weber si riferiva al saggio contrapponendolo al politico. E l'argomento è se lo spazio dell'intellettuale non colonizzi almeno una parte di quelli che corrispondono ai mestieri del saggio e del politico. Il problema finirebbe nel momento in cui gli intellettuali – coloro che esercitano le professioni per cosí dire liberali – si limitassero a fare i professionisti, ben consapevoli delle rispettive discipline o tecniche, e lasciassero la politica ai politici. La domanda che si imporrebbe, di conseguenza, è se si debba lasciare la politica ai politici. E un'altra, ancora piú fondamentale, formulata cosí da P Valéry: «Da dove cominciare per ridurre tutto a professionisti?»[9]

La nozione di intellettuale si applicò, da un lato, in un senso piú stretto ai diversi operatori culturali e in un senso piú ampio a chi avesse fatto studi universitari; ma dall'altro, specificamente, a chi, fra questi ultimi, mostrasse una coscienza critica della società e della cultura e, eventualmente, un progetto o il desiderio piú o meno organico di cambiare il mondo.

Data la sua importanza, non dobbiamo stupirci che l'etichetta di «intellettuale» sia stata applicata agli operatori culturali di altre tradizioni cronologicamente e geograficamente lontane. D'altra parte la borghesia, dalla quale proveniva la maggior parte degli intellettuali, imparò non soltanto a distinguere fra quelli che erano utili e quelli che non lo erano («gli intellettuali che servono a qualcosa» e «gli intellettuali che non servono a nulla», come diceva Valéry)[10], ma anche a identificare, piano piano, l'inutile con il critico – e con ragione, inevitabilmente, perché, situato al margine

[7] J. BENDA, *La trahison des clercs*, Paris 1927, p. 54 [trad. it. Torino 1976].

[8] Introduzione alla traduzione francese dei due opuscoli *Wissenschaft als Beruf* e *Politik als Beruf*: M. WEBER, *Le savant et le politique*, Paris 1963, pp. 41-42.

[9] P Valéry scrisse il suo *Propos sur l'intelligence* (in *Œuvres*, a cura di J. Hytier, I, Paris 1968, pp. 1040 sgg.) per la «Revue de France», dove fu pubblicato il 15 giugno 1925 (pp. 617 sgg.) nel quadro di un'inchiesta sulla crisi delle professioni liberali (difatti il suo primo titolo era *Sur la crise de l'intelligence*).

[10] *Ibid.*, p. 1054.

dalla società, l'intellettuale «inutile» non aveva altra scelta che collocarvisi e provare a farsi sentire da fuori, con una voce che immediatamente veniva identificata come estrema ed estranea, e quindi non accolta, ignorata.

Ancora un'altra differenza può essere indicata fra gli intellettuali: c'è un modello di uomo matematico, secondo R. Musil, che vi dedicò un saggio del 1913 e modellò su di esso l'Ulrich de *L'uomo senza qualità*. E questo modello di intellettuale astratto che lavora con la «macchina ideale dello spirito»[11], carente di qualità, può essere contrapposto a quello dell'uomo senza qualità, l'Arnheim del suo romanzo, che non soltanto sapeva tutto («Egli conosceva tutto: i filosofi, l'amministrazione statale, la musica, il mondo, lo sport»), ma parlava correntemente cinque lingue, aveva per amici gli artisti piú famosi del mondo e frequentava la corte imperiale con la stessa disinvoltura con cui discorreva con gli operai. E se tutto questo non bastasse, per sostenere le sue opinioni generali, faceva quelle che Musil chiamava «scorribande» nei campi scientifici. Ed è chiaro che lui, e non Ulrich, veniva proclamato perfino dagli specialisti un uomo geniale, o addirittura universale[12]

L'ideale dell'uomo universale, che si intende di tutto e che ha un'opinione su tutto, sembra inconfrontabile con la realtà. Ed è possibile che questo ideale sia solidale con la concezione della storia come progresso e che, fra gli scienziati e i letterati, solo chi incarna l'aspirazione alla totalità meriti il nome di intellettuale in senso stretto. Certo che difficilmente qualcuno cosí può sopravvivere dopo lo spietato sarcasmo di Musil quando dice che il riconoscimento degli specialisti nei confronti di Arnheim era «come per gli uomini dire di una donna che è una bellezza a giudizio delle altre donne»[13]

Ciononostante, l'ideale dell'intellettuale che non soltanto ha una cultura universale ma che persino si compromette con la realtà, con una posizione progressista per cambiarla e renderla migliore, ritorna con forza in Europa dopo la seconda guerra mondiale. Dalla metà degli anni '60, e per una ventina d'anni, sembra imporsi, anche se in modo volontaristico, una fede nella cultura e nell'intelligenza. Certamente una fede colpevole, problematizzata dall'origine borghese degli intellettuali. Nel 1948 C. Pavese scriveva: «Ora il problema è uscire dal privilegio – servile – che godemmo e non "andare verso il popolo" ma "essere popolo"»[14] Nel 1965 J.-P. Sartre,

[11] R. MUSIL, *Gesammelte Werke*, Hamburg 1978, VIII. *Essays und Reden*, p. 1005.
[12] *Ibid.*, I. *Der Mann ohne Eigenschaften*, pp. 190-91.
[13] *Ibid.*, p. 192.
[14] C. PAVESE, *Il mestiere di vivere*, Torino 1952 (nuova ed., Torino 1990, p. 348).

in alcune conferenze tenute in Giappone che costituiscono un'apologia sintetica dell'intellettuale impegnato che egli preconizzava, esponeva nitidamente quello che era rinfacciato agli intellettuali sotto forma di domanda piú o meno retorica: «Come osate pretendere, voi, piccolo borghesi poiché avete ricevuto la cultura borghese dall'infanzia e vivete nelle classi medie, rappresentare lo *spirito obiettivo* delle classi operaie con le quali non avete alcun contatto e che non ne vogliono avere con voi?»[15]

In effetti, l'impegno permise all'intellettuale l'ultima pretesa di universalità. Rese possibile che fosse rimandata la crisi provocata dalla rottura dell'unità del pensiero, dal discredito della realtà che aveva portato allo sboccio delle avanguardie. Nella realtà di nuovo spezzata si sono imposti ancora una volta i tecnici, gli specialisti. Siamo di nuovo al punto di partenza: in un mondo pieno di oggetti dispersi, non solamente fatto a pezzi ma di pezzi; dove gli oggetti storici sono diventati oggetti archeologici[16]

Se queste fotografie sono state ben scattate e il risultato è una serie di istantanee abbastanza sintomatica, non dovrebbe essere del tutto sbagliato supporre che lo studio della condizione e della funzione degli intellettuali, degli operatori culturali della Grecia antica, debba rispondere in linea di massima ai grandi tratti di questa problematica dell'intellettuale del xx secolo che è stata appena abbozzata. Tutto sommato, erano gli intellettuali di quest'epoca a disegnare i ritratti degli intellettuali di altre epoche ritoccando le fotografie dei loro contemporanei e dei loro immediati antenati.

2. *A chi è utile la ragnatela o chi fa il ragno?*

Nel 1939 G. Dumézil prendeva spunto da un brano del *De bello Gallico* di Cesare (6.14) per fondare il rapporto della memoria e dell'espressione orale con ciò che è vivo e il rapporto della scrittura con la morte[17] Nel passaggio succitato Cesare osserva come gli apprendisti druidi imparano molti versi a memoria, in un periodo di studi che oltrepassa i vent'anni, perché i maestri druidi credono che quello che hanno da insegnare non possa essere affidato alla scrittura. Dumézil a sua volta metteva in rapporto questa abitudine druidica, di trasmettere oralmente e fra di loro la tra-

[15] J.-P. SARTRE, *Plaidoyer pour les intellectuels*, Paris 1972, p. 65.

[16] G. CELATI, *Finzioni occidentali*, Torino 1986, pp. 185 sgg.

[17] L'articolo, intitolato *La tradition druidique et l'écriture: le vivant e le mort*, prima fu pubblicato nella «Revue de l'histoire des religions», CXXII, 2-3 (1940), pp. 125 sgg., e dopo fu scelto dallo stesso Dumézil («ancora oggi ispira simpatia e fiducia», diceva al proposito) perché facesse parte del volume che gli dedicavano i «Cahiers pour un temps» del Centre Pompidou di Parigi (1981, pp. 325 sgg.).

dizione del proprio sapere, con la diffidenza di alcuni antichi legislatori, come Numa e Licurgo, verso la scrittura. Un brano della *Vita di Numa* di Plutarco (22.2), di cui si serve per illustrare questa diffidenza, parla, in effetti, di ἄψυχα γράμματα, cioè di lettere senza vita.

La diffidenza di Numa e di Licurgo verso la scrittura si colloca agli antipodi dell'atteggiamento di un personaggio fino a un certo punto paragonabile a loro, Solone, che chiaramente credette nella scrittura come garanzia della solidità, dell'imparzialità e dell'immutabilità delle leggi. Ci risulta che Solone fu un poeta, la tradizione lo tratta unanimemente come un saggio e fa riferimento non meno unanime alla sua funzione di scrivere e fissare leggi per livellare gli squilibri di ogni sorta in seno alla sua città e per rendere piú giusti i rapporti sociali.

In compenso, è vero che sia il fatto che egli appartenesse al «gruppo» dei cosiddetti Sette Saggi, fondato su aneddoti significativi e su pretesi rapporti, non sempre credibili, con gli altri «Saggi», sia il fatto di trovarsi all'inizio della consapevolezza che Atene ha di se stessa come città libera e democratica, hanno contribuito a fissare l'immagine di un Solone che non può essere restituito alla storia, nel nostro senso, né può essere depurato dalle narrazioni che ne fissavano l'importanza per i Greci. La pretesa di Solone fu, in ogni caso, secondo Plutarco[18], quella di porre freno, di contenere «con lettere» l'eccesso, fino all'ingiustizia, dei cittadini. Nello stesso passo – ricordato anche da Dumézil – Plutarco racconta che un saggio scita, Anacarsi, scherniva questo suo tentativo affermando che le lettere «non differiscono in nulla dalle ragnatele». Singolare paragone che Plutarco chiarisce prontamente: vi incappano le vittime piú deboli e indifese, mentre i potenti e i ricchi ne sfuggono[19]

In queste narrazioni non c'è solo diffidenza: ci sono anche disprezzo e ironia. Le lettere sono morte, dice Numa; sono un inganno che i potenti rompono e dove rimangono imprigionati i deboli, insegna Anacarsi. Numa aveva scritto le leggi, racconta Plutarco, alla maniera dei nomoteti greci, ma dopo le aveva insegnate ai sacerdoti e, alla sua morte, fece seppellire accanto a sé, ai piedi del Gianicolo, i libri sacri che le contenevano. Dobbiamo supporre che ebbe fiducia nella memoria dei sacerdoti e nella loro ca-

[18] *Vita di Solone*, 5.4.

[19] La difesa che Solone fa della sua pratica (5.5) è esemplare, un modello di senno applicato alla convivenza. Ma la conclusione di Plutarco (5.6) è che aveva ragione Anacarsi: «è vero che fra i Greci i saggi parlano, ma sono gli ignoranti a decidere». Non so se questo comporterebbe, in ultima analisi, che i ricchi e potenti sono ignoranti e che i saggi sono gente debole e indifesa. In ogni modo, la conclusione non oppone le lettere alle parole ma qualsiasi manifestazione di λόγος (λέγειν) al potere, alla capacità di decisione. Sulle altre fonti della visita di Anacarsi cfr. M. MANFREDINI e L. PICCIRILLI (a cura di), *Plutarco. La vita di Solone*, Milano 1977, p. 127.

pacità di rendere vive le lettere morte, a seconda dell'occasione. I druidi contavano sulla scrittura ma non ne facevano uso per conservare la tradizione; Numa, che invece ne faceva uso, affidava il risultato alla memoria di coloro che lo dovevano conservare e applicare e seppelliva gli scritti, che morivano con lui.

Senza dimenticare che in altre narrazioni le lettere non sono morte ma portatrici di morte e possono persino provocarla. Al riguardo sono memorabili un passo dell'*Iliade* e uno dell'Antico Testamento. In quest'ultimo[20] Uria l'eteo, sposato con Betsabea, combatteva contro la città ammonita di Rabba agli ordini di Ioab, nell'esercito di Davide. Questi si innamorò di Betsabea, giacque con lei e la mise incinta. Quindi fece chiamare Uria e lo mandò di nuovo al fronte con una lettera per Ioab nella quale ordinava di porre il messo in prima linea, dove la lotta fosse piú aspra, e che tutti si ritirassero lasciandolo lí da solo affinché morisse. Per quanto riguarda l'*Iliade*, invece, Antea, moglie di Preto, si innamorò di Bellerofonte in modo tanto folle quanto inutile, poiché il giovane, ospite del marito, non volle sottomettersi ai suoi desideri. Allora lei raccontò i fatti al marito ma al contrario: cioè che era stato Bellerofonte a volerla, e che lei gli aveva resistito. Preto mandò Bellerofonte in Licia, nel palazzo di suo suocero, con una tavoletta scritta: molto probabilmente con segni dell'alfabeto – «segni funesti», secondo l'aedo, ma chiari «perché lo uccidesse»[21]. Ma Bellerofonte si guadagnò il rispetto di colui che lo doveva uccidere, il quale provò diverse volte, senza riuscirci.

Ambedue le narrazioni illustrano una concezione della scrittura come qualcosa di pericoloso e di ingannevole, un oscuro sospetto nei suoi confronti e nei confronti dei suoi effetti. Una concezione che si mantiene nella storia dell'Occidente fino a molto piú tardi, anche se non intatta né nella stessa forma. In effetti si richiamano alle lettere di Uria e di Bellerofonte quelle che Claudio, ora re di Danimarca e sposo della precedente regina e madre di Amleto, Gertrude, ha dato a questo principe perché le porti al re d'Inghilterra: «lettere» dice Claudio ad alta voce, e aggiunge in segreto: «che s'accordano a tale effetto, la immediata morte di Amleto»[22] Nel caso di Shakespeare è chiaro che si tratta soprattutto della ripresa di un motivo famoso che, dopo, i suoi personaggi spostano nel passato. Il fatto che si sia ricorso a questo motivo testimonia una paura, se non proprio della scrittura, almeno della sua capacità di nascondere un pericolo, di costituire un inganno. Inganno di un potente, di un re – Davide, Preto, Claudio –

[20] *Libro secondo di Samuele*, 11.
[21] *Iliade*, 6.168-70.
[22] *Amleto*, atto IV, fine della scena III.

contro un innocente, il debole che deve restarne vittima, nell'intenzione di chi l'ha preparato. Che la vittima designata si salvi o meno è una questione di fortuna; ma la scrittura era comunque una trappola mortale. Tutto sommato non differisce molto dalla riflessione che aveva provocato lo scherno di Anacarsi per il progetto di Solone di scrivere le sue riforme, con cui organizzava la società ateniese.

Come fra i druidi, anche fra i Greci piú antichi i responsabili della tradizione – di fissarla, di conservarla e di diffonderla – erano maestri della memoria. La parola autorevole e veritiera, che dominavano, si fondava nella pratica del ricordo, in cui eccellevano. Le tre dimensioni di ciò che è detto, verso il passato, verso il presente e verso il futuro, restavano sotto il controllo di alcuni maestri della parola che, in quanto artigiani della memoria, del ricordare, la dominavano. All'inizio tutto il controllo era nelle mani di un unico professionista, e cosí si capisce come la conoscenza dell'indovino, secondo l'*Iliade*, comprenda tutto il tempo[23], cosí come quella del poeta secondo Esiodo[24] Ma in epoca omerica l'aedo, il poeta, domina la costruzione e la diffusione del passato – essenzialmente la vecchia e gloriosa epoca degli eroi – mentre l'indovino indirizza le sue parole, con una tecnica non diversa, verso la difficile edificazione del futuro.

Il potere, come dappertutto, si consolida nella tradizione, e chi ce l'ha deve assicurarsi il controllo della trasmissione della tradizione. I grandi palazzi dovevano avere degli aedi: nell'*Odissea* troviamo Demodoco in quello di Alcinoo e Femio in quello di Ulisse. L'aedo ha una posizione particolare, di grande responsabilità, che si gioca fra ciò che ricorda e ciò che gli dà prestigio, cioè la stima di cui gode nel palazzo. Per sua fortuna quello che ricorda è mobile, fatto di formule e di scene tipiche che può usare con una certa libertà, cambiare in diversi modi. Conosce anche dei contenuti che può combinare a sua volontà, usandoli in un modo o in un altro; usare una certa informazione e non un'altra, ad esempio, faceva parte delle sue possibilità.

Il potere ha bisogno di controllare anche il futuro. Il professionista che lo conosce si trova quindi in una posizione particolare, di grande responsabilità, che si gioca fra quello che sa e quello che da lui ci si aspetta. Deve costruire una verità difficile, che si adegui sia alla tradizione che egli stesso ricorda e domina, sia alla congiuntura attuale. Alla difficoltà di saper dire

[23] *Iliade*, 1.70.

[24] *Teogonia*, 32. Già gli scoli erano dell'opinione – ribadita in seguito dai moderni – che Esiodo dicesse questo del poeta per indicare l'uguaglianza fra la poesia e la mantica. Ma, per quanto riguarda la conoscenza del futuro, gli scoliasti indicavano che «è piú appropriato attribuirla all'indovino che al poeta, poiché il poeta non è capace di dire quello che sarà» (cfr. L. DI GREGORIO, *Scholia vetera in Hesiodi Theogoniam*, Milano 1975, p. 9).

con parole quello che rivelano il volo degli uccelli o le viscere di un animale sacrificato viene ad aggiungersi quella delle aspettative del pubblico: del re, della comunità che si aspetta il suo controllo del futuro.

Non c'è bisogno di insistere sul fatto che il potere ha anche necessità di dettare il presente. Questo non sarebbe possibile senza un altro professionista della parola, l'araldo. Persino gli dèi, che possono apparire dove vogliono, quando vogliono e come vogliono, si servono di un araldo: qualcuno che ripeta le loro parole e fissi per loro il presente degli uomini che ricevono il messaggio. Non c'è potere che possa prescindere dalla trasmissione puntuale dei messaggi concreti, decisivi per chi ne è destinatario.

Quindi tre professionisti della memoria per il controllo delle tre dimensioni della parola. Questi sono considerati δημιοεργοί, come il maestro d'ascia e colui che cura le malattie[25]. Anche questi professionisti il potere deve controllare, certo, perché uno di loro è necessario alla costruzione delle navi e dei carri e l'altro è guaritore di ferite in tempo di guerra e garante della salute di chi esercita il potere. Ma nel nome che portano tutti costoro, tanto questi due ultimi che i tre maestri della parola, c'è il δῆμος, il distretto, la gente che ci abita e che forma una comunità sotto il controllo di un οἶκος, di un palazzo. Lo stesso accade nel nome personale di alcuni di loro: cosí *Demo*doco, un aedo, o il medico di cui si ricorda Erodoto, di nome *Demo*cede[26]

In questo modo la parola, non ancora scritta, profila nelle sue dimensioni il lavoro dei suoi professionisti. Fra di loro il poeta potrebbe essere considerato l'operatore culturale per antonomasia, il piú decisivo, essenzialmente perché gli è piú facile usurpare la parola tanto all'indovino quanto all'araldo. In altri termini, non bisogna dimenticare che, oltre al vecchio rapporto di parentela fra il poeta e l'indovino, che riappare nel latino *uates*, poeti come Solone si presentano ai loro concittadini come araldi[27] e che poeti come Talete o Epimenide sono legislatori[28]

Le opere e i giorni di Esiodo illustrano il conflitto fra la tradizione, le regole che impone l'antica saggezza e che hanno la loro origine in Zeus, e le sentenze, soprattutto dei sovrani, dei βασιλεῖς. E le Muse della *Teogonia* ri-

[25] *Odissea*, 17.383-85; cfr. 19.135.

[26] C. MIRALLES, *Come leggere Omero*, Milano 1992, pp. 17 sgg.

[27] fr. 2 Gentili-Prato.

[28] N. LORAUX, *Solon et la voix de l'esprit*, in M. DETIENNE (a cura di), *Les savoirs et l'écriture en Grèce ancienne*, Lille 1988, p. 113, scrive, su suggerimento di G. Camassa, che «Epimenide è il rappresentante paradigmatico della tensione fra parola poetica e parola legislativa, fra *nomoi* come leggi e *nomoi* come modo musicale». Cfr., nello stesso volume, G. CAMASSA, *Aux origines de la codification écrite des lois en Grèce*, pp. 130 sgg.

vendicano di saper dire falsità simili a cose vere[29]. La scrittura, applicata alla conservazione e alla composizione definitiva della poesia e delle leggi, contribuí a caratterizzare come vere le cose non cadute nell'oblio[30] Scritte le leggi, le sentenze non se ne possono scostare. Scritti i versi, le formule e le scene non li possono rimodellare, sempre uguali ma diversi nel corso di ogni nuova esecuzione; da questo momento saranno uguali a se stessi: scrittura[31]

Fra i βασιλεῖς e il δῆμος, il poeta, un δημιοεργός, è accolto come un ospite (ξεῖνος) nell'οἶκος o nella comunità che ne richiede o ne accetta i servigi. Lo statuto dell'ospite, nella Grecia antica, copre una serie di situazioni, comprese fra la parità con chi lo accoglie (che come lui è ξεῖνος) e l'inferiorità, poiché anche un povero, un misero che viva di elemosina, può essere ξεῖνος[32] Fra le figure di poeta che offre l'*Odissea* e l'immagine che del poeta propongono le *Vite* di Omero si apprezzano importanti differenze. Non è trascurabile che sia Demodoco che Femio vengano presentati come abitanti stabili dei palazzi di Alcinoo e di Ulisse, mentre la tradizione biografica leggendaria su Omero ce lo presenta come un personaggio itinerante, sempre in viaggio da un posto all'altro. Queste differenze potrebbero corrispondere a un'epoca di tensioni fra βασιλεῖς e δῆμος per assicurarsi il controllo della parola. Ma è anche importante constatare che esse delineano una condizione eccezionale del poeta: il non essere né del luogo né di fuori; qualcuno che, essendo sempre forestiero, ovunque è sempre accolto come se fosse del paese.

In quest'epoca il poeta è passato dalla condizione di intermediario del dono che riceveva dalle Muse – avendone in cambio qualcosa che si rife-

[29] ESIODO, *Le opere e i giorni*, 27. A. SETTI, *La memoria e il canto. Saggio di poetica arcaica greca* (1958), ora in *Eschilo satirico ed altri saggi*, Roma 1981, pp. 125 sgg., metteva in rapporto questa opposizione vero/falso con quella esistente tra utile e dilettevole – o tra benefico e malefico – ricordando il modo omerico di caratterizzare il canto delle sirene (*Odissea*, 12.39-40, 12.44), un incantesimo veramente ingannevole e portatore di morte. M. DETIENNE, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris 1967, p. 76, crede che l'espressione omerica indichi il «carattere ingannevole dell'ambiguo» e riporta un passo dell'*Odissea* (19.203) in cui Ulisse racconta a Penelope menzogne che, tuttavia, sembrano verità.

[30] Di fatto sono la stessa cosa: in greco λήθη è l'oblio e ἀ-λήθεια la verità, cioè il non oblio.

[31] J. SVENBRO, *La parola e il marmo*, Torino 1984, pp. 79 sgg.

[32] Cosí oscilla l'accoglienza di Ulisse nella sua dimora, quando vi arriva di nascosto: Antinoo non lo considera né ospite né mendicante ma un povero miserabile (*Odissea*, 17.375 sgg.); tanto Telemaco (17.345) quanto Eumeo (17.350) l'avevano definito ξεῖνος e Telemaco vi insiste ancora (17.398) dopo che Antinoo ha parlato. Nel libro XIX Penelope si era avvicinata a Ulisse come a uno ξεῖνος; ma quando sente la storia falsa che egli le racconta – siccome Ulisse si fa passare per Etone il Cretese e afferma di aver ricevuto Ulisse come ξεῖνος a casa sua –, Penelope gli dice che, se prima l'aveva accolto come ξεῖνος ritenendolo un miserabile, ora lo considera amico e onorabile (19.253-54).

risse al suo prestigio, come un tripode[33] – a quella di artigiano, maestro di una τέχνη, che mette in vendita i suoi servigi – per i quali riceve un compenso, in piena epoca della moneta. La poesia di Pindaro testimonia la pretesa di un tecnico non solo di conservare il vecchio prestigio, consacrato, del suo mestiere, ma di essere pagato. Non c'è bisogno di dire che questo sviluppo fu parallelo all'accettazione da parte dei poeti della tecnica della scrittura, e che, a sua volta, favorí il dominio della prosa nella letteratura e un cambiamento negli operatori culturali: la crisi della poesia, quindi, e il progressivo discredito del poeta che culminerà, per la prima volta, in Platone.

3. *Fra cielo e terra.*

Quando i professionisti della parola erano artigiani che operavano con la memoria, in realtà essi vivevano, già in epoca arcaica, in società che avevano ricuperato la scrittura, ormai alfabetica e non sillabica, come era stata la scrittura dei Greci in epoca micenea. Per un certo periodo la parola resistette senza avere troppi rapporti con la scrittura; in seguito la scrittura la divorò – e addirittura ingoiò, chiaramente, i professionisti della parola.

La nostra cultura è erede da allora di questa situazione. Per noi è cambiata, certo, con l'avvento trionfante della parola a distanza, tanto nello spazio (con la radio, il telefono, ecc.) quanto nel tempo (con i diversi mezzi di conservazione della parola); con il potere dell'immagine che racconta o che informa (il cinema, la televisione) e che si può conservare. Ma le attività da allora vincolate alla scrittura, ed emblematicamente la letteratura, sono passate dalla produzione di discorsi da ascoltare all'elaborazione di un discorso da leggere.

Nel suo articolo *Lettere, uomini di lettere o letterati*, del 1765, Voltaire definisce l'uomo di lettere per il suo isolamento («i veri sapienti, – scrive, – chiusi nei loro studi») e per la sua mancanza di difesa («l'uomo di lettere non ha sostegni»): colonizza uno spazio di nessuno, fra questo e quello, che Voltaire non trova miglior modo di esprimere se non paragonando chi lo occupa a un pesce volante: «se si innalza un poco, gli uccelli lo divorano; se si immerge sott'acqua, se lo mangiano i pesci»[34] Quest'uomo che lavora solo, nel suo studio, ha il suo antecedente piú remoto in sant'Ambrogio,

[33] Un tripode di bronzo fu, per esempio, il premio del celebre ἀγών fra Omero e Esiodo che ebbe luogo in occasione dei funerali in onore di Anfidamante (ἀγών 13). Sul ruolo del tripode nell'economia pre-monetaria cfr. C. MORGAN, *Athletes and Oracles*, Cambridge 1990.

[34] VOLTAIRE, *Dizionario filosofico*, trad. it. Torino 1959³, pp. 285-86.

secondo la testimonianza di un suo discepolo, sant'Agostino, opportunamente raccolta e commentata da Jorge Luis Borges. Siamo alla fine del secolo IV e Agostino di Ippona racconta a proposito di Ambrogio di Milano: «Quando leggeva gli occhi scorrevano lungo la pagina e la mente ne coglieva il senso, ma voce e lingua restavano immobili; spesso, trovandoci lí ... lo vedevamo leggere cosí, in silenzio, mai in altro modo»[35] «Quell'uomo, – commenta Borges, – passava direttamente dal segno di scrittura all'intuizione, omettendo il segno sonoro; la strana arte che iniziava, l'arte di leggere silenziosamente, avrebbe condotto a conseguenze meravigliose»[36] Era quindi il padre di tutti «gli uomini di lettere che hanno reso i maggior servigi al piccolo numero di esseri pensanti sparsi nel mondo», cioè, i *lettrés isolés*: i letterati che studiano, lavorano e scrivono in silenzio, chiusi in casa, secondo Voltaire.

L'occasione di creare e di diffondere pensiero, di costruire con le parole l'ordine del mondo e di svelarne i conflitti e le gioie, per i Greci arcaici non era l'isolamento. Maestri della memoria, gli incaricati di fare ciò, signori delle formule e del tipo di dizione appropriata, cercavano l'incontro: il luogo e il momento in cui la gente si riuniva per motivi religiosi o di carattere piú civile – ma non c'era poi una grande differenza fra una cosa e l'altra – e occupava il suo tempo libero guardando e ascoltando, spesso nell'ambito della competizione, nello sport, nella danza o nel canto.

Chiamati dalla comunità o dai signori che la governavano, i diversi professionisti della parola facevano sfoggio delle loro conoscenze davanti a un uditorio che li riconosceva maestri di verità e che non percepiva spaccature fra quello che cantavano e il mondo com'era. In spazi limitati a pochi, nell'ambito del simposio, oppure in incontri piú aperti, nella festa dell'intera comunità[37]

Attento ai diversi contesti in cui si riuniva un uditorio, il poeta non si accontentò del controllo del passato, attraverso la memoria; trasferí la sua autorità anche sul presente, dove non era ugualmente necessaria la presenza delle Muse: presenza che legittima quello che sanno[38] e dunque quello che grazie a loro sa l'aedo. Il poeta che parla del presente invoca l'autorità

[35] «Cum legebat oculi ducebantur per paginas et cor intellectum rimabatur, vox autem et lingua quiescebant, saepe, cum adessemus eum legentem vidimus tacite et aliter numquam»: AGOSTINO, *Confessiones*, 6.3.3 (trad. di G. Chiarini).

[36] J.-L. BORGES, *Del culto de los libros*, in *Otras inquisiciones*, Buenos Aires 1960 [trad. it. Milano 1985^6, p. 117].

[37] Sulle circostanze e sui generi dell'esecuzione poetica nel simposio, cfr. M. VETTA (a cura di), *Poesia e simposio nella Grecia antica*, Roma-Bari 1983, e K. FABIAN, E. PELLIZER e G. TEDESCHI (a cura di), *οἰνηρὰ τεύχη. Studi triestini di poesia conviviale*, Torino 1991. Infine, sul carattere panellenico di raduni piú affollati, cfr. G. NAGY, *Pindar's Homer*, Baltimore-London 1990.

[38] *Iliade*, 2.485.

del messaggio concreto, come se fosse un araldo della realtà[39] o presentando se stesso come un araldo (come fa Solone)[40], e si rivolge direttamente al suo uditorio usando la seconda persona: *voi*, *tu*. Parla da una prima persona – *noi*, *io* – che non è certamente autobiografica né necessariamente empirica bensí spesso poetica, rappresentativa, ma che implica, questo sí; che il poeta ha rimpiazzato nella presenza, col suo sapere, le vecchie Muse.

La parola sul passato, che spiega l'origine del mondo e la sua costituzione, il ruolo rispettivamente degli dèi e degli eroi, degli uomini illustri di altri tempi, si concretizzò nella rapsodia e nella citarodia: il poeta recitava da solo (cosí l'aedo omerico), oppure cantava, o dirigeva o aveva insegnato a un coro a farlo per lui (Stesicoro nella lirica corale)[41] In genere questi poeti dovevano contare su un uditorio numeroso, non omogeneo.

La realtà, il presente, sembrano filtrati nelle poesie che devono essere cantate davanti a un uditorio piú omogeneo: cosí nella melica melodica, in Alceo, come nell'elegia. L'elegia, di metro dattilico, sembra essere stata usata anche per la narrazione di gesta passate o per racconti su miti di altri tempi. Ma può essere, come la monodia di Alceo, direttamente parenetica, di riflessione sulla vita, di esortazione civile[42] I poeti che la coltivano usano generalmente anche metri giambici.

Il giambo ha le sue radici in un'altra tradizione che non è quella eroica. In quest'ambito, il poeta riceve il suo dono da alcune Muse che rispondono a un contesto demetriaco, e cioè in rapporto a una vecchia che assomiglia a Iambe, l'eponima del metro che fece ridere Demetra[43]

Fra l'esametro e il giambo, la poesia si apre a una realtà tradizionale, mitica o saldamente ancorata al mito – e a volte al rituale –, che però comincia a riflettere la realtà cosí com'è o che almeno vi si riferisce; cosí vi troviamo nomi che non sono soltanto quelli dei vecchi eroi: nomi come quello che il poeta dà, qualche volta, a se stesso e come quelli dei personaggi ai quali si rivolge o di cui parla.

Fra la festa e il simposio, in momenti importanti della vita dei potenti o dell'intera comunità, una serie di professionisti – nelle comunità già piú

[39] Cosí in Callino, fr. 1 Gentili-Prato.

[40] fr. 2 Gentili-Prato.

[41] C. MIRALLES, *La lírica griega arcaica*, in *Actas del VII Congreso español de Estudios clásicos*, II, Madrid 1989, pp. 21-22.

[42] E probabilmente la scelta dell'argomento comportava un luogo e un pubblico diversi: E. L. BOWIE, *Early greek elegy, symposium and public festival*, in «Journal of Hellenic Studies», CVI (1986), pp. 27 sgg.

[43] C. MIRALLES, *La tradizione giambica*, in «Quaderni di Storia», XXIX (1989), pp. 111-32.

evolute – copre le diverse necessità in cui è richiesta la parola poetica – canto, musica e danza o solo voce.

La tradizione accademica ha descritto questo nuovo panorama celebrando, per cosí dire, la nascita dei generi letterari poetici in Occidente. Ma i diversi professionisti hanno poco a che vedere con i *lettrés* di Voltaire, e di conseguenza la situazione è difficile da spiegare in termini di generi letterari. Questa fu piuttosto un'invenzione degli eruditi ellenistici per spiegare dei fatti poetici che alla loro epoca erano già testi, normalmente senza musica, destinati alla lettura; quando i poeti già erano scrittori e non erano piú un punto di riferimento intellettuale obbligato; e rispondendo a una necessità di allora, al tempo delle biblioteche, di conservare e catalogare quello che essi già sentivano come poesia del passato, come letteratura.

Ovunque, nella Grecia arcaica, i diversi professionisti delle varie occasioni in cui era richiesta la parola poetica componevano quello che era piú adatto all'interno di una tradizione che corrispondeva a determinate caratteristiche – melodiche, di esecuzione, ecc. – che, per noi, quando ne conserviamo i poemi o i frammenti, sono soltanto metriche o dialettali. Anche se le caratteristiche erano le piú varie – e ne possiamo ipotizzare o stabilire alcune dal punto di vista dei contenuti –, per noi, gente di lettere, la metrica e la lingua sono un criterio oggettivo, assai sicuro – come lo era per gli eruditi ellenistici. Per cui, anche se ci sentiamo obbligati a sottolineare l'inadeguatezza della denominazione o etichetta di generi letterari, constatiamo che la situazione, la tradizione, la metrica e la lingua di ogni poesia o gruppo di poesie – e, tutto sommato, la metrica è generalmente l'indizio piú sicuro – richiedono dai poeti certe abilità specifiche[44] E qui si pone una questione di una certa consistenza: che alcune delle situazioni, tradizioni e forme metriche e linguistiche sono compatibili fra di loro e altre non sembra che lo fossero.

Di alcuni dei poeti giambici che ci sono noti conserviamo anche poemi elegiaci e viceversa, da Archiloco fino a Solone, né era impossibile alternare l'esametro a metri giambici. Egualmente, i poeti di monodie cantate possono esserlo di canti per coro, e viceversa. Fra le diverse modalità delle poesie di Saffo spesso è difficile decidere fra un'esecuzione monodica o corale.

D'altra parte, i poeti elegiaci non componevano canti corali né, ad esempio, i poeti di monodie cantate componevano esametri. Di modo che è lecito parlare di una specializzazione di diversi maestri della parola poe-

[44] A proposito del dialetto cfr. B. GENTILI, *Poesia e pubblico nella Grecia antica*, Roma-Bari 1989², pp. 76 sgg.

tica in ambiti e in funzioni specifiche. La questione è se questa specializzazione rispondesse all'esistenza di tradizioni già distinte tradizionalmente oppure se si sia imposta in epoca arcaica.

Formulato in un altro modo, per mezzo di domande: il poeta era, nel periodo piú antico, un maestro della parola che poteva essere chiamato a recitare in tutte le occasioni e che, di conseguenza, usava le diverse forme tradizionali – con le varianti di musica, strumento musicale, metrica e lingua – che facevano al caso? O c'era già una antica differenziazione – in termini di lingua e di metrica, ad esempio – che faceva dei diversi poeti degli specialisti in alcune forme tradizionali ma non in tutte allo stesso tempo? O ancora, un solo poeta e un solo metro servivano inizialmente per tutte le occasioni e in seguito ciascuna di esse richiese delle caratteristiche diverse che determinarono la specializzazione dei poeti?

Queste sono le domande che si nascondono dietro le interminabili discussioni dei filologi sull'origine della metrica, sulla lingua di ogni tradizione, ecc. Quello che a noi interessa, ora, è se dobbiamo immaginare il poeta piú antico, che è il primo esempio di intellettuale di cui ci possiamo fare qualche idea, come qualcuno a cui la propria tecnica della parola fornisce i mezzi e dà il diritto di parlare di tutto e dappertutto, oppure come qualcuno limitato nelle sue possibilità dal luogo e dall'occasione.

La *Vita di Omero* pseudo-erodotea riporta qua e là come omerica una serie di versi – sempre esametri – che risponde da vicino alle diverse situazioni in cui si trova il poeta. Ma questi esametri sono chiaramente, in una ricomposizione arbitraria della vita del poeta piú celebre della Grecia, illustrazione di un tipo di saggezza, pratica, frutto di viaggi e di esperienza, che l'autore dell'opuscolo ha scelto di esemplificare con Omero[45] Non ci potrebbero servire per postulare un tipo di poeta che recita indistintamente in non importa quale occasione – e in qualche modo, se fossero utilizzati in questo senso, bisognerebbe asserire che l'esametro era utilizzato in tutte le occasioni della poesia e ciò non sembra affatto pertinente.

Concludendo: abbiamo un retroscena che permette di disegnare la figura del nostro primo operatore culturale, del poeta, come un δημιοεργός, rapportabile ad altri, e il suo dono divino della parola[46] come un sapere

[45] Come saggio lo accolgono i vasai (32). Anche l'autore dell'ἀγών fra Omero e Esiodo capisce che ad essere in gioco nel certame era la saggezza del poeta (6). Questo fatto potrebbe spiegare perché, sebbene la gente consideri superiori i versi di Omero («ammirabili»: 8-13), il re Panede, figlio del defunto Anfidamante (cfr. sopra, nota 33), dia la vittoria a Esiodo. Sarebbero a confronto due tipi di saggezza, la seconda delle quali ha a che vedere con la pace e il lavoro e rifiuta guerre e massacri (il tema dell'epica: cfr. ἀγών 13).

[46] La poesia come un dono divino: ESIODO, *Teogonia*, 103; ARCHILOCO fr. 1 Tarditi; ALCMANE, fr. 149 Calame; SOLONE, fr. 1.51 Gentili-Prato; TEOGNIDE, 250, 1057; ANACREONTE, frr. 56.3, 62.7 sgg. Gentili; BACCHILIDE, 19.4, fr. 55.2 Snell-Maehler.

specializzato[47] che, se pure da un lato conserva caratteristiche delle arti dell'indovino e dell'araldo e dall'altro mantiene rapporti con la tecnica della formulazione degli oracoli e delle leggi, se ne discosta nettamente. Da una parte vuole conservare il prestigio della totalità attraverso la parola poetica: in quanto maestro della parola, il poeta può dire il mondo intero. Dall'altra, però, le diverse occasioni della parola e del canto consolidano delle specializzazioni diverse, dentro la poesia in genere, e limitano, secondo il momento e il luogo, la portata di ciò che dice il poeta.

Attraverso testi verosimilmente fissati per iscritto piú tardi, e spesso frammentari, senza sicurezza riguardo al pubblico né all'occasione cui erano destinati, noi possiamo dedurre che questa situazione del poeta, l'operatore culturale per antonomasia dell'epoca arcaica, preesisteva alla fissazione per iscritto, a meno che non ci fosse stata un'interruzione nelle diverse tradizioni poetiche. Ma non abbiamo modo di calcolare con certezza né la possibilità né la portata di rotture innovatrici, di invenzioni e di cambiamenti importanti nelle origini. Tutto sembra esserci arrivato molto consolidato. Allora, o questo significa che le generazioni posteriori che ci hanno trasmesso i testi che ci rimangono vi erano intervenute in profondità, oppure deve essere indizio di continuità culturale. Il poeta - i poeti - che troviamo all'inizio di ciò che noi chiamiamo «letteratura» greca è un professionista specializzato, che dispone, grazie al proprio sapere, di un luogo istituzionalizzato per intervenire nello scambio di doni e di onore che fanno il prestigio degli uomini dell'epoca.

Ma in questo quadro che ci presenta professionisti che agiscono essenzialmente vincolati ad alcune comunità, pur mantenendo capacità di movimento per tutta la Grecia, le variabili sembrano essere state molte. Dall'organizzazione corporativa di struttura familiare degli omeridi[48], fino al fatto che le genealogie di alcuni poeti attribuiscano loro rapporti di parentela con sacerdoti, come nel caso di Archiloco[49] Dall'immagine di un poeta che chiede di essere mantenuto da una comunità, come Omero secondo la *Vita* pseudo-erodotea[50], al poeta vincolato ai nobili casati che lottano per il potere, come Alceo. Anche se tutte le notizie biografiche devono essere considerate sospette, è innegabile che in principio dimostrano che in nessun momento fu sentita la necessità di fare di tutti i poeti un solo

[47] ARCHILOCO, fr. 1 Tarditi: ἐπιστάμενος; cfr. G. LANATA, *Poetica pre-platonica*, Firenze 1963, pp. 34 sgg.

[48] MIRALLES, *Come leggere Omero* cit., pp. 22 sgg.

[49] M. WEST, *Studies in Greek Elegy and Iambus*, Berlin-New York 1974, p. 24.; C. MIRALLES e J. PÒRTULAS, *Archilochus and the Iambic Poetry*, Rome 1983, p. 72.

[50] [ERODOTO], *Vita di Omero*, 12-14.

poeta; al contrario, una serie di situazioni ricorrenti, tipiche, si combinavano per caratterizzare, in ogni tradizione, ciascun poeta.

La ricorrenza di queste situazioni o circostanze disegna, soprattutto per alcuni di questi poeti, un profilo di eroicizzazione. Significa che una comunità – o piú di una, poiché, di fatto, non è raro che tra due o piú di esse siano nate contese per il luogo di nascita o la tomba di un poeta – poteva considerare che il lavoro di un poeta, una volta deceduto, lo rendeva meritevole di essere considerato da tutti i suoi membri un eroe culturale e degno di culto[51]

Toccato da un dono divino, il poeta è un uomo eccezionale, che non è mai esattamente come gli altri: come ξεῖνος non è né completamente del luogo né forestiero, ad esempio; e nemmeno da morto sarà come gli altri. L'immagine che i Greci hanno costruito dei loro poeti piú antichi ci permette di visualizzarli fra terra e cielo – se non fra mare e cielo, come voleva Voltaire – foss'anche solo perché Platone ebbe piú tardi la trovata di vederli come «un essere leggero, alato e sacro»[52] Il senso, però, è del tutto diverso da quello dello scherzo di Voltaire sui *lettrés*: il poeta greco, anche se a volte sommamente indifeso fra gli uomini e persino ingiustamente maltrattato da loro, ha in compenso un dono divino. E ha scoperto l'antidoto contro la mancanza di difesa nella necessità che di lui hanno queste comunità di Greci che non lo considerano né uno di loro né un estraneo. Da quando per noi ha inizio la cultura greca, il poeta ha convertito il dono degli dèi in mestiere umano; la poesia, se ancora conserverà per Platone la pericolosa caratteristica di cosa ispirata, incontrollabile e inquietante, arriverà ad essere, fra i Greci, un'arte, una tecnica. Il poeta greco non è, in epoca arcaica, un derelitto fra cielo e terra: ha colonizzato lo spazio fra gli dèi e gli uomini e ci vive sicuro, con il consenso degli dèi e mantenuto e onorato dagli uomini.

4. *Monsieur Jourdain scoprí di parlare in prosa.*

Diversamente, in epoca ellenistica gli dèi hanno altro da fare e agli uomini non interessa mantenere un poeta («ce n'è abbastanza con Omero», dicevano secondo Teocrito)[53]; quanto agli onori, consideravano, sempre

[51] Cfr. GIULIANO, *Orationes*, 7.210a, su Omero come eroe e δαίμων. Il processo di eroicizzazione di Esiodo comporta una mitizzazione delle circostanze della sua morte e delle vicissitudini delle sue spoglie: cfr. G. NAGY, *Hesiod*, in T. J. LUCE (a cura di), *Ancient Writers*, New York 1982, p. 51.

[52] PLATONE, *Ione*, 534b.

[53] TEOCRITO, 16.20.

secondo Teocrito[54], che a onorare i poeti ci pensavano già gli dèi. Questi dèi greci ora non mantengono un ordine del mondo che essi stessi hanno creato e rappresentano nei suoi principî piú essenziali. Non perché non si interessino della conservazione della poesia del passato – dove hanno una cosí grande presenza –, ma, di fronte al presente, circondati come si trovano da dèi stranieri o nuovi, conviene loro farsi proteggere dai sacerdoti piuttosto che dai poeti. Eventualmente, gli serve la parola di altri professionisti, come medici, storici o sofisti che non li attacchino ma gli siano favorevoli e gli attribuiscano un ruolo attivo, di peso, in eventi che ora possono essere interpretati come essenzialmente umani e basta. È a questi dèi, dice Teocrito, che i potenti rinviano i poeti che vanno a chieder loro protezione. Poveri poeti! Fra gli dèi che non li divorano e gli uomini che non li mangiano. Tanto gli dèi quanto gli uomini ne possono prescindere, fare come se non esistessero.

Certo che ci fu poesia nell'epoca ellenistica, e molta. Ma il poeta non era piú l'operatore culturale per antonomasia. Non si guadagnava da vivere facendo il poeta, ma doveva guadagnarselo facendo il maestro di scuola o il bibliotecario o l'animatore culturale al servizio di qualche potente – pochi, con piú fortuna, persino nel palazzo di qualcuno dei monarchi dell'epoca[55]

Che cos'era successo nel frattempo? Veramente molte cose, ma fondamentalmente che Monsieur Jourdain aveva scoperto di parlare in prosa e che la posizione del poeta era cosí centrale, sembra, che erano spuntati molti concorrenti. Il borghese che voleva diventare gentiluomo aveva un professore di musica e uno di danza: due personaggi che vendevano il loro insegnamento al ricco borghese pur diffidando della sua capacità di trarne alcun profitto. Aveva anche un maestro d'armi che litigava con gli altri due tacciando le loro scienze di «inutilità» (ecco una notevole anticipazione dell'idea di Valéry). Di modo che Monsieur Jourdain era entrato nell'abbiccí della gentilezza a braccetto con la danza e il suono della musica, cioè, da un lato, sotto la guida della poesia e, dall'altro, imparando l'uso delle armi. (Senza dimenticare, anche se fra parentesi, che all'ammirazione che gli provoca tutto questo si aggiunge quella che sente per i vestiti costosi e sgargianti che gli fa il sarto). A quel punto irrompe il maestro di filosofia che, dopo aver declassato dalla categoria di scienza a quella di arte e successivamente a quella di mestiere ciò che insegnano gli altri maestri (finisce per chiamarli gladiatore, canterino e istrione), porta il borghese alla splen-

[54] *Ibid.*, 16.15.

[55] Sulla situazione in generale mi permetto di rimandare a C. MIRALLES, *El Helenismo*, Barcelona 1989².

dida scoperta che, quando dice le cose che dice ogni giorno, di fatto parla in prosa; che «sono passati piú di quarant'anni – come spiega lui stesso – da che faccio della prosa e non ne so niente!»[56]

Facendo una gentile violenza alle cose, Monsieur Jourdain potrebbe rappresentare il borghese che non conosce se stesso non solo nella Francia di Luigi XIV Oppure, il modo in cui Molière ci ha introdotti nel suo personaggio potrebbe servirci come esempio del momento in cui la poesia perde il suo prestigio, da una parte di fronte alle scienze o alle attività utili e dall'altra di fronte a una nuova scienza che vuole comprendere tutto e che fa scoprire alla gente di parlare in prosa: la filosofia. In un punto della sua opera, Plutarco congela un momento della storia dei Greci in cui «il modo di vivere cambiò insieme con le vicende storiche e la natura degli uomini», nel senso che si è fatto piú semplice («il gusto s'avvezzò a rivaleggiare con il lusso mediante la semplicità»). E allora, riflette, «anche il modo di esprimersi (λόγος) si trasformò semplificandosi: la storia abbandonò il verso come se scendesse da un cocchio, e procedendo a piedi apprese a distinguere dalle leggende la verità; la filosofia scelse la chiarezza didascalica in luogo dello stupore, e condusse in prosa (λόγος) le sue ricerche»[57]. Di modo che, nella riflessione di Plutarco, il λόγος ragionato si confonde con il λόγος-prosa – proprio come il maestro di filosofia mostrerà a Monsieur Jourdain.

Nella riflessione di Plutarco la filosofia è accompagnata dalla storia. Quando la gente è piú ricettiva di fronte al ragionamento e alla verità che al mito e allo stupore, richiede prosa e, con essa, il tipo di professionista della parola che la produce, non piú il poeta.

I discorsi in prosa sono λόγοι o si basano sul λόγος. E la ragione, che è prosa, è anche scrittura. Tanto la *logografia* storica quanto, in seguito, quella giuridica, tanto la filosofia quanto la scienza, vanno creando una nuova situazione che genera nuovi maestri della parola, scritta. Dal periodo tardoarcaico, soprattutto nella Ionia della seconda metà del VI secolo e successivamente nel corso del V e IV secolo, emblematicamente ad Atene. È un periodo che culmina quando Platone si vede capace di escludere il poeta dalla sua città.

Di fatto, però, il poeta da molto prima aveva dovuto difendere i suoi domini dall'ascesa di un altro tipo di intellettuali, i saggi. Intellettuali perché furono gente istruita, cultori o protettori delle arti, e alcuni di loro poeti, o chiamati filosofi dai posteri, ma intellettuali pratici e uomini di azione nel senso che, come spiegava Aristotele, avevano inventato le leggi

[56] MOLIÈRE, *Il borghese gentiluomo*, trad. it. Torino 1953, atto II, scena IV.
[57] PLUTARCO, *Dialoghi delfici*, trad. it. di G. Lozza, Milano 1983, p. 194.

e le virtú del cittadino[58], e andavano alla ricerca di soluzioni politiche, sempre costruendo uno spazio piú razionale e armonico[59]

σοφός significò per Omero esperto, tecnico, maestro di una attività o di un mestiere; quando si generalizzò nel senso di saggio, uomo esperto e sapiente in genere, allora i poeti rivendicarono per se stessi la condizione di σοφοί e quella di σοφία per l'arte in cui erano maestri. Questa rivendicazione arriva al suo punto culminante in Pindaro. Tutto fa sospettare che, già ai suoi tempi, il poeta, per essere considerato un saggio, dovesse fare qualcosa di piú che essere poeta: è vero che assai prima Solone, che era un poeta, era stato unanimemente considerato un saggio, ma non soltanto per la saggezza che si può trovare nei suoi versi, bensí per quella che aveva investito, per dirla con Aristotele riferendosi ai saggi in genere, nel difficile accordo fra le diverse parti della sua città.

Fra la leggenda e la realtà, durante un'epoca di cambiamenti profondi protrattisi per tutta la civiltà greca, dalla fine del VII secolo, i saggi sono il simbolo della volontà di mettere ordine nel mondo civile. La maggior parte di loro cercano di introdurre in seno alla città una comunicazione libera, ragionata, nella quale il λόγος sostituisca progressivamente l'autorità[60] Lo fanno, però, con l'autorità della saggezza che incarnano: al di sopra delle città e in modo utile ai cittadini; come quella dell'oracolo di Delfi, che ratifica la loro saggezza[61] Cosí i saggi rimpiazzano il poeta, la cui parola è per definizione autorevole, contiene una verità intrinseca – proprio ciò che esplicita Pindaro, il poeta in cui culmina l'autocoscienza poetica dell'epoca arcaica, che rivendica per se stesso, come ricordavamo prima, la condizione di σοφία per la propria poesia. E non soltanto i saggi rimpiazzano i poeti, ma, stabilendo il λόγος in una comunità con la loro autorità, l'autorità vi entrerà in crisi dopo di loro e dovrà giustificare se stessa. Poiché la fonte della loro autorità è la loro saggezza, è chiaro che anche la saggezza dovrà entrare in crisi dopo di loro: non piú come qualcosa che si ha – come ce l'avevano i saggi –, ma come qualcosa che si cerca e che si può arrivare a meritare. Nel caso del saggio (σοφός), la saggezza faceva parte di lui; chi deve accontentarsi di amarla, la saggezza, la tiene sempre davanti, fuori di sé; la cerca e vuole farla sua ma non la possiede: questo è il filosofo (φιλόσοφος).

[58] «Si preoccuparono degli affari della *polis* e inventarono leggi e tutto quello che dà coesione alle *poleis*, e chiamarono questa trovata saggezza (σοφία). Poiché questi erano i Sette Saggi, gli inventori di alcune virtú della *polis*» (fr. 8r).

[59] Cfr. ERODOTO, 1.170, su Talete; cfr. P. LÉVEQUE e P. VIDAL-NAQUET, *Clisthène l'Athénien*, Bésançon 1964 (rist. 1983), pp. 66 sgg.

[60] S. C. HUMPHREYS, *Anthropology and the Greeks*, London 1978, p. 265.

[61] *Ibid.*, p. 239.

In questo senso, quelli che vengono normalmente chiamati i primi filosofi, i milesi, sono, di fatto, ancora dei saggi, poiché incarnano «un'agile e spregiudicata forma di razionalità intesa a metter ordine in un mondo di esperienza sociale nuovo, ad assicurarne il controllo, mediante una stretta unione di capacità tecnico-pratiche e di elaborazione intellettuale»[62].

Ultimi a incarnare l'autorità e la saggezza, i saggi danno agli altri il ragionamento, argomento contro argomento, nel dialogo: valorizzano l'intesa e la convinzione, il λόγος che comporta la scrittura. Essi sono dunque gli ultimi a incarnare un'autorità personale, eppure possono rimanere al margine della saggezza. Ma di fatto essi hanno ormai creato le condizioni in cui il λόγος e la scrittura dovranno sconfiggere la poesia. Perché la poesia resta allora connotata come l'unica parola con autorità in un mondo che ha scelto il λόγος e la scrittura di fronte al futuro. L'altra parola autorevole, quella dell'oracolo, potrà salvarsi; rinunciando alla poesia, come spiega Plutarco nel dialogo *Sugli oracoli della Pizia*, un po' piú avanti del passo che prima citavamo: «il dio – scrive – volle che dagli oracoli scomparissero i versi e le parole rare, le perifrasi e le oscurità, in modo da farli parlare ai devoti come le leggi parlano alle città e i re s'incontrano con i loro popoli e i discepoli ascoltano i maestri, adattandosi a ciò che è comprensibile e verosimile»[63] La poesia, invece, difficilmente poteva salvarsi, poiché avrebbe di fatto dovuto rinunciare a se stessa. Per quanto i poeti proclamassero che «i doni delle Muse non sono a disposizione del primo arrivato perché se li porti via senza lotta»[64]; l'impressione di Plutarco è che, da quel momento, la poesia si mostrò «disposta a prostituirsi a cialtroni, ingannatori e falsi profeti» che la usavano per ingannare «servi e donnette, che sono attratti soprattutto dalla forma poetica e dalle parole altisonanti»; in conseguenza di ciò, essa «decade dalla verità e dal tripode»[65]

Fra il verso e la prosa, il λόγος si applicò al servizio della convinzione che tutto quello che la natura, la φύσις, mette in evidenza può essere capito. Corrispondeva in questo modo a un interesse verso il reale: dalla ricerca delle origini o principio delle cose fino a quella delle terre e del mondo. Un interesse che piú tardi si articolerà intorno all'uomo, quando si sarà costituita una visione globale della natura umana in cui i dati biologici e medici si combinino con differenze sessuali e geografiche[66]

Cosí l'uomo viene spiegato a partire dalla natura, e però se ne distacca. Se è posto al centro, se di lui si dice che è «la misura di tutto», questo è

[62] M. VEGETTI, *Il sapere e le sue istituzioni nella città antica*, Bologna 1983, p. 14.
[63] PLUTARCO, *Dialoghi delfici* cit., 406e.
[64] fr. 55 Snell-Maehler, di Bacchilide, fra gli incerti.
[65] PLUTARCO, *Dialoghi delfici* cit., 407c.
[66] M. M. SASSI, *La scienza dell'uomo nella Grecia antica*, Torino 1988.

possibile perché viene preso «in quanto omologo alla società»[67], perché esiste un'analogia fra πόλις e uomo che «è fondante di nuovi strumenti concettuali, di nuove discipline intellettuali, di nuovi campi di ricerca teorica». Tutto sommato, ambiti in cui opera il λόγος, il ragionamento, argomento contro argomento, nel dialogo, e che ora si presentano alla πόλις come «nuove forme di sapere connesse con la pratica delle τέχναι, che hanno nella scrittura e nella prosa il proprio veicolo e la propria forma espressiva»[68]

Il dialogo trionfa nel teatro, dove la poesia ha trovato rifugio: l'azione che ridà la vita, nell'ambito del dio dell'alterità[69], ai vecchi eroi[70], agli antichi personaggi dell'epica, nell'azione che dona la parola (nello stesso ambito) ai tipi dell'antica tradizione giambica. Nella tragedia come nella commedia, tutti i personaggi sono qualcuno di fronte a qualcun altro. E di fronte alla città che giudica.

Un discorso risponde a un altro discorso. Oppure una frase, o poche frasi, rispondono a un'altra o ad altre poche. Nel *Protagora* platonico il sofista vorrebbe potersi esprimere a lungo e senza essere interrotto, mentre Socrate preferisce la domanda e la risposta. Anche nella filosofia si impone il dialogo.

Tanto il dialogo nel dramma come la filosofia hanno un pubblico nuovo, nell'Atene delle professioni. Il dialogo inizialmente postulava un pubblico ridotto, di intenditori. Ogni dialogante cerca di vincere l'altro in una gara nella quale il trionfo è sanzionato dall'ultima battuta. Il discorso, invece, è sempre agonistico ma rivolto a convincere il pubblico, la cui sanzione conferisce il trionfo. Il dialogo del dramma è un esercizio che dovrà essere visto e ponderato da un ampio pubblico; il dialogo della filosofia si rivolge ugualmente a un pubblico talvolta ampio, ma imprevedibile ed eterogeneo, mediante la scrittura: non il pubblico limitato che nel testo assiste al dialogo, bensí un pubblico astratto di lettori dovrà giudicare quello che accade durante il dialogo. Cosí il discorso diventerà dialogo per il lettore. Nel teatro di Dioniso, il cittadino vede come il dialogo e il discorso allontanano da lui l'antico eroe nella tragedia; vede come gli avvicinino i personaggi della commedia. Insomma, in ambedue i casi, il pubblico, ampio ma omogeneo – la πόλις ateniese –, è sempre il giudice. Il poeta drammatico

[67] D. LANZA e M. VEGETTI, *L'ideologia della città*, in D. LANZA e altri, *L'ideologia della città*, Napoli 1977, p. 24.

[68] *Ibid.*, p. 23.

[69] J.-P. VERNANT e P. VIDAL-NAQUET, *Mythe et tragédie II*, Paris 1986 [trad. it. Torino 1991].

[70] C. MIRALLES, *La refondation athénienne de la condition héroïque*, in «Pallas», XXXVIII (1992), pp. 69 sgg.

è al servizio della missione artistica, educativa e politica, di rendere difficile al pubblico il giudizio.

Se l'obiettivo ideale del dialogo era la saggezza, che si consegue come il palesamento della verità da parte di chi ragiona, attraverso un procedimento deduttivo cui contribuisce anche tutto ciò di cui parla l'interlocutore, l'obiettivo della retorica è il potere[71], che chi parla consegue attraverso la captazione della volontà e dell'opinione di coloro ai quali si rivolge, sia a voce che per mezzo della scrittura. Perciò Gorgia poté lasciare scritto che «la parola è un signore molto potente»[72].

Nell'Atene delle professioni, quando i nuovi professionisti della parola cercano una via, un metodo di accesso alla saggezza – a una saggezza che ora non hanno, perché non sono piú saggi nel senso di prima, e che devono quindi andare a cercare fuori di loro stessi –, tutto porta a credere che non lo possano fare senza calcolare le possibilità di successo che hanno di fronte al pubblico. Questo significa che, perfino se l'obiettivo a oltranza fosse la saggezza, bisognerebbe supporre che il successo davanti al pubblico può sempre interferire fra colui che cerca, talvolta amante, e l'oggetto della sua ricerca, l'oggetto amato.

Ci è stata tramandata come aristotelica[73] la brillante osservazione che la parola parlata significa il mondo interiore, le impressioni dell'anima, mentre la scrittura rappresenta la parola parlata; e cosí diviene segno razionale, la scrittura: riferimento non a ciò che essa esprime ma alla parola che lo esprime. La retorica è l'ambiziosa pretesa di far credere a un pubblico che la parola scritta è parola parlata, mostrando cioè di convincerlo razionalmente perché l'impressione che trasmette il retore od oratore corrisponde esattamente a quello che trasmette e che suscita impressione, quando in realtà quello che accade è che ciò che trasmette il retore è stato razionalmente elaborato per produrre l'impressione desiderata.

Cosí i nuovi professionisti della parola, a partire dalla crisi della saggezza, sono maestri della parola scritta, e anche maestri del fingere che la parola scritta è parlata. Se nella prospettiva della saggezza ciò che era utile era anche bello, portava piacere, ora, nella prospettiva delle tecniche e della retorica, può esserci un conflitto fra utilità e bellezza, fra verità e piacere[74] Un conflitto che risulterà palese soprattutto nella storiografia del IV secolo[75], ma sulla possibilità del quale è scritto l'*Encomio di Elena*

[71] G. COLLI, *La nascita della filosofia*, Milano 1975.
[72] B 11.9.
[73] *Sull'interpretazione*, 16a.
[74] Cfr. sopra, nota 29.
[75] G. GENTILI e G. CERRI, *Le teorie del discorso storico nel pensiero greco e la storiografia romana arcaica*, Roma 1975, p. 25 (= *Storia e biografia nel pensiero antico*, Roma-Bari 1983, p. 12).

di Gorgia: se è possibile che le parole discolpino Elena, se si può presentare come verità la sua innocenza, allora la parola deve essere effettivamente un signore molto potente.

In questa nuova epoca, i diversi professionisti della parola si chiamano con nomi derivati da quello che fanno: storico oppure poeta tragico. La saggezza non li accoglie piú tutti. E, in queste circostanze, smettono di esserci saggi (σοφοί) e tutto si riempie di sofisti (σοφισταί), una parola che in principio poteva aver funzionato come sinonimo di saggio, di σοφός[76] Come σοφός, quindi, σοφιστής significava sia saggio[77] che esperto, tecnico in un'arte o in un mestiere (πᾶς τεχνίτης, glossa il termine il *Lexicon* di Fozio), tuttavia è indubbio che nel corso del IV secolo si caricò di un senso sarcastico[78]

Ora, σοφιστής deriva da un verbo, σοφίζομαι, che non significa propriamente «avere la saggezza» né «essere saggio», ma «fare uso della saggezza» o «agire come un saggio» o, ancora, «fingersi saggio»[79]

Nel contesto della nostra esposizione siamo passati dalla saggezza, dall'averla a fingere di averla, ad agire come se si fosse saggi. È chiaro che bisogna esagerare un po' per presentare le cose in questo modo, però è ugualmente chiaro che l'opinione – checché ne pensino gli altri – e la rappresentazione che se ne fanno – come ne costruiscano l'immagine – sono concetti ineludibili quando si cerca di vedere quello che separa un sofista, nell'Atene delle professioni, dai saggi di una volta.

Dal saggio si passa cosí al sofista, in una società in cui le diverse tecniche hanno ciascuna il suo professionista e in cui la parola, scritta, è dominio comune che condividono – dialogo, discorso – dal poeta drammatico al filosofo, passando per i tecnici delle diverse arti, dal medico fino al militare. Il sofista può, fino a un certo punto, essere proposto come il nuovo intellettuale. Ma la cosa piú significativa, sin dall'Atene del V secolo e poi dappertutto in Grecia, è che vi sono diversi tipi di tecnici che, per far progredire e diffondere conoscenze del loro mestiere, ricorrono alla scrittura; e scrivono trattati in prosa che in qualche modo li convertono a loro volta – ad esempio un medico o un militare – in maestri della parola.

D'altra parte, accade un fatto singolare: i poeti, gli antichi maestri della parola, appartengono, nella nostra tradizione accademica, alla storia del-

[76] Almeno cosí dice DIOGENE LAERZIO, 1.12 (cfr. CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata*, 1.24), e in seguito cita come parallelo il fatto che anche i poeti possano essere chiamati sofisti: «cosí come Cratino (fr. 2) chiama Omero e Esiodo e i loro seguaci negli *Archilochi*». Ma non dovrebbe trattarsi che di una burla o di uno scherzo, nel contesto dell'opera che abbiamo perso.

[77] ERODOTO, 1.29, 4.95.

[78] Cfr. ARISTOFANE, *Nuvole*, 331, in cui Socrate cita «la maggior parte dei sofisti» fra un insieme di «imbroglioni astronomici» che le nuvole sostengono.

[79] Cfr. EURIPIDE, *Baccanti*, 200.

la letteratura; e questa disciplina, priva, almeno nel caso del mondo classico, di criteri sufficentemente obiettivi per discernere i suoi limiti, ha finito per accogliere tutto quello che le è arrivato per iscritto – e quindi i trattati tecnici quanto la produzione dei sofisti –; mentre i sofisti, insieme ad alcuni dei saggi piú antichi, hanno trovato accoglienza anche nella storia della filosofia. Questa collocazione che è loro toccata, a cavallo fra la storia della letteratura e quella della filosofia – e che condividono con alcuni poeti fino all'epoca romana –, può essere presa come un sintomo del fatto che essi possano rappresentare archetipicamente l'intellettuale: dopo il saggio e prima del filosofo. Ma, se lo possono rappresentare, è chiaro che ciò avviene in un mondo dove devono condividere con altri tecnici lo spazio intellettuale che a volte sembrano voler mantenere in esclusiva – come in seguito aspirerà a fare il filosofo.

Se in termini storici ciò può essere presentato in questo modo fino all'ambizione della filosofia platonica di abbracciare tutto, quello che non bisogna perdere di vista è che si è inaugurata una realtà fatta a pezzi – e ciò vuol dire che le arti hanno dei «limiti», secondo Cherilo[80] –, ossia divisa – e d'ora in poi ogni volta sarà piú divisa – fra diversi specialisti. E quello che li unisce tutti quanti, malgrado che per alcuni sia l'obiettivo stesso e per altri uno strumento necessario, è l'arte della parola. La filosofia non è il discorso razionale bensí l'ambizione intellettuale di restituire un ordine al mondo, di elaborare un discorso che possa abbracciare tutto, in una realtà frammentata, e di trovare un posto per ogni cosa. È per fondare questa pretesa che Platone deve litigare con la poesia, e con Omero in particolar modo: perché i poeti avevano avuto, certo in modo ben diverso, la stessa ambizione. Dopo Platone, la poesia in Grecia sarà un'arte. La reazione di alcuni poeti ellenistici finisce per trasformare la poesia in oggetto di se stessa: parole in un testo, senza musica e senza pubblico. Parole per i poeti: oggetto di lettura e di studio. Parole che arriveranno ad essere mute e a offrirsi come un disegno (*carmina figurata*) o che si disporranno in acrostici che soltanto l'occhio può trovare e riconoscere.

E allora Cherilo, Teocrito, i poeti si lamentavano. Non c'era piú posto per i poeti fra i vivi. Quello che producevano era scrittura, lettera morta. L'estensione alla poesia di ciò che, leggiamo in Plutarco, diceva Numa potrebbe aiutare a comprendere le lamentele dei poeti antichi ma anche l'assassinio del poeta, nostro contemporaneo, dal simbolismo in poi. Adesso sí: dopo tanti anni Monsieur Jourdain non l'ha piú dimenticato, che parla in prosa – e sa perfino che è prosa quello che legge nel giornale e quello che dicono alla televisione.

[80] fr. 2 Bernabé.

5. *Il dibattito di Anfione e Zeto.*

Il 17 novembre 1377 Coluccio Salutati scriveva a Gaspare Squaro de' Broaspini una lettera sulla quale ha attirato l'attenzione E. Garin. Salutati era cancelliere a Firenze, che allora si trovava – come ricorda Garin – «in mezzo ai clamori di guerra e ad urti di fazione, fra il concludersi della lotta con Gregorio XI e l'accendersi del tumulto dei Ciompi»[81] Lui intanto manteneva una febbrile attività di scrittore: costruiva con tenacia un'immagine di Firenze erede di Roma – che avrebbe ribadito il suo successore, Leonardo Bruni, facendola erede anche di Atene – e la diffondeva in tutta Europa con le sue lettere, servendo cosí gli interessi della repubblica in mezzo agli scontri politici e alle guerre dei suoi tempi. Si dà il caso che l'amico destinatario dell'epistola, un uomo di lettere come lui, intanto se ne stava tranquillo a Verona, dedito allo studio e alla lettura. Cosí Salutati poteva contrapporre, scrivendogli, il *perpetuum negocium* di Atena armata, al quale si era abbandonato, al *sacerrimum musarum ocium* a cui si dedicava Broaspini.

Nella contrapposizione cosí nitida di Salutati c'è il nucleo di una serie di possibili polarizzazioni: la prima, quella esistente fra vita attiva e vita contemplativa; la seconda, quella fra utilità e servizio del sapere in favore di una comunità e, all'estremo opposto, il coltivare il sapere da solo, come un affare privato. Infine, una terza si lascia intravedere: se il sapere sia un'attività che deve essere retribuita oppure no.

Nel pensiero dei Greci è difficile distinguere fra pratica e teoria fino alla comparsa della filosofia, la quale ha però proiettato lo schema, retrospettivamente, a fatti anteriori. Cosí alla cosmologia ionica corrisponderebbe la θεωρία, ci viene detto, che i sofisti, invece, disprezzerebbero in favore della πρᾶξις[82] Ma si è potuto valorizzare giustamente, sviluppando una nota informazione di Erodoto, lo sfondo istituzionale e politico di alcune speculazioni geometriche dei milesi[83] Checché ne dicano i posteri, in realtà nel lavoro dei saggi la θεωρία e la πρᾶξις non avevano ancora divorziato. D'altra parte, quando il saggio non è definito «oratore» o «maestro di retorica», ci viene presentato come esperto in τέχναι come la matematica, la geometria e l'astronomia. E proprio in questo modo, fra cielo e terra, ci è presentato Socrate da Aristofane. Ma è chiaro che l'uso che i

[81] E. GARIN, *La cultura filosofica nel Rinascimento italiano*, Firenze 1979, p. 3.

[82] O. GIGON, *Rationalité et transrationalité chez les sophistes*, in J.-F. MATTÉI (a cura di), *La naissance de la raison en Grèce*, Paris 1991, pp. 231 sgg.

[83] ERODOTO, 1.170; cfr. nota 59.

sofisti fanno di ciò che sanno, e il fatto che con l'insegnamento mirino a convincere (πείθειν) piuttosto che a insegnare (διδάσκειν) propriamente, squilibra – almeno fra i loro discepoli – il rapporto fra θεωρία e πρᾶξις. Un frammento lirico di una tragedia di Euripide[84] distingue nettamente fra contemplare l'ordine (κόσμος) della natura immortale, che è veramente ricerca (ἱστορία) che implica conoscenza e felicità, e affliggere i cittadini e agire non secondo giustizia. Di modo che è chiaro che la felicità sta nella θεωρία e che invece la πρᾶξις non è che far soffrire i cittadini e non lasciarsi guidare sempre dalla giustizia. B. Snell[85] pose in relazione questo frammento con l'*Antiope* euripidea, una tragedia perduta della quale ci sono rimasti parecchi frammenti, e nella cui struttura sembra essere stata essenziale l'opposizione fra il modo di intendere la vita di Anfione e quello di Zeto, i due figli di Antiope educati entrambi come pastori, ma il primo incline al canto e alla poesia e l'altro alla caccia e all'esercizio fisico. Zeto accusa Anfione di introdurre una «musa» che, ci dice, «è inattiva, amica del vino e che non si cura delle ricchezze»[86] L'ozio, l'inattività, è, come in Salutati, attributo delle Muse, le quali d'altra parte si caratterizzano per il fatto di frequentare i simposi e di non comportarsi come le arti che si preoccupano di portare ricchezze a chi le esercita. Sappiamo da un altro frammento[87] che l'inattività riguarda il palazzo e la città, e che l'uomo che la pratica è considerato dai suoi amici «un nessuno»; antepone a tutto il «dolce piacere», ragione per la quale la sua natura si rovina.

Sembra quindi che le ragioni di Zeto contro l'inattività o l'ozio poetico di Anfione contengano tutto quello che annunciavamo partendo dalla contrapposizione di Salutati: si tratta di una vita contemplativa che non è utile né al palazzo né alla città di chi la pratica e che non serve a guadagnare soldi. Sembra che la situazione di Anfione secondo Zeto prefiguri quella di Teocrito che si lamentava con il re. La polemica nella storiografia fra quello che è utile e quello che provoca piacere non è senza rapporto con questa questione, gli elementi della quale finiranno per confluire nel tema filosofico delle «tre vie»[88] In altri termini, è possibile che il *quid* della questione consistesse nel guadagnare soldi o meno. Sembra che, per quanto sia contemplativo il lavoro di un intellettuale, se questo è abile a venderlo – come dice Senofonte dei sofisti[89] –, allora diventa attivo, lui, un uo-

[84] fr. 910 Nauck.

[85] B. SNELL, *«Vita activa» and «Vita contemplativa» in Euripide's Antiope*, in *Scenes from Greek Drama*, Berkeley 1964, pp. 70 sgg.

[86] fr. 184 Nauck.

[87] fr. 187 Nauck.

[88] A.-J. FESTUGIÈRE, *Etudes de philosophie grecque*, Paris 1971, pp. 117 sgg.

[89] SENOFONTE, *Memorabili*, 1.16.13.

mo piú di πρᾶξις che di θεωρία. Per riuscire a vendere quello che sanno, i sofisti non limitano l'offerta a coloro che vogliono diventare sofisti: l'insegnamento che si riceve da loro è come quello del maestro di lettere, il citarista o l'allenatore, spiega Socrate[90], perché quello che si impara da ciascuno di loro non ha necessariamente come obiettivo «di diventare un professionista della sua arte, bensí di acquisire l'educazione che conviene a un uomo libero, come singolo».

È nell'ambito dell'educazione che si giustifica allora l'utilità dell'intellettuale. Nella trasmissione di certe conoscenze, sia per formare nuovi professionisti sia con la finalità di istruire, di rendere migliori e piú esperti ed efficaci gli uomini – i discepoli, in tutti e due i casi, sono tali perché hanno pagato quello che costa esserlo.

Fra tutti i pubblici dei diversi intellettuali tuttavia, nell'Atene classica, soltanto la poesia, e specialmente quella drammatica, nell'ambito della festa del dio, continuava a riunire l'intera città nel teatro. Gli altri pubblici erano ristretti: è vero che il sofista, oltre a insegnare ai suoi discepoli, faceva interventi d'apparato davanti a molta gente, per impressionarla e ottenere piú fama, come è anche vero che alcuni storici – come Erodoto – potevano raccogliere un pubblico, si suppone numeroso, per una lettura[91] Ma il vero pubblico, tanto dei sofisti quanto dei filosofi, erano i discepoli; e la trasmissione del sapere fra i filosofi creava scuole che mantenevano punti di vista diversi e che potevano entrare in polemica fra di loro. D'altra parte, e in coincidenza con l'importanza che allora veniva data all'educazione dei bambini, la scuola costituiva una tappa di formazione del futuro cittadino in cui un maestro (διδάσκαλος) si guadagnava la vita insegnando quello che sapeva o, spesso, molto meno di quello che sapeva.

L'insegnamento dei sofisti può essere considerato una tappa successiva, per coloro che possono pagarsela, rivolta al trionfo personale e all'acquisizione di potere degli educati – in gran parte mediante il dominio della parola –; tappa ugualmente posteriore è l'insegnamento dei filosofi, ora rivolto alla ricerca della verità e del bello, del senso della vita e del mondo e della realizzazione dell'uomo.

Quanto alle τέχναι propriamente dette, l'arte del medico non si imparava troppo diversamente da quella del vasaio. Ma questo sí, le conoscenze fondamentali di una scuola medica solevano essere scritte e spesso i medici discutevano, secondo la prospettiva della loro arte, questioni che interessavano anche i sofisti, i tragici o gli storici[92]

[90] PLATONE, *Protagora*, 312b.

[91] E. HAVELOCK, *Cultura orale e civiltà della scrittura*, trad. it. Roma-Bari 1973, p. 269.

[92] Rivolgendosi allora a un pubblico piú ampio. Già C. FRIEDRICH, *Hippokratische Untersuchungen*, Berlin 1899, pp. 10 sgg., in base alla differenza sottolineata da Galeno (VII.K.854) fra

I libri non erano destinati soltanto alla lettura silenziosa, in un atto privato. Erano anche letti davanti a un gruppo, o dall'autore o da qualcun altro – un discepolo o semplicemente il possessore del libro. Cosí, attraverso il libro, l'intellettuale raggiungeva una piú ampia e duratura diffusione della sua opera; anche se, lui personalmente, ne rimaneva separato: il testo scritto poteva sostituirlo.

Questa distanza offrí una possibilità prima inesistente: che almeno alcuni intellettuali non dipendevano dalla loro opera, che scrivevano, come dice Tucidide, «per sempre» piuttosto che per un pubblico di contemporanei. Ciò è vero soprattutto per alcuni degli storici. Di Tucidide, per esempio, si è potuto pensare che la difficoltà della sua opera derivi dal fatto che egli componeva «quel tipo di frasi e idee involute, costruite, stratificate» perché calcolava che «dovevano essere districate mediante una *attenta lettura*»[93]

Sebbene si possa capire in quale senso Aristotele affermi che «la poesia dice piuttosto gli universali, la storia i particolari»[94], bisogna sottolineare l'importanza universale che assumono i particolari fissati in un modo determinato dallo storico e proposti alla riflessione dei posteri per sempre. Il riferimento d'obbligo è ancora Tucidide[95], con la celebre formulazione dell'utilità della sua opera per «coloro che vogliano avere una visione chiara degli eventi passati e di quelli che, piú o meno simili, devono prodursi nel futuro, secondo le leggi della natura umana»; una pretesa che Luciano trasformò in quello «che qualunque uomo di senno può indicare come fine dell'opera storica: che cioè, come dice, se si ripresentassero situazioni simili, ci si potrà giovare del racconto storico proprio nell'azione contingente»[96]

Fra θεωρία e πρᾶξις, fra un insegnamento immediato e un insegnamento per sempre, fra vendere le proprie conoscenze o praticare la scrittura come esercizio gratuito, liberamente, il compromesso dell'intellettuale nella Grecia antica presenta diversi aspetti, ma si può individuare in ogni caso la sua relazione con un pubblico, di qualunque tipo fosse, e la sua dipendenza o meno, per guadagnarsi la vita o dal punto di vista ideologico, da questo pubblico o da qualche privato.

ὑπομνήματα e συγγράμματα, propose che gli scritti ippocratici si dividessero in libri veri e propri (compilazioni o discorsi: συγγράμματα), il cui pubblico, di ascoltatori o lettori, andava dai discepoli ad altri medici fino a un uditorio generale, e dall'altra parte gli appunti (ὑπομνήματα), riservati a un pubblico di specialisti e iniziati.

[93] CH. R. BEYE, *Letteratura e pubblico nella Grecia antica*, I, Roma-Bari 1979, p. 252.

[94] *Poetica*, 1451b (trad. di D. Lanza).

[95] TUCIDIDE, 1.22.

[96] LUCIANO, *Come bisogna scrivere la storia*, 42 (trad. in L. CANFORA, *Teorie e tecnica della storiografia classica*, Roma-Bari 1974, p. 71).

Soltanto la letteratura di scuola è vincolata a una dottrina: quella filosofica in particolare. Ma spesso vediamo come il poeta si impegni nell'elogio del suo cliente, condizione ineludibile del rapporto esistente fra chi compone il poema e chi lo commissiona, in Pindaro; e la tradizione dell'encomio continua in prosa per ragioni dello stesso tipo o ideologiche: cosí l'*Evagora* di Isocrate o l'*Agesilao* di Senofonte, in una linea che passa per l'*Agricola* di Tacito e ha i suoi continuatori.

In Grecia il principale compromesso dell'intellettuale è quello che egli accetta con la propria tradizione (donde nascono conservazione e innovazione) soprattutto dal momento in cui la letteratura greca (quella dal passato che si conserva e quella del presente che si produce per iscritto) è veramente letteratura, un insieme di libri che circolano e sono letti davanti a pubblici piú o meno numerosi oppure che si conservano nelle biblioteche.

Ciononostante, molti intellettuali – i poeti, i sofisti – vanno da una parte all'altra cercando chi li accolga, li mantenga e possibilmente li arricchisca. È improbabile che possano sempre scegliere – e, nel caso in cui scelgano, non ha molto senso dire che lo facciano per motivi ideologici. Nell'Atene delle professioni, tuttavia, dove non c'era una vera e propria politica, si può parlare, ad esempio, del vincolo delle dottrine di Protagora con le idee e i princípî della democrazia. Piú avanti, all'esigenza di un impegno ideologico a oltranza sembra aver risposto il radicalismo dei cinici.

In ogni caso, bisogna sempre tener presente che, se è vero che nella filosofia si consolidò la distinzione fra θεωρία e πρᾶξις, ha ancora senso ripetere quello che Winspear affermava nel 1940 contro la solita interpretazione filosofica di Platone, secondo la quale egli pensava in astratto i problemi di cui si occupò. Sia lui che i predecessori nel pensare tali questioni si occuparono di problemi pratici, cioè reali nella società, nella cultura della loro città e del loro tempo[97]

Gli interessi e l'opera di qualche intellettuale dell'epoca sembrano costituire un esempio vivente dell'idea di un sapere unitario e metodico, universale, applicabile alla totalità del reale. Cosí Ippodamo di Mileto. La netta distinzione aristotelica fra θεωρία e πρᾶξις, come pure fra πρᾶξις e ποίησις[98], potrebbe porre la questione di dove si colloca il lavoro intellettuale. O se rimanga, dopo Aristotele, la possibilità di pensare di nuovo a un sapere unitario, che, come quello di Ippodamo, si fondi sulla θεωρία, dato che egli fu «esperto nell'intera φύσις», μετεωρολόγος[99], ma con un'in-

[97] A. D. WINSPEAR, *The Genesis of Plato's Thought*, New Jersey 1940, p. 269.

[98] F. VOLPI, *La naissance de la rationalité pratique*, in MATTÉI (a cura di), *La naissance* cit., pp. 284 sgg.

[99] ARISTOTELE, *Politica*, 1267b; FOZIO, *Lexicon*, *s.v.* «Ἱπποδάμου νέμεσις». Un repertorio dei testimoni, con valutazione e interpretazione, si troverà in P. B. FALCIAI, *Ippodamo di Mileto architetto e filosofo*, Firenze 1982.

dubbia dimensione pratica (per le sue implicazioni, ad esempio, nella fondazione di Turi), costituendo cosí una vera e propria ποίησις – perché il suo lavoro di architetto e urbanista ebbe un frutto determinato, cioè un prodotto (ἔργον).

Ma difficilmente un intellettuale poteva incarnare, come Ippodamo, tutti questi aspetti. Nemmeno il filosofo. Messa a fuoco dall'obiettivo aristotelico, quello che la realtà offriva era una parcellizzazione del lavoro intellettuale, dalla contemplazione della verità del naturale e del celeste che non dipende dall'uomo (θεωρία) fino a un fare (ποίησις) che produce un risultato concreto (ἔργον), passando per un agire (πράττειν) che ha per oggetto la perfezione di se stessi: agire, operare bene, tanto dal punto di vista personale (etica) quanto da quello collettivo (politica). In quest'ottica il lavoro intellettuale resta, effettivamente, parcellizzato, come dicevamo, ma al tempo stesso con un nuovo assetto, in quanto participa contemporaneamente a piú di uno di questi saperi.

La medicina e l'arte di costruire case, osserva l'autore dello pseudoplatonico *Clitofonte*, sono, da un lato, tecniche che possono essere insegnate e conseguono, dall'altro, un risultato reale (lo chiama appunto un ἔργον): i medici curano e gli architetti fanno case[100] E l'argomento è quale sia il punto reale, l'ἔργον, del lavoro intellettuale di altro genere. È chiaro che uno di questi intellettuali può trasmettere quello che sa, ma, a parte questo, a cosa serve il suo sapere?

Potremmo concludere che il lavoro dell'intellettuale è prevalentemente di ordine pratico, nella misura che persegue la propria perfezione. Ma se dovessimo trovargli un ἔργον, dopo l'Atene classica, questo dovrebbe essere il libro: quello stesso, dicevamo, che crea distanza fra l'operatore culturale e il consumatore culturale. Dall'epoca ellenistica in poi tutta la cultura è fatta di lettere: si è fatta cultura letteraria.

Letteraria, ma da leggersi ad alta voce; che va recitata, a volte, davanti a un pubblico numeroso, nella ricerca dell'effetto. Risale a Nietzsche la brillante osservazione che, se la prosa dei Greci e soprattutto quella dei Romani ci sembra spesso artificiosa e retorica, questo avviene perché la parola, nel mondo antico, non cessò mai di essere «risonanza» dell'oralità, della parola ragionata ad alta voce[101] Dopo l'avvento della stampa, noi moderni siamo abituati a una scrittura che va dalla mente alla carta; gli antichi, quando scrivevano, non prescindevano mai dalla voce: quello che scrivevano era ripetuto a voce, prima di essere scrittura. Cosí, nel mondo

[100] [PLATONE], *Clitofonte*, 409a-b.

[101] Cito dalla traduzione spagnola di F. González (F. NIETZSCHE, *Obras completas*, XIV *La cultura de los griegos*, Buenos Aires 1955, p. 225).

antico l'intellettuale non fu mai del tutto nascosto dietro la sua scrittura. Probabilmente furono alcuni storici quelli che vi si avvicinarono di piú; e quelle opere che, soprattutto all'epoca della Seconda Sofistica – ma con radici, anche in questo, nell'opera di Isocrate – possono essere paragonate in modo soddisfacente alla grande invenzione letteraria dei tempi moderni, compagna di strada del romanzo, cioè il saggio[102]

Comincia ad aprirsi uno spazio non tecnico in cui sia possibile parlare «della natura dell'uomo e delle cose», come leggiamo in Isocrate[103] Il discorso, i λόγοι che vi si usino, devono essere diversi da quelli che adoperano i tecnici in fatto di contratti o per ottenere guadagni – cose che sembrano richiedere un linguaggio preciso, concreto ed efficace, che sarebbe vergognoso e malizioso non adoperare in queste occasioni –; per parlare della natura dell'uomo e delle cose, invece, non soltanto è possibile, ma è bello e praticato dall'amante della saggezza trovare parole che aprano due fronti allo stesso tempo (ἀμφιβόλους): cioè, parole equivoche, ambigue; parole che possano non attribuirsi a un polo o all'altro (ἐπαμφοτερίζειν), ma oscillare fra i due possibili estremi dell'essere in favore di qualcosa o di essserne contrari[104]

Risulta evidente che l'ambito dell'ambiguità poetica era stato magistralmente occupato dai poeti tragici. Ma la difesa di un discorso sfumato, non dogmaticamente tendenzioso, a partire da un solo punto di vista, quello di colui che scrive – senza che debba nascondersi dietro i personaggi – apre ancora una nuova strada. Questa sarà seguita dai sofisti di epoca romana – che, significativamente, rivendicheranno il magistero allora ben lontano di Isocrate.

Dopo Isocrate, il λόγος è al centro di tutto[105], sia perché si trova all'origine della vita politica, della cultura umana, sia perché serve a distinguere l'uomo dagli animali. E l'utilizzazione tecnica della parola ha caratteristiche diverse da quelle che ha il suo uso per parlare della natura dell'uomo e delle cose.

A partire dall'epoca ellenistica, l'uomo che si dedica a un'attività intellettuale il cui risultato è la scrittura, o la pratica gratuitamente, se può, per rendersi migliore, per difendere punti di vista propri; oppure, se ha necessità di guadagnarsi la vita, deve trovare un altro lavoro, come fare il maestro di scuola, il piú probabile per la richiesta di istruzione che ci fu allora.

[102] F. MESTRE, *L'assaig a la literatura grega d'època imperial*, Barcelona 1991.

[103] *Panatenaico*, 240.

[104] M. DIXSAUT, *Isocrate contre des sophistes sans sophistique*, in B. CASSIN (a cura di), *Le plaisir de parler*, Paris 1986, pp. 63 sgg.

[105] Cfr. ISOCRATE, *Nicocle*, 5-9, ecc.

Questa scelta era cosí normale all'epoca che si poteva dire, a proposito di filosofi distinti, che avevano cominciato come maestri o che erano figli di maestri[106]; o persino inventarlo, come fa la *Vita* pseudo-erodotea di Omero a proposito di Femio, padre adottivo del poeta, «che insegnava le lettere ai bambini e in piú tutto ciò che riguarda le Muse»[107] L'altra grande soluzione, la protezione di un gran signore, comporta gli inconvenienti che derivano dallo stare alla mercé del suo cattivo umore (come racconta Diogene Laerzio, ad esempio, di Aristippo nei confronti del tiranno Dionigi)[108], talvolta fino a giocarsi la vita (quando la tradizione del genere che esercitano non li rende compiacenti, come Sotade nei confronti di Tolomeo Filadelfo)[109] Ma il problema piú grave è che ci sono piú aspiranti ad essere protetti che protettori. Ad ogni modo, protettori non ne mancavano, e questo testimonia con sicurezza che il re o il potente che si prestava a questo ruolo cercava di nobilitarsi con il prestigio che pensava conferisse la cultura.

Da una parte, dall'epoca ellenistica in poi, c'è una rilevante alfabetizzazione, e la gente sembra accettare i predicatori popolari, fra la religione e la filosofia, come si richiedeva la circolazione di una letteratura piú o meno di consumo. Dall'altra, correlativamente, nelle classi elevate si produce una specie di movimento di compensazione, una richiesta di buoni insegnamenti, di un'educazione effettiva che possa giustificare l'autocoscienza di superiorità dei suoi membri – è allora che, di solito, si rendono conto che proteggere è meno complicato che imparare. Quasi tutta la letteratura, dai *Mimiambi* di Eroda fino al romanzo, presenta almeno due livelli di comprensione: uno superficiale, di tipo realista o di *feuilleton*, e l'altro raffinato e colto, che in fondo è fatto di allusioni letterarie, di cultura filosofica e di suggerimenti allegorici.

Questi ruoli educativi furono assunti sia dai filosofi, in primo luogo, sia dai grammatici e dai retori, che progressivamente si imposero su di loro, a misura che tutta la cultura si convertiva in letteratura: cosí Quintiliano ci informa che i maestri delle prime lettere di cui dicevamo si occupano in effetti dell'educazione fino alla lettura dei poeti – ciò che abbiamo visto essere attribuito a Femio –, mentre i retori iniziano i giovani alla lettura della storia e dell'oratoria[110]. Dalla fine del secolo I il sofista è chiaramente collocato in cima al sistema, al di sopra di maestri di lettere e di retori,

[106] Cosí DIOGENE LAERZIO, 10.2, su Epicuro.
[107] [ERODOTO], *Vita di Omero*, 4.
[108] DIOGENE LAERZIO, 2.67.
[109] ATENEO, 14.620a-621a.
[110] QUINTILIANO, *Institutio oratoria*, 2.5.

e con tendenza a escludere il filosofo. Nel panorama culturale dell'epoca conta soltanto la poesia del passato: ma solo nell'educazione, e solo con valore propedeutico alla storia e all'oratoria, e solo nell'educazione dei migliori, dei piú potenti, che troveranno in ambedue le discipline i mezzi per consolidare il loro potere.

In accordo con la domanda, molto diversificata, l'intellettuale va creando una certa autorità: cosí i sofisti sono soliti iniziare i loro discorsi proclamando quello che sanno, affermando la propria competenza, e molto spesso inseriscono l'«io» fra l'uditorio e l'argomento che li impegna. Parlare, però, è ciò che mettono bene in chiaro di saper fare; parlare e scrivere. Non soltanto sanno difendere un'opinione, la propria, ma sanno di saperlo fare, e questo sapere, indipendentemente dall'opinione che professano, è il loro vero argomento.

Se in Callimaco la poesia era stata l'oggetto della poesia, per riprendere un verso famoso di W. Stevens, ora il sofista converte l'arte della parola nell'oggetto dell'arte della parola.

ALFONSO M. IACONO

L'utopia e i Greci

1. *Sulla definizione del concetto di utopia come problema.*

Nel suo ben noto libro *La città nella storia* Lewis Mumford mette a confronto Venezia e Amaurote, dell'isola di Utopia, ovvero la città storica cosí come si configura tra la fine del Medioevo e gli inizi del Mondo Moderno, e la città ideale, cosí come è immaginata da Tommaso Moro nella stessa epoca di transizione. Di Venezia Mumford mette in luce l'organizzazione logistica, fondata sulle zone, ma non si nasconde lo stato della politica.

> L'organizzazione politica – scrive Mumford – si fondava su una combinazione alla lunga disastrosa di violenza e di segretezza: per i suoi governanti l'utilizzare spie e il far commettere omicidi in segreto erano sistemi di controllo accettati comunemente. Questo regime deve aver impacciato ogni sorta di lavoro onesto, di schietta opinione e di collaborazione fiduciosa, e aver fatto perdere la testa ai detentori del potere, come accade ancor oggi in ogni sistema totalitario, a forza di fantasie e allucinazioni morbose. Abbiamo visto, anche in un regime ufficialmente democratico come il nostro in America, che ogni gruppo che agisce in segreto, sia esso l'Atomic Energy Commission, il National Security Council o la Central Intelligence Agency, per la sue stesse condizioni di funzionamento perde prima o poi ogni contatto con la realtà. Si incomincia col sopprimere ogni forma di opposizione critica e si finisce con l'eliminare la verità e qualsiasi alternativa alla linea politica stabilita, per quanto possano esserne evidenti gli errori, pazzeschi i progetti e fatali le conseguenze[1]

Di Amaurote, la città situata al centro dell'isola di Utopia, Mumford denuncia la monotonia, l'uniformità esteriore. Essa è uguale a tutti gli altri 54 insediamenti dell'isola: «Stessa lingua, stessi costumi, stesse leggi. Stessa apparenza esteriore; senza alcuna varietà nella forma urbana, nella foggia degli abiti, nei colori. È questo il fatto nuovo: standardizzazione, irreggimentazione, controllo collettivo; il grigiore delle comunità quacchere o delle prigioni. Si può davvero parlare di Eutopia, di "buon luogo"?»[2] Tuttavia, se questo squallore dell'uniformità esteriore, che annuncia un aspetto della modernità, rende l'isola di Utopia assai poco attraente, specie

[1] L. MUMFORD, *La città nella storia*, Milano 1977, II, pp. 408-9.
[2] *Ibid.*, p. 412.

se messa a confronto con lo splendore di Venezia, d'altra parte, si domanda Mumford, «chi scambierebbe il decoro civico di Amaurote con l'occhiuta tirannide, l'ammorbante sospettosità, le minacce contro l'individuo, le proditorie aggressioni e gli omicidi che erano alla base dei prosperi commerci e delle splendide opere d'arte della città lagunare?»[3].

Mumford evidenzia qui assai bene un aspetto importante dell'utopia: il suo riflettere e, nello stesso tempo, il suo annunciare una dimensione della storia dove c'è posto per l'inattuabile e l'irrealizzabile. E dove, soprattutto, l'inattuabile e l'irrealizzabile offrono, per contrasto, una luce critica per vedere l'attuale e il realizzato. L'*Utopia*, parola inventata da Tommaso Moro, che significa letteralmente «non luogo», è appunto il «non luogo» dell'osservatore che si simula dall'esterno per comparare il suo contesto storico-sociale, il mondo in cui egli vive, con possibilità altre, offerte dall'immaginario. L'utopia paga assai spesso il prezzo di una sua eccessiva semplificazione, o, per meglio dire, come Mumford fa vedere assai bene nel comparare Venezia e Amaurote, paga il prezzo di una specularità che la rende, al contrario di quel che generalmente si pensa, troppo vicina al mondo storico reale e da questo troppo dipendente. Come una sorta di mondo rovesciato. Cosí, il sogno utopico di buone relazioni umane finisce col mostrarci una felicità in grigio. L'abolizione del male, delle cattiverie, delle violenze, delle prevaricazioni, dello sfruttamento, della corruzione, si traduce allora nel conformismo, nella standardizzazione, nell'irreggimentazione delle istituzioni totali, nell'alveare di Bernard di Mandeville o nella fattoria degli animali di George Orwell.

Ma, andando un po' oltre la letteralità della parola *utopia* si può far corrispondere alla *u* il prefisso greco *eu*, «buono», «bene» e leggere allora non piú o non soltanto «non luogo», ma «luogo buono», «luogo ideale»[4] Ma, se è cosí, c'è allora da chiedersi se non sia esattamente questo passaggio dal «non luogo» al «luogo ideale» a creare problema e a generare tutte le difficoltà inerenti alla definizione stessa di ciò che può dirsi o non dirsi utopia. Il passaggio dal «non luogo» al «luogo ideale» sposta, forse impercettibilmente, il significato dell'utopia: alla critica dell'esistente per differenza e per contrasto viene a sovrapporsi il progetto immaginario. Naturalmente, critica e progetto costituiscono entrambi elementi indispensabili all'utopia, ma è probabilmente nell'ambiguo rapporto tra questi due elementi che consiste la grande difficoltà nel definirne il concetto e nel decidere chi e cosa includere o escludere dal suo campo di significato[5]

[3] *Ibid.*, p. 413.

[4] M. I. FINLEY, *Utopie antiche e moderne*, in ID., *Uso e abuso della storia*, Torino 1981, p. 267.

[5] Ma, per quanto ambiguo, è il rapporto fra critica e progetto a determinare, nel presente

Bronisław Baczko ha rilevato il fatto che il termine «utopia» è polisemico e ambiguo. Persino la stessa fortuna per lo storico di avere nelle mani la data di nascita del termine può trasformarsi in una trappola, proprio per l'ambiguità, voluta da Tommaso Moro, del significato del termine che, come detto, oscilla tra «non luogo» e «luogo ideale». Inoltre, osserva ancora Baczko,

> nel corso della sua storia il termine è divenuto fortemente valorizzante e valorizzato. Ciò è particolarmente evidente nell'utilizzazione di uno dei suoi derivati, il termine «utopista». Quanto son rari coloro che spontaneamente proclamano di essere degli utopisti! Di norma sono gli altri a chiamarli cosí, intendendo con ciò presentarli come sognatori, degli inventori di chimere. Questa carica valorizzante, l'utopia l'ha assunta rapidissimamente dopo la formazione del neologismo per opera di Tommaso Moro e non l'ha mai persa. C'è di piú: valori diversi o addirittura opposti vengono cosí assunti uno dopo l'altro. Non le utopie soltanto conoscono una storia, ma anche il discorso sulle utopie. La parola «utopia», divenendo nome generico, ha visto il proprio contenuto semantico estendersi e diversificarsi, ma perdere in precisione[6]

E se il discorso si fa difficile per la storia delle utopie dopo l'invenzione di Tommaso Moro, almeno altrettanto difficile lo diventa per quel che concerne le utopie antiche. E, in ogni caso, non si può naturalmente prescindere dal significato originario del termine «utopia», che data dal 1516, e dalle sue successive trasformazioni nella modernità, per determinare che cosa possa essere indicato come «utopia» nel mondo antico e, in particolare, nel mondo greco.

Inoltre, va rilevato un altro aspetto del problema dell'«utopia», che riguarda gli antichi e, fra gli antichi, in primo luogo i Greci: ci si deve infatti chiedere che cosa del mondo greco sia entrato a far parte delle utopie moderne.

lavoro, la nozione di utopia. L'assenza di uno dei due elementi comporta, di conseguenza, l'esclusione dal campo semantico dell'utopia. È questa la ragione per cui qui non si prenderanno in considerazione opere quali, per esempio, gli *Uccelli* di Aristofane o le moderne utopie negative, quasi sempre incluse negli studi sulle utopie, ma che mancano, nella fattispecie, dell'elemento del progetto. Sugli *Uccelli* cfr. G. PADUANO, *La città degli Uccelli e le ambivalenze del nuovo sistema etico-politico*, in «Studi Classici e Orientali», 1974; E. CORSINI, *Gli «Uccelli» di Aristofane: utopia o satira politica?*, in R. UGLIONE (a cura di), *La città ideale nella tradizione classica e biblico-cristiana*, Atti del convegno nazionale di studi, Torino 1987.

[6] B. BACZKO, *Utopia*, in *Enciclopedia Einaudi*, XIV, Torino 1981, p. 870. Ma sulla definizione del concetto di utopia come problema e con particolare riferimento all'utopia antica cfr. anche, tra gli altri, L. MUMFORD, *Storia dell'utopia*, Bologna 1969; FINLEY, *Utopie antiche e moderne* cit.; L. BERTELLI, *L'utopia greca*, in *Storia delle dottrine politiche, economiche e sociali*, diretta da L. Firpo, I, Torino 1982; ID., *Itinerari dell'utopia greca: dalla città ideale alle isole felici*, in UGLIONE (a cura di), *La città ideale* cit.; M. ISNARDI PARENTE, *Motivi utopistici – ma non utopia – in Platone*, *ibid.*; M. BRETONE, *Dieci modi di vivere il passato*, Roma-Bari 1991, pp. 63-73; M. MONETI CODIGNOLA, *Il paese che non c'è e i suoi abitanti*, Firenze 1992; C. QUARTA, *L'utopia platonica*, Bari 1993².

Di fronte a questi due problemi – l'individuazione dell'utopia greca in rapporto alla definizione dell'utopia moderna; quel che di greco è entrato nell'utopia moderna – Platone, al di là dell'influenza che può avere avuto su *Utopia* di Tommaso Moro[7], rappresenta, almeno sotto l'aspetto storiografico, il punto di riferimento principale. Infatti, l'immagine di un Platone utopista, fautore di una sorta di comunismo, dove all'abolizione della proprietà privata e del matrimonio corrisponde l'annullamento dell'individuo nello Stato, è stata proposta o accettata, in vario modo e con diversi accenti, da Hegel a Zeller, da Toynbee a Popper[8] Ma l'incertezza epistemologica sul concetto moderno di «utopia», ammessa dagli studiosi contemporanei, ha inevitabilmente reso problematica la possibilità stessa di definire come «utopia» l'immagine di società ideale prospettata e descritta da Platone nella *Repubblica*[9] D'altra parte, già Kant, nella *Critica della ragion pura*, aveva negato il carattere utopico e chimerico della *Repubblica*

[7] Sul problema dell'influenza di Platone nei confronti dell'*Utopia* di Moro, cfr. P. O. KRISTELLER, *La tradizione classica nel pensiero del Rinascimento*, Firenze 1965; M. ISNARDI PARENTE, *Prefazione* a T. MORO, *Utopia*, a cura di T. Fiore, Roma-Bari 1981; ID., *Motivi utopistici* cit.; BERTELLI, *L'utopia greca* cit.; ID., *Itinerari dell'utopia greca* cit.; C. QUARTA, *Tommaso Moro. Una reinterpretazione dell'«Utopia»*, Bari 1991. Mazzarino ha invece rilevato un possibile influsso del *De facie in orbe lunae* di Plutarco su *Utopia* di Moro, soprattutto a causa delle somiglianze di impianto e di costruzione delle due operette: «L'*Utopia* di Moro è concepita come un dialogo in cui Raffaele Itlodeo, navigatore portoghese, espone le istituzioni comuniste ch'egli ha potuto osservare presso un popolo d'origine anche greca, religioso per quanto ciò è possibile a uomini che ancora non hanno conosciuto il cristianesimo. Uno schema alquanto simile troviamo nel *Viso della Luna* di Plutarco, scrittore che lo stesso Raffaele dice d'aver fatto conoscere agli Utopiani, i quali ora "hanno in gran pregio i libri di Plutarco", insieme con gli scritti di Luciano» (S. MAZZARINO, *Il pensiero storico classico*, III, Roma-Bari 1983, p. 335).

[8] Sull'erroneità di questo filone interpretativo, cfr. M. ISNARDI PARENTE, *Noterelle marginali alle hegeliane «Lezioni sulla storia della filosofia». La dottrina platonica dello stato*, in «La Cultura», XII, 4 (1974) pp. 414-34; ID., *Il comunismo platonico*, in E. ZELLER e R. MONDOLFO, *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico*, II/3.2. *Platone e l'Accademia antica*, a cura di M. Isnardi Parente, Firenze 1974, pp. 647-49; ID., *La «Repubblica» di Platone nel secolo di Marx*, in «Belfagor», XXXVII, 6 (1982), pp. 617-32. Sul «comunismo» platonico e i limiti della sua estensione cfr. anche C. MOSSÉ, *La fin de la démocratie athénienne*, Paris 1962, pp. 241-47. Piú in generale, sulla dottrina sociale di Platone, cfr. G. CAMBIANO, *Platone e le tecniche*, Torino 1971. Cfr. inoltre G. A. GILLI, *Origini dell'eguaglianza*, Torino 1988. Una interpretazione della *Repubblica* di Platone in termini di comunismo si trova in R. PÖHLMANN, *Geschichte der sozialen Frage und Sozialismus in der antiken Welt*, 3ª ed. a cura di F. Oertel, München 1925, II, cap. IV, pp. 8-160. Su Pöhlmann cfr. ISNARDI PARENTE, *La «Repubblica» di Platone* cit., pp. 628-30.

[9] Su questo punto cfr. i lavori di Isnardi Parente, Bertelli e Moneti Codignola citati alle note 6 e 7. «Il maggior torto che si possa fare alla *Repubblica* di Platone – scrive Lucio Bertelli – è di giudicarla un'utopia nel senso di surrogato immaginario della realtà: anche se questa è stata la valutazione prevalente da Aristotele in poi, essa continua ad essere null'altro che un giudizio in termini puramente soggettivi dell'opera platonica, che non rispetta la sua logica interna» (BERTELLI, *L'utopia greca* cit., p. 533). Sugli elementi utopici della *Repubblica* di Platone da considerare in opposizione a modelli di «paesi di cuccagna» o di «paradisi terrestri» e in relazione a una concezione evolutiva della storia, cfr. M. M. SASSI, *Natura e storia in Platone*, in «Storia e storiografia», IX (1986), in particolare pp. 123-25.

e affermato invece il carattere meramente teorico del modello di società lí proposto da Platone[10]

Converrà allora in primo luogo descrivere i sintomi di tale incertezza epistemologica, e successivamente cercare di cogliere le conseguenze per quel che riguarda l'utopia greca. Si prenderanno come esempi dell'incertezza epistemologica le interpretazioni che dell'utopia hanno dato Bronisław Baczko e Moses Finley.

Baczko, nella sua importante opera *L'utopia*, delimitata storiograficamente al XVIII secolo, ma la cui portata teorica e interpretativa va ben oltre tali confini storiografici, quasi all'inizio si domanda:

> Che cosa sono in realtà le utopie? Malgrado le loro stranezze, prefigurano forse il futuro? Svolgono forse il ruolo che le profezie svolgevano un tempo? Per rispondere a queste domande bisognerebbe chiedersi in primo luogo in che misura i sogni utopistici, anticipando su realtà future, imboccano il «cammino della storia», annunciano le risposte che l'avvenire finisce per dare ai dilemmi e alle inquietudini del presente[11]

Baczko collega qui l'utopia al futuro, alla profezia, alla storia. È un modo, che Baczko applica consapevolmente, di determinare e, conseguentemente, di delimitare i confini del concetto di utopia. Eppure, dentro tali confini difficilmente possono trovare posto la stessa *Utopia* di Tommaso Moro o la *Repubblica* di Platone, e ancor meno le utopie ellenistiche di Iambulo[12], di Evemero[13] o di Teopompo[14] Per quanto diverse siano fra loro, queste si ritrovano tuttavia accomunate nello star fuori dai confini indicati da Baczko, non avendo a che fare infatti con la storia dotata di un futuro anticipato da una profezia. E, a meno di non voler estendere la nozione di utopia fino al punto di includervi il complesso paradigma della storia dotata di un futuro profetizzato quale è quello della tradizione apocalittica giudaico-cristiana[15], è nell'epoca moderna, a partire dal XVIII se-

[10] I. KANT, *Critica della ragion pura*, parte II/1.1, *Dialettica trascendentale*, a cura di G. Colli, Milano 1987, I, pp. 376-77. Cfr. ISNARDI PARENTE, *Noterelle marginali* cit., p. 421; ID., *La «Repubblica» di Platone* cit., p. 617.

[11] B. BACZKO, *L'utopia*, Torino 1979, p. 3.

[12] DIODORO SICULO, 2.55-60. Sull'utopia di Iambulo cfr. FINLEY, *Utopie antiche e moderne* cit., p. 273; C. MOSSÉ, *Les utopies égalitaires à l'époque hellénistique*, in «Revue Historique», CCXLI, 93 (1969), pp. 297 sgg.; M. BALDASSARRI, *Intorno all'utopia di Giambulo*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», LXV (1973), fasc. II, pp. 303-33, e fasc. III, pp. 471-87; L. GERNET, *La città futura e il paese dei morti*, in ID., *Antropologia della Grecia antica*, a cura di R. Di Donato, Milano 1983, pp. 113-25; BERTELLI, *L'utopia greca* cit., pp. 561-63; ID., *Itinerari dell'utopia greca* cit., p. 53.

[13] DIODORO SICULO, 5.41-46. Sull'utopia di Evemero di Messene cfr. il giudizio negativo di PLUTARCO, *Su Iside e Osiride*, 23.360a. Cfr. FINLEY, *Utopie antiche e moderne* cit. p. 273; MOSSÉ, *Les utopies égalitaires* cit., p. 304; BERTELLI, *L'utopia greca* cit., pp. 559-60.

[14] Su Teopompo, cfr. A. MOMIGLIANO, *Teopompo*, in ID., *La storiografia greca*, Torino 1982, pp. 174-203; I. LANA, *L'utopia di Teopompo*, in ID., *Studi sul pensiero politico classico*, Napoli 1973, pp. 275-96; GERNET, *La città futura* cit.; BERTELLI, *L'utopia greca* cit., pp. 550-53.

[15] Altra cosa è il processo inverso, quello cioè di individuare nella tradizione giudaico-

colo, che, attraverso la commistione della profezia con la prognosi e la previsione [16], va ad articolarsi un rapporto tra utopia, storia e futuro.

Ma il XVIII secolo offre una tale ricchezza di idee e di immagini, che Baczko deve rilevare il fatto che, «piú l'utopia si diffonde e piú le sue forme si diversificano, meno nette si fanno le sue frontiere, sicché l'estensione del fenomeno sfugge a una valutazione quantitativa. Ma è proprio in questo modo che l'invenzione utopistica si installa nel cuore stesso dell'illuminismo, assumendo sempre piú un ruolo di mediazione fra il campo delle esperienze sociali e l'orizzonte di attese e di speranze, fra le realtà vissute e l'avvenire immaginario» [17] E a proposito dell'utopia dei secoli XIX e XX, egli osserva che

> il termine si arricchisce di nuovi sensi e di nuove ambiguità. Ciò dipende da parecchi fattori. In primo luogo il discorso utopistico ha mutato paradigma. I vari Fourier e Saint-Simon, Enfantin e Cabet che vengono definiti utopisti notori e sognatori sociali non scrivono viaggi immaginari né propongono sistemi di governo immaginari. Le visioni delle società ideali che essi prospettano sono presentate come conseguenze delle teorie sociali, come *verità* scientificamente fondate. Non si tratta piú di immaginare isole remote abitate da popoli ideali. La Città Nuova deve realizzarsi *hic et nunc* in un futuro molto vicino. Il suo avvento è inevitabile in quanto garantito dal cammino dell'evoluzione storica e delle sue leggi universali che sono appena state scoperte [18]

È esattamente questo rapporto fra tempo storico, futuro e utopia che, come si accennava, sembra determinare la distanza epistemologica tra le utopie del XVIII e XIX secolo e le utopie precedenti. Inoltre, non sono certo le utopie di Iambulo, Evemero o Teopompo a riproporsi in quelle del XVIII

cristiana fonti possibili per l'utopia moderna. Fondamentale a questo riguardo A. MOMIGLIANO, *Indicazioni preliminari su Apocalissi ed Esodo nella tradizione giudaica*, in «Rivista Storica Italiana», XCVIII, 1 (1986), pp. 353-66 (ora in ID., *Pagine ebraiche*, a cura di S. Berti, Torino 1987, pp. 95-107), dove alla tradizione apocalittica viene opposta, proprio in quanto si tratta di un modello con valore paradigmatico utopico senza essere messianico o implicare la fine del mondo, l'*Esodo*. Per quest'ultimo aspetto cfr. E. BLOCH, *Ateismo nel cristianesimo*, Milano 1971; M. WALZER, *Esodo e rivoluzione*, Milano 1986.

[16] Sul rapporto tra profezia, prognosi e previsione nell'età moderna, cfr. R. KOSELLECK, *Futuro passato*, Torino 1986, particolarmente pp. 11-29; A. PLACANICA, *Segni dei tempi*, Venezia 1990, particolarmente pp. 251 sgg. È da notare, tuttavia, che tanto in Koselleck, quanto in Placanica, l'analisi del processo di trasformazione della profezia apocalittica (quale è ancora presente, per esempio, in Lutero e Melantone) in una visione del futuro come prognosi o previsione, che si afferma nel XVIII secolo (Koselleck) e si sviluppa nel XIX (Placanica), mette al centro la nuova filosofia del progresso, ma curiosamente non tiene conto del ruolo delle utopie e degli utopisti. Al contrario, BACZKO, *L'utopia* cit., particolarmente cap. IV, pp. 157-249, mette in rapporto, per quel che riguarda il XVIII secolo, le idee di progresso e di storia con quella di utopia.

[17] *Ibid.*, p. 45.

[18] *Ibid.*, p. 10. Su Saint-Simon e Fourier, cfr. le annotazioni di W. BENJAMIN, *Parigi, Capitale del XIX secolo. I «Passages» di Parigi*, a cura di R. Tiedemann, Torino 1986, rispettivamente pp. 734-71 e pp. 791-827.

secolo, e neanche, se non in una misura complessivamente limitata, la *Repubblica* di Platone[19] Sono invece Sparta e Atene a diventare, nel XVIII secolo, punti di riferimento e modelli di un passato che, contrapponendosi allo stato di cose presenti, aiuta a immaginare la società futura. Nel descrivere la divisione fra Girondini e Montagnardi all'indomani dell'insurrezione del 10 agosto 1793, Filippo Buonarroti osserva:

> Tutti i sistemi di politica e di economia pubblica servirono di motivo o di pretesto a dissensi in seno alla convenzione nazionale. Gli uni predicavano il predominio esclusivo della classe favorita dalla fortuna e dall'educazione; gli altri consideravano la partecipazione di tutti alla sovranità condizione essenziale della felicità e della durevole tranquillità sociale; quelli sospiravano dietro alla ricchezza, al lusso e allo splendore di Atene; questi volevano la frugalità, la semplicità e la modestia dei bei giorni di Sparta[20]

Ma questo richiamo ad Atene e a Sparta giunge alla Rivoluzione francese dopo un lungo percorso che passa per Machiavelli, Montaigne, Bodin, Bayle, Melon, Mandeville, Lafitau, Montesquieu, Voltaire, Hume, Rousseau, Mably, Ferguson, de Pauw, Condorcet. E l'elenco è ben lungi dall'essere completo[21]. Atene e Sparta si fronteggiano come punti di riferimento di tendenze contrastanti nell'epoca moderna, luoghi storici e utopici al contempo, da comparare criticamente con la società presente e con le possibilità future. Atene, modello della libertà, del commercio, della democrazia, Sparta, modello dell'eguaglianza, della comunità dei beni, della

[19] Sul ruolo della *Repubblica* platonica nel XVIII secolo, cfr. M. ISNARDI PARENTE, *La «libertà dei moderni» e la 'Repubblica' di Platone*, in «La Cultura», XIV, 1 (1976), pp. 102-12.

[20] F. BUONARROTI, *Cospirazione per l'eguaglianza detta di Babeuf*, a cura di G. Manacorda, Torino 1971, p. 9 (la prima edizione dell'opera è del 1828). Buonarroti sente tuttavia il bisogno di precisare che Atene e Sparta restano solo un punto di confronto, perché naturalmente il significato della divisione tra Girondini e Montagnardi «bisogna cercarlo nei nostri costumi e nelle nostre conoscenze del diritto naturale. Ciò che avvenne in Francia subito dopo la creazione della repubblica è, secondo me, l'esplosione della discordia sempre esistente tra i partigiani dell'opulenza e delle distinzioni da una parte, e gli amici dell'eguaglianza o della numerosa classe dei lavoratori dall'altra» (*ibid.*, pp. 9-10).

[21] Su Atene e Sparta nel pensiero moderno, cfr. E. RAWSON, *The Spartan Tradition in European Thought*, Oxford 1969; C. BORGHERO, *Sparta tra storia e utopia. Il significato e la funzione del mito di Sparta nel pensiero di J. J. Rousseau*, in *Saggi sull'illuminismo*, a cura di G. Solinas, Cagliari 1973, pp. 255-318; G. CAMBIANO, *Montesquieu e le antiche repubbliche greche*, in «Rivista di Filosofia», LXV, 2-3 (1974), pp. 93-144; P. VIDAL-NAQUET, *Tradition de la démocratie grecque*, in M. I. FINLEY, *Démocratie antique et démocratie moderne*, Paris 1976, pp. 7-44; L. GUERCI, *Libertà degli antichi e libertà dei moderni*, Napoli 1979; G. CAMBIANO, *Comparazioni e modelli nelle immagini settecentesche dell'antichità*, in «Opus», VI-VIII (1987-89), pp. 219-36; P. VIDAL-NAQUET, *La démocratie grecque vue d'ailleurs*, Paris 1990; G. F. GIANOTTI, *Gli Eguali di Sparta*, in SENOFONTE, *L'ordinamento politico degli Spartani*, Palermo 1990, pp. 17-39; L. CANFORA, *Nota* a P. BAYLE, *Sparta nel «Dizionario»*, Palermo 1992, pp. 9-18 (con riferimento anche alla ripresa nazista del mito di Sparta); A. PARADISO, *Femmes libertines et «belles infidèles»*, *ibid.*, pp. 21-49.

virtú politica. Ma questa schematica opposizione non esaurisce certo la molteplicità delle posizioni e delle interpretazioni.

Quanto sia stato grande il peso di Atene e Sparta nel dibattito filosofico e politico moderno e, in particolare in quello del XVIII secolo, emerge chiaramente dalle considerazioni critiche fatte nel XIX secolo da pensatori come Constant, Marx ed Engels, Fustel de Coulanges.

Quando, nel 1819, Benjamin Constant pronuncerà il famoso discorso sulla *Libertà degli antichi comparata a quella dei moderni*, sarà con la Sparta di Rousseau e soprattutto di Mably che polemizzerà[22] Ma anche Atene, verso la quale egli è piú indulgente[23], non è ritenuta affatto proponibile come modello[24] E Marx ed Engels, nel 1845, a proposito del mito di Sparta, Atene e Roma in Robespierre e Saint-Just, scriveranno:

> Robespierre, Saint-Just e il loro partito sono caduti perché hanno scambiato la *comunità* antica, *realisticamente democratica*, che poggiava sul fondamento della *schiavitú reale*, con lo *Stato moderno rappresentativo, spiritualisticamente democratico*, che poggia sulla *schiavitú emancipata*, sulla *società civile*. Che colossale illusione essere costretti a riconoscere e sanzionare nei *diritti dell'uomo* la società civile moderna, la società dell'industria, della concorrenza generale, degli interessi privati perseguenti liberamente i loro fini, dell'anarchia, dell'individualità naturale e spirituale alienata a se stessa, e volere poi nello stesso tempo annullare nei singoli individui le *manifestazioni vitali* di questa società, e volere modellare la *testa politica* di questa società nel modo *antico*![25]

E nel 1864 Fustel de Coulanges, a sua volta, scrive:

> L'idea che ci si è fatta della Grecia e di Roma ha spesso turbato le nostre generazioni. Per avere osservato male le istituzioni della città antica, si è immaginato di farle rivivere da noi. Ci si sono fatte delle illusioni sulla libertà degli antichi,

[22] B. CONSTANT, *Della libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni*, in ID., *Principi di politica*, a cura di U. Cerroni, Roma 1970, pp. 228-30. Cfr. ISNARDI PARENTE, *La «libertà dei moderni»* cit.; GUERCI, *Libertà degli antichi e libertà dei moderni* cit.; CAMBIANO, *Montesquieu e le antiche repubbliche greche* cit. Ma, come ha fatto notare VIDAL-NAQUET, *La démocratie grecque* cit., pp. 213 e 240, Rousseau ha anche scritto che «i popoli antichi non possono piú servire di modello a quelli moderni; rimangono a loro estranei sotto troppi riguardi» (J.-J. ROUSSEAU, *Lettere scritte dalla montagna*, a cura di P. Alatri, Torino 1970, *Nona Lettera*, pp. 1058-59).

[23] *Ibid.*, p. 222: «... fra tutti gli Stati antichi Atene è quello che piú somigliò agli Stati moderni»; p. 225: «... il commercio aveva fatto scomparire da Atene molte delle differenze che distinguono i popoli antichi dai popoli moderni». Cfr. GUERCI, *Libertà degli antichi e libertà dei moderni* cit.

[24] ROUSSEAU, *Lettere* cit., p. 226.

[25] F. ENGELS e K. MARX, *La sacra famiglia*, a cura di A. Zanardo, Roma 1967, p. 160. Sulla questione della schiavitú e della democrazia nella Grecia antica cfr., tra gli altri, M. I. FINLEY, *Schiavitú antica e ideologie moderne*, Roma-Bari 1981; G. CAMBIANO, *Dalla polis senza schiavi agli schiavi senza polis*, in «Intersezioni», II, 1 (1982), pp. 29-53 (dove, a p. 48, viene citato lo stesso passo de *La sacra famiglia)*; M. I. FINLEY (a cura di), *La schiavitú nel mondo antico*, Roma-Bari 1990 (con scritti di K. R. Bradley, G. Cambiano, Y. Garlan, A. Momigliano, R. Saller, C. R. Whittaker).

e per questo solo fatto la libertà dei moderni è stata messa in pericolo. I nostri ultimi ottant'anni hanno mostrato chiaramente che una delle grandi difficoltà che si oppongono al procedere della società moderna è l'abitudine presa di avere sempre davanti agli occhi l'antichità greca e romana[26]

Piú in generale bisogna constatare il fatto che Baczko per definire l'utopia, con particolare, ma non esclusivo, riferimento al XVIII secolo, è costretto a elencare ben sette elementi che ne delineerebbero i contorni[27], mentre poco prima aveva cercato di determinare la nozione di utopia, con particolare, ma non esclusivo, riferimento ai secoli XIX e XX, contrapponendo l'utopia, a titolo di esempi, rispettivamente alla scienza (Marx-Engels), al mito (Georges Sorel), all'ideologia (Karl Mannheim)[28]

Se ora volgiamo l'attenzione allo studio di Finley, *Utopie antiche e moderne*, si vede come anche qui emerga immediatamente la difficoltà insita nella definizione stessa del termine utopia. Finley comincia il saggio cosí: «Fin da quando, agli inizi del XVI secolo, Tommaso Moro inventò la parola utopia, intorno ad essa si è andata formando una girandola semantica, una serie di significati molto varia e non poco confusa»[29] Egli propone allora di determinare la nozione di utopia distinguendola principalmente dalle varie età dell'oro o dai vari paesi di cuccagna. Pur sottolineando la dimensione chimerica che ha accompagnato e accompagna l'utopia, questa, in quanto sogno o desiderio di una vita migliore, sta tuttavia in un ambiguo, contraddittorio confine fra l'irrealizzabile e l'attuabile.

Il nome stesso di Utopia – scrive Finley – indica che la società ideale non è effettivamente, o completamente, attuabile. Nonostante ciò, ogni utopia seria è concepita come un fine che si può legittimamente tentare e sperare di raggiungere, come uno stato che non è relegato in una qualche misteriosa regione perfetta, ma bensí caratterizzato da specifiche critiche e proposte istituzionali. L'utopia trascende la realtà sociale in questione, ma non è trascendentale in senso metafisico. È questo che distingue le Utopie sociali dalle visioni del genere del paradiso terrestre, categoria in cui includo le varie raffigurazioni primitivistiche, sia quelle in cui si immagina che la società perfetta, semplice e innocente, sia esistita in un lontano passato, in un'Età dell'oro, che quelle che la collocano in un qualche luogo remoto[30]

[26] N.-D. FUSTEL DE COULANGES, *La Cité antique*, a cura di F. Hartog, Paris 1984, p. 2. Ha posto l'attenzione su questo passo VIDAL-NAQUET, *La démocratie grecque* cit., p. 212. Su Fustel de Coulanges, cfr. A. MOMIGLIANO, *La Città antica di Fustel de Coulanges*, in «Rivista Storica Italiana», LXXII (1970) pp. 81-98; M. I. FINLEY, *La città antica: da Fustel de Coulanges a Max Weber e oltre*, in ID., *Economia e società nel mondo antico*, a cura di B. D. Shaw e R. P. Saller, Roma-Bari 1984, pp. 3-29; F. HARTOG, *Le XIX^e siècle et l'histoire. Le cas de Fustel de Coulanges*, Paris 1988.

[27] BACZKO, *L'utopia* cit., pp. 19-31.

[28] *Ibid.*, pp. 11-16.

[29] FINLEY, *Utopie antiche e moderne* cit., p. 268.

[30] *Ibid.*, pp. 270-71.

In questo modo Finley rivendica all'utopia un aspetto politico, per cosí dire, realistico. Egli individua la politicità dell'utopia nell'immaginario sociale e collettivo per quel tanto che la caratterizza e la distingue dai racconti favolosi. I paesi di cuccagna e i paradisi terrestri hanno con le utopie un elemento critico in comune, cioè l'idea che una società dove il male sia bandito può sussistere solo se sono state eliminate le due principali espressioni del male, il conflitto per il possesso delle ricchezze e il conflitto che nasce dagli impulsi sessuali. Ma la differenza tra le utopie sociali e i paesi di cuccagna sta appunto nella qualità favolistica di questi[31]

Allo scopo di analizzare l'utopia, Finley usa coppie antitetiche: utopie statiche contro utopie dinamiche; utopie egualitarie contro utopie a struttura gerarchica[32] Con tale schematizzazione egli separa l'utopia dal mito e la associa alla realtà. In tal senso e in rapporto alle condizioni storico-economiche, egli distingue tra utopie statiche e utopie dinamiche: le utopie dell'antichità e dell'inizio dell'età moderna hanno a che fare non con un paese favoloso, ricco di prodotti naturali, ma con la scarsità delle risorse. Esse sono generalmente ascetiche. Con la scoperta di nuove forme di energia invece, tra la fine del XVIII secolo e l'inizio del XIX, le utopie possono legarsi a immagini di società future dell'abbondanza, grazie a un uso sociale equo della tecnologia e delle sue potenzialità. Tuttavia, argomenta Finley, anche in questa fase vi sono utopie ascetiche: «Le nuove possibilità crearono anche nuovi dubbi. Non tutti gli utopisti del XIX secolo condividevano la nuova visione dinamica, tesa verso la soddisfazione delle esigenze. Esisteva anche una tendenza ascetica, come si può vedere in Thoreau e William Morris e nei gruppi che si ispiravano a Owen e a Fourier negli Stati Uniti. In altra parole, a questo punto dall'esame e dalla critica della società industriale nascevano proposte diverse e contrastanti»[33]. Anche l'antitesi fra utopie statiche e dinamiche comporta dunque delle difficoltà di schematizzazione, quanto meno per quel che riguarda l'aspetto cronologico dell'affermarsi delle une e delle altre. Se nel XIX secolo vi sono utopie dell'abbondanza e utopie della frugalità, evidentemente non possono essere le condizioni storico-economiche a determinare da sole il tipo di utopia (statica in condizioni storiche di scarsità, dinamica in condizioni storiche di abbondanza). Se Finley ha ragione nel voler distinguere l'utopia dal mito, non meno importante tuttavia appare il rapporto che l'utopia instaura con il tempo. Sembra infatti che le utopie tra XVIII e XIX secolo abbiano a che fare tutte – sia quelle dell'abbondanza, sia quella della frugalità – con

[31] *Ibid.*, p. 271.
[32] *Ibid.*, p. 277.
[33] *Ibid.*, p. 278.

le nuove condizioni culturali e intellettuali con cui si mostra il futuro e il suo rapporto con l'idea di cambiamento. Se, come si può evincere dall'analisi di Finley, l'utopia sta sopra un ambiguo e contraddittorio confine tra l'irrealizzabile e l'attuabile, questo confine, a partire dal XVIII secolo, è fatto di un tempo futuro, un tempo che può effettivamente realizzare qualcosa di nuovo e di diverso, un tempo con cui, comunque, anche l'irrealizzabile deve commisurarsi. In corrispondenza con l'affermarsi di una nuova idea di futuro, e soprattutto di una nuova idea di controllo del futuro, attraverso la previsione delle forme del tempo storico, l'utopia moderna si presenta come una delle risposte possibili e alternative alla domanda sul futuro a cui in precedenza (per esempio fino a Bossuet) rispondeva la tradizione apocalittica giudaico-cristiana[34].

La seconda antitesi operata da Finley riguarda, come già accennato, le utopie egualitarie e quelle organizzate gerarchicamente. Nel mondo antico, in linea generale, non si riscontrano utopie egualitarie. Non lo è quella di Falea di Calcedonia o di Ippodamo di Mileto[35], né quella di Evemero[36] Non lo è quella di Platone[37] È con Tommaso Moro, e dunque con gli inizi della modernità, che sorge l'egualitarismo come elemento caratterizzante di una società ideale[38]. D'altra parte, sono tre, secondo Finley, i motivi che hanno reso impossibile agli antichi di pensare l'eguaglianza: la scarsità di risorse e l'assenza dell'idea di progresso[39]; l'idea secondo cui

[34] Sul nesso tra storia universale, futuro e apocalissi nella tradizione giudaico-cristiana in rapporto alla storiografia greca, cfr. i lavori di A. MOMIGLIANO, *Daniele e la teoria greca della successione degli imperi*, in *La storiografia greca* cit., pp. 295-301, e in *Pagine ebraiche* cit., pp. 33-39; *Le origini della storia universale*, in *Tra storia e storicismo*, Pisa 1985, pp. 25-55; *Profezia e storiografia*, in *Pagine ebraiche* cit., pp. 109-16. Sulla problematica di questa ricerca di Momigliano cfr. I. CERVELLI, *Alcuni aspetti della ricerca ebraistica di Momigliano*, in «Studi Storici», III (1988), pp. 599-643; e ID., *L'ultimo Momigliano: costanti e variabili di una ricerca*, in «Studi Storici», I, (1989), pp. 59-104. Su Daniele cfr. E. J. BICKERMANN, *Daniele ovvero la profezia compiuta*, in ID., *Quattro libri stravaganti della Bibbia*, Bologna 1979, pp. 67-150; K. POMIAN, *L'ordre du temps*, Paris 1984, pp. 105-7 [trad. it. Torino 1992]; M. MIEGGE, *Il sogno del re di Babilonia*, Milano 1995. Questo problema del nesso tra storia universale, futuro e apocalissi ne porta con sé un altro, quello, ben noto, dell'opposizione tra tempo ciclico e tempo lineare. Su ciò, e in polemica con le troppo schematiche distinzioni di Cullmann, Puech, Löwith, cfr. A. MOMIGLIANO, *Il tempo nella storiografia antica*, in ID., *La storiografia antica* cit., pp. 64-94; MAZZARINO, *Il pensiero storico classico* cit., nota 555 (*L'intuizione del tempo nella storiografia classica. Cronologia*), pp. 412-61; P. ROSSI, *Il passato, la memoria, l'oblio*, Bologna 1991, capp. 4 e 5. Cfr. inoltre M. ELIADE, *Il mito dell'eterno ritorno*, Roma 1968; S. JAY GOULD, *La freccia del tempo, il ciclo del tempo*, Milano 1989.

[35] FINLEY, *Utopie antiche e moderne* cit., p. 280. Su Falea di Calcedonia e Ippodamo di Mileto: ARISTOTELE, *Politica*, 2.6-9.1266a-1269a. Cfr. I. LANA, *Le teorie egualitarie di Falea di Calcedonia e L'utopia di Ippodamo di Mileto*, in ID., *Studi sul pensiero politico classico* cit., pp. 215-30 e 107-37.

[36] *Ibid.*, pp. 280-81.

[37] *Ibid.*, pp. 281-82.

[38] *Ibid.*, p. 282.

[39] Per una posizione diversa in fatto di progresso nell'antichità, cfr. L. EDELSTEIN, *L'idea di progresso nell'antichità classica*, Bologna 1987.

l'ineguaglianza era un fatto naturale; la piccolezza delle comunità al cui interno pensare l'utopia (i pensatori che, all'opposto, pensavano in termini di *cosmopolis*, rifiutavano la società)[40]

> Oggi, per la prima volta nella storia, – conclude Finley – c'è una soluzione tecnica per tutti i problemi; l'idea che l'uguaglianza e la libertà (comunque siano definite) sono elementi necessari perché esista una giustizia e perché una società sia giusta, è largamente accettata, sia pure superficialmente o con riserve di qualche genere; e il nostro è un mondo in cui tutto avviene su una scala gigantesca, terrificante addirittura. Quest'ultimo elemento è piuttosto nuovo e ha una grandissima importanza. E non parlo solo delle distanze geografiche, o della tecnologia, o dei territori nazionali: è anche alla scala dell'organizzazione che la vita moderna esige che mi riferisco. Anche se non fossimo diversi dagli antichi sui primi due punti, quest'ultimo basterebbe a rendere le loro Utopie impensabili per i nostri giorni[41]

2. *Lo Ζῷον πολιτικόν come utopia.*

Al di là della difficoltà di definire la nozione stessa di utopia – e abbiamo visto quanti tentativi di definizione in due fra i piú autorevoli studiosi che hanno affrontato il problema –, almeno un elemento emerge con una certa chiarezza. Le utopie antiche, qualunque caratterizzazione se ne voglia dare, risultano impensabili per noi. Ma ci si dovrebbe porre una prima domanda: sono forse pensabili per noi le utopie del XVIII e XIX secolo, il cui ambiguo confine tra irrealizzabilità e attuabilità andava a collocarsi in un tempo futuro prevedibile, caratterizzato dalle immagini di cambiamento e di progresso? La risposta è no, proprio in quanto si è frantumato questo tempo futuro prevedibile, caratterizzato dalle immagini di cambiamento e di progresso. Ma, dal 1989, dopo la caduta del muro di Berlino, ci si deve porre un'altra domanda: è pensabile una qualsivoglia utopia nella cultura occidentale? Questa domanda coinvolge anche sia l'idea di utopia di Ernst Bloch[42] sia le utopie negative e le distopie. Proviamo a porre la domanda in altri termini in modo da definire già un contesto di risposta possibile a un problema che si presenta oggi davvero assai difficile e inquietante. Siamo destinati a tenerci la Venezia della fine del Medioevo descritta da Mumford, splendente all'esterno e violenta e corrotta al suo interno, senza la possibilità di immaginarci una città alternativa, quale è l'Amaurote di

[40] FINLEY, *Utopie antiche e moderne* cit., p. 284.
[41] *Ibid.*, p. 284.
[42] Su Ernst Bloch e la filosofia antica, cfr. G. CAMBIANO, *Il ritorno degli antichi*, Roma-Bari 1988, pp. 73-95. Sulla problematica teorica di Ernst Bloch in relazione all'idea di tempo storico, cfr. R. BODEI, *Multiversum*, Napoli 1982².

Tommaso Moro, noiosa certamente (ma è inevitabile immaginare città ideali noiose?), ma giusta? Piú precisamente, è davvero realistico riformare Venezia a spizzico, senza cioè un modello globale alternativo che permetta di misurare, proprio grazie allo scarto che mantiene con la città reale, i cambiamenti effettivi e gli scopi raggiunti? Siamo ormai talmente, e giustificatamente, ossessionati dall'idea che dietro l'utopia si nasconda il totalitarismo, da trascurare il valore critico in senso globale che un modello utopico può avere.

Finley concludeva il suo saggio *Utopie antiche e moderne*, scritto nel 1966, sostenendo che le utopie tradizionali, antiche e moderne, non sono piú riproponibili per due ragioni. Il fatto che i problemi tecnologici, economici e politici siano risolvibili porta in primo luogo a privilegiare le soluzioni pratiche, raggiungibili immediatamente, e in secondo luogo ad allargare la scala delle operazioni. Soprattutto quest'ultimo, sottolinea Finley, è l'elemento che ci porta sempre piú lontano da quelle utopie[43] Per quel che concerne il primo punto l'impressione è che la ricerca delle soluzioni pratiche, raggiungibili immediatamente, si sia rivelata una chimera, non rispondendo ai nuovi problemi insorti, proprio a causa del secondo punto. L'allargamento della scala dei problemi in termini planetari si è accompagnato infatti a un sempre maggiore scarto fra effettiva possibilità di risolvere i problemi tecnologici, economici e politici ed effettiva realizzabilità. Accade dunque oggi che l'ambiguo confine tra irrealizzabilità e attuabilità delle utopie si presenta come un abisso invalicabile della realtà storica.

Non sembra che l'utopia sia oggi riproponibile come progetto o come sogno. Ma essa può ancora ricoprire un ruolo come modello da comparare criticamente con la realtà storica. Da questo punto di vista non possono essere gli scenari offerti da Platone a funzionare da modello utopico comparativo con la realtà contemporanea, e neanche Sparta. Questo ruolo può tuttavia essere assunto da una figura concettuale della filosofia greca, che non fu proposta da un utopista, né sorse con contenuti o intenti utopistici, ma che, riproposta criticamente nel mondo moderno, ha acquisito quegli accenti utopici nel senso precedentemente definito[44] Si tratta della figu-

[43] FINLEY, *Utopie antiche e moderne* cit., p. 286.

[44] Wolfgang Kullmann critica l'uso improprio (fatto, fra gli altri, per esempio, da H. Bengtson) della frase aristotelica secondo cui l'uomo è un animale politico: «Essi vi intravvedono un ideale antico che deve essere realizzato anche nei tempi moderni, oppure credono che si tratti di un ideale attuatosi al tempo di Pericle in Atene, che oggi però non è piú raggiungibile. Questa interpretazione della frase, largamente diffusa, deriva da un totale fraintendimento di Aristotele. Aristotele sicuramente *non* vuole stabilire alcun ideale» (W. KULLMANN, *Il pensiero politico di Aristotele*, Milano 1992, p. 37). Ma anche ammettendo tale fraintendimento e anche se Aristotele non voleva stabilire alcun ideale, resta il fatto che l'immagine dell'uomo come animale sociale ha assunto in epoca moderna motivi ideali e utopici che certamente vanno al di là delle intenzioni originarie di Aristotele.

ra aristotelica dello Ζῷον πολιτικόν[45], che Seneca tradusse con «sociale animal»[46] e cosí pure Tommaso d'Aquino[47], e che è stato modernamente tradotto con «animale politico». Non pochi sono gli autori che hanno usato la figura dello Ζῷον πολιτικόν in contrapposizione all'uomo moderno e non certo nei termini di un richiamo nostalgico al mondo greco, bensí nel senso di una comparazione critica interna al mondo moderno e con un ruolo, sotto questo aspetto, che non sembra ingiustificato denominare utopico. In tali contesti, nonostante le precisazioni di Hannah Arendt a proposito dell'accezione della politica e della nozione di Ζῷον πολιτικόν nella *polis* greca, irriducibili sia alla cultura cristiana che a quella moderna[48], resta il fatto che il tipo moderno di separazione della politica dalle altre sfere della società tende, piú nei fatti che non forse nelle teorie, a restringere il campo della politica a un punto tale da finire col rendere ambigua la traduzione di Ζῷον πολιτικόν in «animale politico», almeno nel ruolo utopico che tale immagine ha assunto in alcuni pensatori moderni. Un ruolo utopico che si è espresso nella chiave della critica proprio delle due sfere per eccellenza separate della società occidentale moderna: l'economia e la politica. Da questo punto di vista, Ζῷον πολιτικόν può essere tradotto con «animale sociale», se a tale denominazione si dà il senso di un rapporto con l'economia che non si riduce al commercio con le cose[49] e di un rapporto con la politica che è partecipazione collettiva e non gestione separata del potere. Per il primo caso, cioè quello della critica dell'economia moderna, l'immagine dell'uomo come «animale sociale» viene evocata da Karl Marx e da Karl Polanyi contro l'immagine dell'*homo oeconomicus*. Per il secondo caso, quello della critica della politica, essa viene evocata da Moses Finley contro la riduzione della democrazia moderna a strumento dell'oligarchia.

[45] ARISTOTELE, *Politica*, 1.2.1253a2-3; ID., *Etica nicomachea*, 9.9.1169b20. Sul problema dell'uomo aristotelico come animale sociale, cfr. L. STRAUSS, *The City and Man*, University Press of Virginia, 1964; R. G. MULGAN, *Aristotle's Doctrine that Man is a Political Animal*, in «Hermes», III (1974), pp. 438-45; S. R. CLARK, *Aristotle's Man. Speculations upon Aristotelian Anthropology*, Oxford 1975; J.-P. VERNANT, *Le origini del pensiero greco*, prefazione di R. Di Donato, Roma 1993³; W. D. ROSS, *Aristotele*, Milano 1982³, pp. 225-58; J. RITTER, *Metafisica e politica*, a cura di G. Cunico, Casale Monferrato 1983, in particolare pp. 67 e 113; F. CALABI, *La città dell'oikos. La politica di Aristotele*, Lucca 1984; G. E. R. LLOYD, *Aristotele*, Bologna 1985, pp. 225-46; D. KEYT, *Three Fundamental Theorems in Aristotle's Politics*, in «Phronesis», XXXII, 1 (1987), pp. 54-79; H. ARENDT, *Vita activa*, Milano 1988; E. WEIL, *Aristotelica*, a cura di L. Sichirollo, Milano 1990; L. SICHIROLLO, *Filosofia, storia, istituzioni*, Milano 1990; KULLMANN, *Il pensiero politico di Aristotele* cit.

[46] SENECA, *De beneficiis*, 7.1.

[47] TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, Prima Pars, q. 96, a. 4. Sul fraintendimento nella traduzione di «πολιτικόν» in «sociale» da parte di Tommaso, cfr. ARENDT, *Vita activa* cit., p. 21.

[48] *Ibid.*, pp. 18 sgg.

[49] Sulla differenza fra la ragione greca che si è formata nelle relazioni degli uomini fra loro e la ragione moderna che si è formata nel commercio con le cose, cfr. VERNANT, *Le origini del pensiero greco* cit., p. 119. Sul primato del rapporto uomo/cosa rispetto a quello uomo/società, cfr. L. DUMONT, *Homo Aequalis*, Milano 1984.

Marx fa riferimento all'immagine di Ζῷον πολιτικόν in tre luoghi: nell'*Introduzione del 1857*[50], nelle *Forme che precedono la produzione capitalistica*[51], nel I Libro del *Capitale*[52] Nel primo testo l'immagine dell'uomo come «animale sociale» è direttamente contrapposta al «singolo e isolato cacciatore e pescatore» con cui Adam Smith fa iniziare la storia dei rapporti economici. Secondo Marx, quella di Adam Smith (e di David Ricardo) non è altro che una «robinsonata», ovvero una trasfigurazione della storia di Robinson Crusoe, l'utopia dell'uomo isolato[53], nell'*uomo economico primitivo*, il quale appare dotato di tutte le caratteristiche dell'individuo borghese moderno.

> Agli occhi dei profeti del XVIII secolo, – scrive Marx –, sulle cui spalle poggiano ancora interamente Smith e Ricardo, questo individuo del XVIII secolo – che è il prodotto, da un lato, della dissoluzione delle forme sociali, dall'altro, delle nuove forze produttive sviluppatesi a partire dal XVI secolo – è presente come un ideale la cui esistenza sarebbe appartenuta al passato. Non come un risultato storico, ma come il punto di partenza della storia. Giacché come individuo conforme a natura, esso non è originato storicamente, ma è posto dalla natura stessa[54]

Si tratta di un passo ben noto. L'*uomo economico primitivo*, in quanto immaginato come un individuo isolato, sciolto dai vincoli sociali, non esprime altro che l'utopia di un mondo dove i rapporti degli uomini con le cose sono prioritari e determinanti rispetto ai rapporti degli uomini con altri uomini. Anzi sono costitutivi della stessa storia umana.

Utopia era un'isola. Anche quella dove naufragò Robinson Crusoe lo era. Fra la prima fatta di 54 città e la seconda abitata prima da un uomo solo, poi da due, l'uno schiavo dell'altro, c'è l'avvenuto passaggio verso l'affermazione di un'individualità che si è formata nel rapporto con le cose come mezzo di dominio sull'altro.

Alla visione dell'*uomo economico primitivo* Marx contrappone l'immagine aristotelica dell'uomo come «animale sociale»: «... l'epoca che genera questo modo di vedere, il modo di vedere dell'individuo isolato, è proprio l'epoca dei rapporti sociali (generali da questo punto di vista) finora piú sviluppati. L'uomo è nel senso piú letterale uno Ζῷον πολιτικόν, non soltanto un animale sociale, ma un animale che solamente nella società può

[50] K. MARX, *Introduzione del 1857*, in ID., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, I, Firenze 1968, p. 5.

[51] ID., *Forme che precedono la produzione capitalistica*, in ID., *Lineamenti fondamentali* cit., II, Firenze 1970, p. 123.

[52] ID., *Il Capitale*, libro I, sezione 4, cap. 11, Torino 1975, pp. 398-99.

[53] Sul *Robinson Crusoe* come utopia, cfr. K. H. BOHRER, *La corsa di Venerdí*, Bologna 1991, in particolare p. 145; sul rapporto tra Robinson e lo Ζῷον πολιτικόν, cfr. pp. 149-50.

[54] MARX, *Introduzione del 1857* cit., pp. 4-5.

isolarsi»[55] Robinson, l'individuo isolato, rientra cosí in città, in quei rapporti sociali da cui era provenuto prima di naufragare nell'isola. L'aristotelico uomo come «animale sociale» e l'hobbesiano Robinson nell'isola giocano un ambiguo rapporto di reciprocità: è come se l'uno fosse una sorta di distopia dell'altro. Il ruolo utopico dell'uomo come «animale sociale» è quello di opporsi alla riduzione dei rapporti umani al dominio sulle cose e sugli uomini. Il ruolo utopico di Robinson è quello di opporsi a ogni vincolo sociale che impedisca il libero estrinsecarsi dell'attività strumentale e utilitaria.

Marx dà un senso estensivo alla nozione aristotelica di uomo come «animale sociale». La socialità che l'uomo possiede per natura non è determinata dalla città, ma dalla facoltà cooperativa che precede l'organizzazione cittadina[56]. L'aristotelico uomo come «animale sociale» si oppone, in Marx, alla riduzione dei rapporti sociali ai rapporti economici, ciò che è poi il frutto della separazione della sfera dell'economico dal resto delle azioni e delle relazioni sociali[57] Il motivo utopico consiste proprio nell'ambiguo confine fra l'irrealizzabilità e l'attuabilità di un siffatto uomo aristotelico trasformato da Marx.

Anche Karl Polanyi usa l'immagine aristotelica in modo estensivo, e lo fa anch'egli, sia pure in una visione differente, contro la separazione della sfera dell'economico nella società moderna e la sua assolutizzazione nei tentativi di definire antropologicamente l'uomo.

> L'apparenza – scrive Polanyi – spinge a pensare che la fame e il guadagno siano gli incentivi sui quali deve basarsi qualsiasi sistema economico. Quell'assunto è privo di fondamento. Ripercorrendo la storia delle società umane, constatiamo che la fame e il guadagno non sono utilizzati come incentivi della produzione, e quando lo sono li troviamo intrecciati ad altri potenti moventi. Aristotele aveva ragione: l'uomo è un essere sociale, non economico. Piú che a salvaguardare il suo interesse individuale per l'acquisizione di possessi materiali, egli mira al consenso sociale, allo status sociale, ai vantaggi sociali. Egli apprezza i beni posseduti soprattutto in quanto mezzo per il raggiungimento di quel fine. I suoi incentivi hanno quella natura «mista» che associamo allo sforzo di ottenere l'approvazione sociale – le attività produttive sono accidentali rispetto a questo fine[58]

[55] *Ibid.*, p. 5.

[56] Marx precisa questa modificazione dell'idea di Aristotele nel I Libro del *Capitale*: «... l'uomo è per natura un animale, se non politico, come pensa Aristotele, certo sociale» (*Il Capitale*, libro I, sezione 4, cap. 11, pp. 398-99.

[57] Su questa problematica in Marx, con riferimento alla questione del «politico» e alle considerazioni di Finley, cfr. C. LUPORINI, *Critica della politica e critica dell'economia politica in Marx*, in «Critica marxista», XVI, 1 (1978), pp. 17-50.

[58] K. POLANYI, *La nostra obsoleta mentalità di mercato*, in ID., *Economie primitive, arcaiche e moderne*, a cura di G. Dalton, Torino 1980, p. 63.

E infine Moses Finley, il cui uso, anch'esso estensivo, dell'immagine aristotelica è finalizzato alla comparazione critica della politica e della democrazia moderne. Nello scritto *La democrazia degli antichi e dei moderni*, egli muove una serrata critica all'idea moderna di democrazia che, fondandosi sulla teoria delle élite, ha bisogno dell'apatia e dell'ignoranza politica dei cittadini per attuarsi. Assumendo come bersaglio le tesi di Schumpeter e di Lipset – che vengono collegate con quelle di Pareto, Mosca, Michels –, Finley critica una interpretazione della democrazia rappresentativa moderna che vede il primato delle decisioni dei dirigenti politici come fine funzionale dei meccanismi democratici di voto e di elezione e la crisi di partecipazione pubblica come un fatto fisiologico, necessario alla realizzazione di quel fine. Questo tipo di interpretazione della democrazia rappresentativa da un lato risponde alle mutate condizioni storico-sociali della realtà occidentale moderna, con la conseguente dissoluzione della comunità antica, ma dall'altro finisce col negare del tutto il ruolo di qualunque forma sociale comunitaria nell'organizzazione e nella formazione dei sistemi politici. In questo senso la democrazia rappresentativa non è altro che un guscio atto a coprire una oligarchia allargata che pensa di poter fare a meno di un qualsivoglia legame sociale di origine non direttamente politica. A ciò Finley contrappone non solo l'uomo della *polis*, ma addirittura quello della *koinonia*[59] «Per Aristotele l'uomo era per natura un essere non solo destinato a vivere in una città-stato ma anche un essere domestico e comunitario. Vorrei suggerire che questo senso comunitario, rafforzato dalla religione di stato, dai miti e dalle tradizioni, fu l'elemento essenziale del successo prammatico della democrazia ateniese»[60]

Sottolineare l'importanza del legame sociale della comunità per il funzionamento della democrazia greca significa fare una scelta di campo nell'analisi e nell'interpretazione. Significa prendere in considerazione la centralità della forma di vita sociale per ogni riflessione possibile sulle forme politiche che la sorreggono, piuttosto che i criteri di funzionamento e di gestione del potere e delle decisioni di chi lo detiene e sta entro la sua sfera d'appartenenza. In questo contesto l'uomo di Aristotele acquista motivi utopici. Nell'ambiguo confine tra irrealizzabilità e attuabilità, l'uomo gre-

[59] «È difficile – chiarisce Finley – rendere *koinonia* con una sola parola, poiché in realtà essa possiede un groviglio di significati, tra i quali – per esempio – l'associazione in affari; ma in questo contesto dobbiamo intendere il termine nel senso di "comunità" con un valore molto accentuato, come nella comunità cristiana primitiva nella quale i legami non erano semplicemente la vicinanza e il comune modo di vita ma anche una consapevolezza del comune destino, della fede comune» (*La democrazia degli antichi e dei moderni*, postfazione di C. Ampolo, Milano 1992, p. 29).

[60] *Ibid.* Cfr. inoltre D. LANZA e M. VEGETTI, *L'ideologia della città*, in M. VEGETTI (a cura di), *Marxismo e società antica*, Milano 1977, in particolare pp. 269-71.

co della *polis* e della *koinonia*, oscillante tra il luogo passato e il non luogo, piuttosto che tra il luogo buono e il non luogo, diventa l'osservatore contemporaneo e si assume il compito della comparazione e della critica. A proposito della democrazia moderna Finley osserva:

> Apatia e ignoranza politica sono oggi un dato fondamentale, al di là di ogni possibile discussione; le decisioni non sono il frutto del voto popolare, che al massimo ha un occasionale potere di veto a fatto compiuto, ma sono prese dai leader politici. Il punto è stabilire se nella situazione odierna questo stato di cose è necessario e auspicabile o se forme nuove di partecipazione popolare, ateniesi nello spirito se non nella sostanza – se cosí mi posso esprimere – devono invece essere inventate[61]

Se ormai, secondo Finley, le utopie antiche sono impensabili per noi, non lo è invece la democrazia ateniese, che, rispetto alla democrazia rappresentativa moderna, assume un ruolo utopico simile, fatte le dovute differenze, a quello che Mumford aveva assegnato alla città di Amaurote rispetto alla città di Venezia.

[61] *Ibid.*, p. 36. Cfr. inoltre M. I. FINLEY, *Max Weber e la città-stato greca*, in ID., *Problemi e metodi di storia antica*, con prefazione di A. Momigliano, Roma-Bari 1987, particolarmente pp. 151-52.

CHRISTIAN JACOB

Disegnare la terra

Disegnare o scrivere la terra: *geo-grafia* è parola greca[1] In quanto autori di peripli e periegesi – che traccino un περίοδος γῆς (circuito della terra) su una carta geografica o ne forniscano una descrizione scritta, oppure lo incidano su un πίναξ (tavoletta, cioè carta geografica) – i Greci sarebbero stati tra i primi, nella tradizione occidentale, ad aver concepito il progetto di padroneggiare il mondo, di renderlo intelligibile e memorizzabile, visibile e dicibile, mediante una serie di procedimenti mentali che vanno dall'inventario alla schematizzazione, dalla geometrizzazione alla costruzione discorsiva.

La storia d'una disciplina scientifica corre il rischio d'esser riduttiva nel postulare spesso identità e permanenza, nella scienza di cui tratta, delle sue finalità, dei suoi metodi e oggetti. Dato il rischio di proiettare sulla geografia antica i modelli contemporanei, ossia di rimodellarla in funzione delle suddivisioni del nostro tempo, è parso preferibile, ed euristico, affermare la totale alterità di questa scienza degli inizi, per cui la geografia, al pari di mito e religione, sarebbe refrattaria alle griglie di lettura predisposte in base alla nostra modernità. Il postulato secondo il quale «i Greci non sono come gli altri»[2] ha ispirato numerose ricerche attente alla specificità culturale dei testi e delle rappresentazioni, al loro «orizzonte di ricezione»[3] I testi greci suscitano qualche interrogativo sulla fondatezza d'una storia della geografia che postuli la permanenza d'una disciplina organizzata in base a un'identità forte e invariata.

[1] Il verbo γεωγραφεῖν compare per la prima volta nel trattato *Sul mondo*, 1.1.393b, attribuito ad Aristotele.

[2] Titolo, tra l'altro, di un saggio del libro di M. DETIENNE, *Dionysos mis à mort*, Paris 1977 [trad. it. *Dioniso e la pantera profumata*, Roma-Bari 1981].

[3] Ci referiamo in particolare a C. VAN PAASSEN, *The Classical Tradition of Geography*, Groningen 1957; J. S. ROMM, *The Edges of the Earth in ancient Thought. Geography, exploration, and fiction*, Princeton 1992; F. PRONTERA, *Prima di Strabone: materiali per uno studio della geografia antica come genere letterario*, in ID. (a cura di), *Strabone. Contributi allo studio della personalità e dell'opera*, Perugia 1984; P. JANNI, *La mappa e il periplo. Cartografia antica e spazio odologico*, Roma 1984.

Questo sguardo ispirato alla distanza antropologica consente di sottrarsi alle illusioni dell'origine fondatrice e del progresso lineare dei saperi. Ciò nondimeno i nodi concettuali di tali questioni restano intatti. Ammessa l'originalità delle forme greche della geografia, in che cosa risiede la loro esemplarità? In che cosa i Greci sono stati precursori, maestri, e diciamo pure colleghi, del geografo europeo del Rinascimento, dell'età classica, del secolo dei Lumi o del XIX secolo? In che rapporto sono i moderni con questa origine, con questa eredità?

Conviene ammettere che la geografia greca è un modello fondatore tra altri, accanto alla geografia biblica e cristiana, e che la stessa carta medievale può rappresentare di volta in volta l'isola di Tule, il paradiso terrestre, la Crise di Tolomeo, Gog e Magog. Non bisogna inoltre dimenticare il concreto percorso della tradizione, ossia che gli autori della latinità e della tarda antichità hanno avuto una funzione decisiva nel compilare e ricomporre testi greci di cui s'era perduta la forma originale. Né va infine dimenticato che gli effetti differiti della scienza greca sulla modernità, lungi dall'obbedire unicamente alla logica concettuale, sono gli epifenomeni del nostro rapporto con la civiltà antica e la sua biblioteca. Queste condizioni estrinseche spiegano come mai la geografia greco-romana abbia maggiormente influenzato l'Europa moderna che non le geografie dell'Islam, dell'India o della Cina antiche. E il modo in cui i geografi moderni guardano ai geografi antichi riflette interessi e problematiche contemporanee: umanisti, filosofi, mercanti, colonizzatori e borghesia hanno altrettanti interessi specifici che condizionano il contenuto del sapere geografico[4] I momenti importanti della storia dell'umanesimo corrispondono ad altrettante tappe fondamentali dell'appropriazione dei saperi antichi: scoperta dei testi greci, nel XIV-XV secolo; traduzione prima in latino e poi in volgare; edizioni critiche; commentari e lessici; diffusione dell'erudizione antiquaria e polimatica nel XVII secolo; nascita della filologia tedesca e dell'*Altertumswissenschaft*, per non citare che alcune di queste tappe fondamentali[5]

In questa riflessione sulla storia della geografia, dai Greci a noi, seguiremo un triplice filo conduttore: la storia di un patrimonio di conoscenze e modelli; la storia delle letture e delle modalità di utilizzazione di questo corpus;

[4] D. N. LIVINGSTONE, *The Geographical Tradition. Episodes in the History of a Contested Enterprise*, Oxford-Cambridge 1992, p. 16.

[5] Cfr. A. GRAFTON, *Defenders of the Text. The Traditions of Scholarship in an Age of Science 1450-1800*, Cambridge Mass. 1991. Nell'ambito degli studi che seguono l'evoluzione delle letture e delle interpretazioni dei geografi greci cfr. A. DILLER, *The tradition of the minor greek geographers*, Oxford 1952; F. S. SBORDONE, *La tradizione umanistica della Geografia di Strabone*, in «Bollettino del Comitato per la preparazione della Edizione nazionale dei classici greci e latini», n.s., IX (1961), pp. 11-32; A. THALAMAS, *Etude bibliographique de la Géographie d'Eratosthène*, Versailles 1921.

un approccio comparativo ed epistemologico, nel quale i Greci diventano fonte di interrogazione sulla geografia moderna. In che modo la conoscenza della geografia antica, la consapevolezza di un mondo già presente e illustrato, hanno influito su progetto, metodi e definizione della geografia moderna? La Grecia costringe la geografia moderna a pensare alla propria storicità, alla necessaria articolazione del tempo e dello spazio. La terra è un palinsesto e ogni nuovo geografo, per il semplice fatto di soprascrivervi, fa emergere le tracce precedenti: un brulichio di toponimi e di saperi.

Lo storico dell'antichità ha molti punti in comune con il geografo contemporaneo che riflette sulla storia della propria disciplina per coglierne meglio l'identità[6] Il geografo, dal XVI al XIX secolo, compie spesso il percorso simmetrico, e parte dal sapere contemporaneo per arrivare a conoscerne le origini, che passano necessariamente per i Greci[7]. Il rapporto coi Greci è pertanto inscindibile dalla genesi di una disciplina, la cui identità, metodi e finalità, nell'Europa moderna, vengono contestati e ridiscussi a ogni tappa della sua storia. La storia della geografia è in larga misura quella della lenta conquista del globo: processo nel quale si sovrappongono strati di conoscenze, di localizzazioni, di geometrizzazione, di misurazioni parziali, di toponimi, di abbozzi cartografici. Votata all'inventario delle posizioni, alla loro codificazione grafica o alla loro utilizzazione descrittiva, la geografia, sino alla metà del XIX secolo, utilizza, adatta e trasforma due modelli ereditati dall'antichità: la geografia descrittiva e corografica e la geografia matematica, finalizzata al tracciato della carta geografica. La storia della geografia moderna risulta pertanto percorsa dalla tensione tra carta geografica e logos, tra quantitativo e qualitativo, che verrà superata unicamente dallo sviluppo della cartografia tematica e della semiologia grafica.

Nelle pagine seguenti non si ripercorreranno questa storia né questi meccanismi di trasmissione in tutte le loro dimensioni; si cercherà invece di mettere in luce alcune situazioni esemplari. La presentazione della geografia greca, nell'ambito del contesto culturale che le è proprio, servirà a introdurre una duplice riflessione sui suoi prolungamenti nella nostra modernità: da una parte, la sua funzione di modello e di griglia conoscitiva per comprendere alcune tappe della geografia europea – gioco di specchi che invita a riflettere sulla possibilità di una storia parallela e comparata delle scienze; dall'altra, il suo impatto effettivo su pratiche e modelli scientifici.

[6] P. CLAVAL, *La Pensée géographique. Introduction à son histoire*, Paris 1972, p. 22 e *passim*; A. GODLEWSKA, *L'Histoire de la géographie. Pourquoi?*, in P. CLAVAL (a cura di), *Autour de Vidal de la Blache. La formation de l'école géographique française*, Paris 1993, pp. 13-18; LIVINGSTONE, *The Geographical Tradition* cit., in particolare il cap. 1, che contiene una riflessione di tipo epistemologico sulla storia della geografia.

[7] La storia delle storie della geografia deve ancora essere scritta.

I.

NASCITA E METAMORFOSI DELLA CARTA GEOGRAFICA.

Il posto di fondatori nella storia della geografia, i Greci lo debbono ai loro tracciati cartografici. Non furono tuttavia né i primi né gli unici a disegnare carte, che infatti fanno la loro comparsa perlomeno con l'età del Bronzo. Anche l'Egitto e il mondo babilonese hanno le loro cartografie. Ma si tratta di piante topografiche di zone limitate, in sostanza di piante architettoniche, oppure di schemi cosmologici che mescolano i piani di realtà: umano, eroico, divino. Gli sviluppi dell'astronomia, dell'astrologia, della divinazione, della geometria non attestano, in queste civiltà orientali, il progetto d'una rappresentazione matematicizzata, laicizzata del mondo, svincolata dai miti cosmogonici o escatologici, benché indichino una volontà di superare le approssimazioni dei miti mediante la modellizzazione visiva[8]

1. *Tre tappe della storia della cartografia greca.*

Nel III secolo a. C. Eratostene indica in Anassimandro di Mileto, allievo di Talete, il fondatore della geografia[9]: conferisce pertanto una coerenza alla disciplina in base alla finalità cartografica e alla utilizzazione congiunta di geometria e astronomia. Altri invece si batteva, e si batterà, perché restasse a Omero la qualifica di fondatore di tutte le forme del sapere; nonostante la geografia si accanisse nella vana ricerca delle tracce di Ulisse nel Mediterraneo[10] Per l'erudito alessandrino, il richiamo all'origine è fondamentale. La carta geografica esiste ormai da tre secoli. La figura del πρῶτος εὑρετής fa della carta una creazione greca e un'invenzione umana. Astronomia e geometria, in compenso, vengono volentieri attribuite ai popoli vicini, Fenici ed Egizi. Apollonio Rodio, predecessore di Eratostene a capo della Biblioteca di Alessandria, è l'unico a parlare di an-

[8] Sulle cartografie, dalla preistoria al Medioevo, l'opera di riferimento è J. B. HARLEY e D. WOODWARD, *The History of Cartography*, I. *Cartography in Prehistoric, Ancient, and Medieval Europe and the Mediterranean*, Chicago-London 1987.

[9] STRABONE, I.I.I (C I).

[10] Questa tradizione è rappresentata, ad Alessandria, dai poeti Apollonio Rodio e Callimaco, ma anche da filologi. Troverà il sostegno di Strabone all'inizio dell'era cristiana.

teriorità di una carta non greca: quella conservata presso i Colchi di Eea dall'epoca di Sesostri, uno dei grandi conquistatori dell'ecumene al pari di Eracle, Dioniso, Alessandro[11]

Ricostruendo la storia della geografia greca, Eratostene definisce due posizioni: il primo cartografo, autore di un modello metafisico del mondo, e il geografo alessandrino, che rientra in un processo nel quale ogni nuovo studioso fornisce il proprio contributo a un'impresa il cui τέλος gli sfugge. La cartografia è infatti impensabile al di fuori di una tradizione. Le carte geografiche vengono tracciate in riferimento a quelle precedenti, che vengono copiate, completate e corrette. La prima carta geografica doveva pertanto apparire come un gesto prometeico, che trasgrediva un divieto fisico e consentiva agli uomini una visione quasi divina della terra.

Nel VI secolo a. C. la Grecia vede materializzarsi una «visione dello spirito» e adotta un artefatto grafico, un raggiro che consente di visualizzare l'invisibile. Contrariamente a quanto porterebbero a pensare schemi storiografici prevedibili, la prima carta geografica non fu né un itinerario né un periplo fondato su dati empirici, benché Mileto, punto di partenza di rotte commerciali e di spedizioni colonizzatrici, fosse un punto di scambio dell'informazione geografica su Mediterraneo e Mar Nero[12]. L'immagine di cui si tratta mirava direttamente alla rappresentazione della totalità della terra, sintesi nel contempo concettuale e grafica, sotto forma d'un disco piatto la cui geometria rifletteva quella del cielo, immaginato come una sfera[13]. Anassimandro inventò la carta geografica ma non la geografia. La sua carta s'accompagna a un trattato Περὶ φύσεως (Sulla natura), ed è strumento di riflessione e insegnamento, cosí come il tracciato delle figure funge da base visiva al ragionamento e alla dimostrazione di tipo geometrico.

Alcuni decenni dopo Anassimandro, le *Storie* di Erodoto testimoniano un'evoluzione in atto. Alla razionalità geometrica degli Ioni, che non esclude peraltro un gran numero di figure di pensiero dell'autore, viene a far concorrenza un altro metodo: l'indagine sistematica o lo sguardo diretto, la raccolta delle testimonianze e la loro considerazione critica definiscono un modello d'enunciazione particolare, quello dell'ἵστωρ[14] Erodoto

[11] APOLLONIO RODIO, 4.279-93. Su Sesostri vedi anche DIODORO SICULO, 5.55.5; STRABONE, 15.1.6 (C 686-87), 16.4.4 (C 769). Questa affermazione di Apollonio Rodio sarà ripresa nel 1757 da Robert de Vaugondy, che colloca la nascita della geografia in Egitto: cfr. *s.v.* «géographie», in *Encyclopédie*, VII, Paris 1757, p. 608.

[12] Cfr. ERODOTO, 6.2.1; *FgrHist*, 566 F 50.

[13] Anassimandro si presenta cosí come un esponente della geometria ionica studiata da M. CAVEING, *La constitution du type de l'idéalité dans la pensée grecque*, Lille III, 1972, 3 voll.

[14] Cfr. C. DARBO-PESCHANSKI, *Le discours du particulier. Essai sur l'enquête hérodotéenne*, Paris 1987; A. SAUGE, *De l'épopée à l'histoire. Fondement de la notion d'histoire*, Frankfurt am Main 1992.

sorride davanti alle carte geometriche e ne sottolinea le assurdità[15], un po' come Ecateo, che prima di lui aveva sorriso davanti alla molteplicità dei racconti dei Greci. Tutto fa pensare che queste carte anonime oggetto di critica si richiamino al «prototipo» di Anassimandro.

Erodoto sorride perché non crede che un tratto di compasso sia sufficiente a rappresentare la terra. La perfezione formale del mondo circolare s'incrina e l'attenzione si focalizza sulle zone accessibili ai viaggiatori. La carta geografica invita a precorrere le future esplorazioni e a determinare i contorni; la descrizione, invece, costruisce uno spazio attraversato da assi lineari, da percorsi misurabili in giorni di viaggio, da elenchi. Questo spazio corrisponde alle aree occupate dai diversi popoli e finisce dove si esaurisce l'informazione, sia essa un semplice sentito dire, sia essa autopsia. Il limite della terra diventa una zona piú che una linea. Interessa unicamente l'ecumene – la terra abitata dagli uomini –, teatro delle grandi gesta di competenza dello storico. La carta ideale delle origini ha fatto il suo ingresso nel divenire e nella perfettibilità. Indicando i limiti della sua informazione, Erodoto prefigura i cartografi ellenistici che tracciano senza batter ciglio una retta a nord e a sud dell'ecumene mostrando di non preoccuparsi per nulla delle zone che oltrepassano i confini del loro sapere[16]

Dopo il gesto inaugurale di Anassimandro, la carta geografica greca percorre un tragitto sotterraneo che la conduce ad Alessandria, nella seconda metà del III secolo a. C. Possiamo seguirne le tracce in ambiente filosofico, nel quale le scienze matematiche e fisiche costituivano una parte non trascurabile dell'insegnamento: da Democrito alla scuola sofistica di Socrate messa in scena nelle *Nuvole* di Aristofane[17], dall'Accademia di Platone, con Eudosso di Cnido[18], al Liceo di Aristotele, come testimonia la *Meteorologia*[19], i lavori di Dicearco di Messina e la presenza di una carta sulle pareti stesse della scuola[20] La cartografia è un'attività teorica, esoterica per i non specialisti, priva di applicazioni pratiche e di implicazioni politiche. I tracciati si basano su un'informazione rimasta sostanzialmente immutata dal tempo di Erodoto: l'impero persiano continua a precludere l'Oriente ai Greci. Unica nuova fonte d'informazione sarà il me-

[15] ERODOTO, 4.36.
[16] STRABONE, 2.5.5 (C 112-13).
[17] ARISTOFANE, *Nuvole*, 200-17.
[18] L'edizione di riferimento è F. LASSERRE, *Die Fragmente des Eudoxos von Knidos*, Berlin 1966. Astronomo e geometra, Eudosso fu il primo a inscrivere le costellazioni sulla sfera. Calcolò anche le latitudini di Canopo e di Cnido sulla base di osservazioni astronomiche. Gli sono attribuite una carta della terra e un'opera di geografia descrittiva (cfr. STRABONE, 9.1.2).
[19] Cfr. ARISTOTELE, *Meteorologia*, 349b sg., 362b.
[20] DIOGENE LAERZIO, 5.51.

dico Ctesia[21]. Anche l'Estremo Occidente continua ad essere conosciuto in modo sommario, sinché durerà l'egemonia fenicia, prima di Pitea e della conquista romana. Verso sud, al di là della fascia costiera mediterranea, l'Africa è il meno conosciuto dei tre continenti. In mancanza di nuove informazioni, i cartografi affinano l'infrastruttura geometrica del loro disegno, stabiliscono determinate latitudini rilevabili grazie all'astronomia, tracciano linee intese a suddividere e organizzare lo spazio. La forma dell'ecumene diventa oblunga e rettangolare, e registra una lenta modificazione del rapporto tra lunghezza e larghezza[22]

Nel IV secolo si ha l'unificazione delle ipotesi teoriche fondamentali della cartografia greca: sfericità della terra; corrispondenza della sfera celeste e della sfera terrestre, e dei rispettivi cerchi principali, nel quadro della cosmologia geocentrica; armatura lineare della carta (assi perpendicolari di latitudine e longitudine).

Eratostene di Cirene, bibliotecario di Alessandria dal 245, è l'erede di questa tradizione[23] Egli elabora il modello di un lavoro geografico votato a una fortuna secolare e fondato su astronomia, geodesia, geometria, cartografia, critica delle fonti. La carta è la tappa finale d'un lungo processo il cui punto di partenza, e l'acquisizione di maggior spicco, fu la determinazione della circonferenza della terra, a partire dalla misura della differenza di latitudine tra Siene e Alessandria, ossia della lunghezza di un arco di meridiano. La carta è diventata uno spazio quantificato, una «macchina calcolatrice» grazie alle virtú della geometria euclidea. Proprio per salvaguardare le potenzialità euristiche di questo assemblaggio di linee parallele e perpendicolari, Eratostene optò per la proiezione ortogonale, in cui i meridiani non convergono ai poli. In questo modo può compiere un gran numero di calcoli, riportare da una zona all'altra le misurazioni grazie a un semplice tracciato di linee parallele che conservano la stessa distanza, lo stesso rapporto di commensurabilità. Eratostene traccia una rete di linee astratte che creano effetti di allineamento, di simmetria, delimitano e suddividono, consentono di misurare e sono a loro volta misurabili. Piú che di una griglia regolare si tratta di un dispositivo nel quale le linee sono tracciate in funzione delle esigenze di calcolo. Eratostene è capace di utilizzare le osservazioni astronomiche per determinare i gradi di latitudine. Tuttavia i racconti dei viaggiatori rimangono una fonte essenziale per le localizzazioni relative. Le posizioni cosí determinate consentono di tracciare fi-

[21] Cfr. J. AUBERGER (a cura di), *Ctésias, Histoires de l'Orient*, Paris 1991.

[22] AGATEMERO, 2 (*GGM*, II, p. 471).

[23] Cfr. H. BERGER (a cura di), *Die Geographischen Fragmente des Eratosthenes* (1880), Amsterdam 1954.

gure geometriche a loro volta misurabili (le σφραγίδες) che corrispondono ad ampie zone di territorio.

La carta di Eratostene è un dispositivo astratto di cui non s'intravede alcuna applicazione concreta, né amministrativa né politica. Non ci sono indizi che la dinastia dei Lagidi l'abbia utilizzata a fini di propaganda, diversamente da quanto si verificherà all'inizio dell'impero romano[24], sebbene una nuova carta del mondo si prestasse a simboleggiare le aspirazioni universalistiche della monarchia e della sua capitale. Si tratta in sostanza d'uno strumento di lavoro per cartografi che noi conosciamo soprattutto grazie all'analisi estremamente critica di Ipparco di Nicea, e alla successiva riabilitazione da parte di Strabone; in altre parole la conosciamo per il tramite di controversie e rettifiche[25] In compenso, abbiamo ben scarso riscontro del suo impatto sociale. Tutto lascia credere sia rimasta pressoché segreta e che solo alcuni specialisti ne fossero a conoscenza.

Ben diversa la fortuna di Claudio Tolomeo nel II secolo d. C. Egli sintetizzò le acquisizioni e le tecniche della cartografia antica in una *Geografia* che costituisce un vero e proprio manuale. Astronomo, matematico, autore di trattati di armonia e di ottica, oltre che di una geografia astrologica, Tolomeo conferisce dimensione nuova alla cartografia alessandrina. Si attiene al modello della rettifica adottato dai predecessori, in particolare Marino di Tiro, ma si discosta dalla tradizione proponendo, per il mappamondo (fig. 1), tre metodi di proiezione convergente di cui spiega le tecniche costruttive. La carta geografica piana è ormai disciplinata da una serie di regole geometriche che generano l'illusione ottica della sfericità del globo e della convergenza dei meridiani al polo. La carta del mondo è definita come un'immagine tendenzialmente mimetica, ed è oggetto di un famoso paragone col disegnatore che raffigura la totalità d'una testa, in contrapposizione al corografo, autore d'una descrizione regionale che si limita a disegnare un occhio o un orecchio. L'opera di Tolomeo ci è pervenuta sotto forma di esposizione teorica e metodologica (libri I-II), e di tavole di posizioni corrispondenti alle carte regionali, in proiezione ortogonale (libri II-VIII). Il trattato è pertanto basato sulla suddivisione tra carta ed elenco, che fornisce, per ciascuna regione, i toponimi e relativa posizione in longitudine e latitudine. Il dispositivo consentiva di stabilizzare questi dati espressi in cifre, mentre il solo disegno, stante la tradizione manoscritta, si prestava a deformazioni e anamorfosi.

[24] Cfr. C. NICOLET, *L'inventario del mondo. Geografia e politica alle origini dell'impero romano*, Roma-Bari 1989.

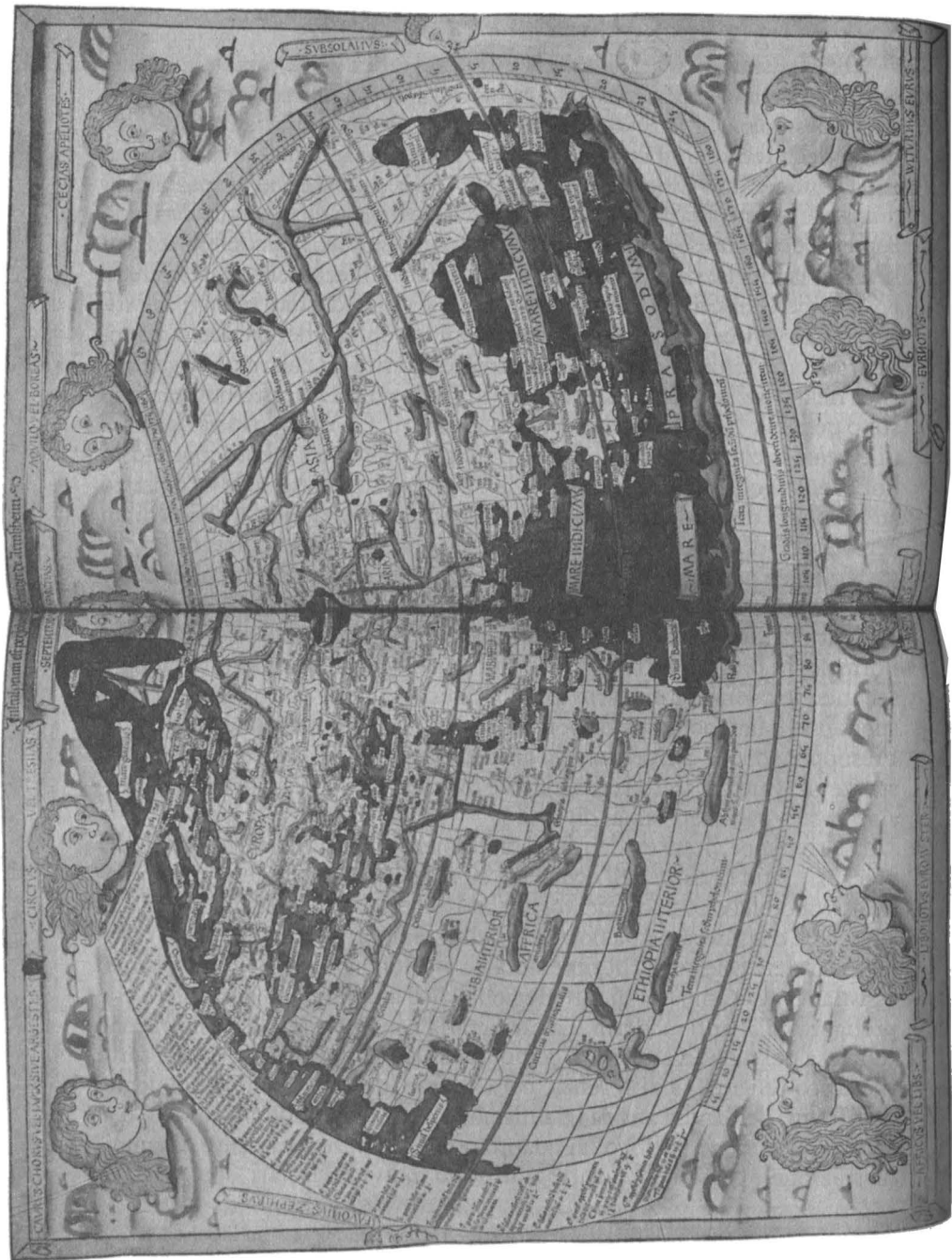
[25] Cfr. C. JACOB, *Cartographie et rectification. Essai de lecture des «Prolégomènes» de la Géographie de Strabon*, in G. MADDOLI (a cura di), *Strabone. Contributi allo studio della personalità e dell'opera*, Perugia 1986, II, pp. 27-64.

Da Anassimandro a Tolomeo la carta geografica greca subí dunque una serie di metamorfosi: per quanto riguarda la forma, i presupposti geometrici e cosmologici, la finalità. Schema originariamente totalizzante, fornisce, della terra, un'immagine perfetta in quanto totalmente disciplinata dalla ragione. Con Eratostene, la carta rotonda si trasformò in spazio quadrangolare costruito su un'armatura di linee parallele e perpendicolari, con la preoccupazione dominante della geodesia: misurare la circonferenza della terra, la lunghezza e la larghezza massimali dell'ecumene; determinare posizioni e verificarne l'esattezza mediante il vaglio dei dati relativi agli itinerari e l'eventuale apporto di misurazioni astronomiche. Il calcolo diventa prioritario rispetto alla contemplazione estetica; la costruzione geometrica dello spazio rispetto al censimento dei luoghi. Del resto non sarebbe stato possibile fare diversamente, nel III secolo a. C., quando le navigazioni di Pitea e le conquiste di Alessandro Magno avevano a stento ingrandito l'orizzonte geografico. Per il dettaglio topografico, Eratostene è costretto ad avvalersi di fonti eterogenee e spesso imprecise, donde la scelta di un certo grado d'approssimazione e della generalizzazione geometrica.

Tolomeo non si prefigge di geometrizzare forme territoriali riunendole in uno spazio di calcolo euclideo. Se il mappamondo risponde sempre all'intento di visualizzare la totalità, le carte regionali sono uno spazio ortonormale, in proiezione ortogonale, sul quale è possibile riportare i luoghi secondo le coordinate. Carte elenco, queste «tavole geografiche» corrispondono a un'epoca che dispone di un'ampia informazione toponimica. Presuppongono la conversione in gradi di longitudine e latitudine delle distanze ricavate dai trattati geografici e dai racconti di viaggio, ossia espressi in base a parametri assai diversi.

Le tre tappe citate evidenziano un elemento distintivo della cartografia greca: si tratta di carte dell'ecumene, su piccola scala, basate su presupposti astronomici e cosmologici forti (con l'eccezione di Anassimandro, l'ecumene è considerata una porzione della sfera terrestre, a sua volta omologa alla sfera celeste di cui ripresenta gli assi fondamentali). Con Tolomeo assistiamo alla comparsa di carte regionali nell'ambito di un dispositivo che prefigura gli atlanti moderni. La cartografia non è al servizio d'una visione religiosa del mondo e non è di competenza né dei sacerdoti né delle sette filosofico-religiose, a differenza, per esempio, dei diagrammi cosmologici dell'Islam, dell'India antica (giainismo) e della Cina (buddismo). Né è al servizio del potere politico, in quanto non è neppure strumento di amministrazione e gestione[26] I cartografi sono individui isolati, sprovvisti di

[26] Non si ha notizia di restrizioni di tipo legale o politico relative alla circolazione delle carte geografiche. La loro costruzione, al pari del resto dell'utilizzazione, sembra dipendere dal-

finanziatori diretti come di intenti di tipo pratico o utilitario. Anassimandro ed Ecateo sono cittadini di Mileto, ed Ecateo vi svolge anche un'importante funzione politica. Eudosso e Dicearco appartengono a una scuola filosofica, sono dei meteci stabilitisi ad Atene, e la cartografia rientra in un programma di ricerche teoriche. Eratostene è l'unico bibliotecario di Alessandria ad essersi occupato di cartografia. Ma questo lavoro non aveva alcuna relazione con la sua carica ufficiale e si spiega semmai in base alla formazione filosofica e agli studi di matematica nell'ambito della tradizione platonica. Non sembra che la carta di Eratostene sia stata eseguita su commessa dei Lagidi: interamente ispirata a un progetto geodetico, non aveva alcuna finalità di contribuire alla politica estera del regno, né all'amministrazione del suo territorio. Schema astratto e concettuale del mondo, si prestava al massimo a simboleggiare le aspirazioni universalistiche del nuovo potere.

Questo orientamento teorico della cartografia greca focalizzata su schemi a piccola scala della terra risulta particolarmente evidente se confrontato con i corrispettivi cinesi, appartenenti a una tradizione geografica ricca e complessa sviluppatasi a partire almeno dal v secolo a. C. In Cina, la carta si presenta come uno strumento essenziale per la gestione e il controllo dell'impero, delle sue frontiere, delle sue risorse economiche, delle sue suddivisioni amministrative. Al supremo servizio di un potere monarchico centralizzato, essa è opera, seppur non esclusiva, di una burocrazia di funzionari istruiti che si servono di rilevamenti regionali, della sintesi dei dati locali, della compilazione delle notizie di origine letteraria e, in qualche caso, della collaborazione degli Europei, quali i missionari gesuiti che accompagnarono Matteo Ricci nel XVI secolo e introdussero in Cina le proiezioni di Tolomeo come metodologia geodetica rigorosa, senza peraltro soppiantare le tradizioni cartografiche autoctone. La cartografia è onnipresente, nella gestione dello Stato come nell'esercizio e nel simbolismo del potere,

l'iniziativa privata, diversamente da quanto avveniva per esempio nell'antica Cina, dove si occultavano agli stranieri le carte delle province dell'impero: cfr., a proposito delle carte del periodo Sung, J. NEEDHAM, *Science and Civilisation in China*, III. *Mathematics and the sciences of the Heavens and the Earth*, Cambridge 1959, pp. 549-50 [trad. it. *Scienza e civiltà in Cina*, III. *La matematica e le scienze del cielo e della terra*, Torino 1985, pp. 666-68]. Per la cartografia cinese cfr. J. B. HARLEY e D. WOODWARD (a cura di), *The History of Cartography*, II/2. *Cartography in the Traditional East and Southeast Asian Societies*, Chicago-London 1994.

Figura 1.

Mappamondo di Tolomeo (dall'edizione Ulm 1482 della *Geografia*).

a partire dalle dinastie Qin (221-207 a. C.) e Han (206 a. C. - 220 d. C.), e risponde a una finalità strategica, sia che si tratti di disporre di una rappresentazione precisa delle zone di confine, sia di raccogliere informazioni sui paesi stranieri. È altresí strumento per controllare il territorio, fonte di informazioni fiscali, economiche e amministrative. Dall'amministrazione locale alla burocrazia imperiale, la cartina geografica, disegnata su seta, ma anche su carta e persino su pietra, è un vettore di informazioni e una base per le decisioni che si trasmette e si archivia, e la cui conservazione simboleggia la continuità del potere e delle istituzioni. Ciascun funzionario era un cartografo potenziale. L'antica cartografia cinese presenta un certo numero di caratteristiche comuni con quella greca: dai fondamenti geometrici, quali la proiezione ortogonale e l'impiego della griglia, alla compilazione e trasformazione dei dati di fonte scritta, al processo di correzione delle carte realizzate in precedenza. Vi sono tuttavia differenze essenziali che non attengono unicamente ai postulati cosmologici incompatibili (terra piatta / terra sferica). In ambiente istruito, esiste in Cina una vera e propria cultura cartografica, ai confini della calligrafia e della pittura, della quale il disegno planimetrico non è che un aspetto particolare, accanto alle rappresentazioni paesaggistiche e alle immagini in cui si mescolano topografia ed elementi pittorici. Sulla base delle conoscenze attualmente disponibili, il mondo greco sembrerebbe aver sviluppato una cartografia su piccola scala finalizzata al progetto geodetico, mentre la Cina testimonierebbe una produzione assai piú eclettica per quanto riguarda sia la tipologia, sia le funzioni (amministrativa, ma anche di godimento estetico e poetico, divinazione, meditazione religiosa, simbolismo funerario, ecc.); ciò spiega, molto probabilmente, come mai il modello della cartografia europea non si sia veramente imposto, in Cina, prima della fine del XIX secolo[27]

2. *La Grecia e la tradizione cartografica europea.*

La Grecia è pertanto uno dei luoghi in cui fa la sua comparsa la cartografia, strumento fondamentale della geografia europea. Quest'ultima, sino al XIX secolo è sostanzialmente una geografia delle posizioni, e la sua vocazione è il tracciato, il corredo topografico, la rettifica delle carte, che si giova di strumenti e metodi che consentono sempre maggior precisione: «... costitutiva della geografia è l'arte di situare su queste carte le città e i

[27] Cfr. NEEDHAM, *Science* cit., pp. 538-43 [trad. it. pp. 654-59]; C. D. K. YEE, in HARLEY e WOODWARD (a cura di), *The History of Cartography* cit., profondamente innovativo per quanto riguarda storia e comprensione della cartografia cinese.

paesi noti conformemente alla loro vera distanza e alla reciproca collocazione sul globo terrestre»[28]

Piú affine alla «fisica» e alla scienza delle meteore, la carta di Anassimandro, all'origine della tradizione geografica europea, ne fonda ciò nondimeno alcuni postulati primari: il contorno circolare sancisce la finitezza del mondo e, nello stesso tempo, la sua sottomissione alle regole di una matematica che consente di configurarlo in termini di proporzioni, misure, linee, forme. La cartografia europea, in particolar modo nel Medioevo, tradisce un analogo intento di astrazione, coi suoi piccoli mappamondi che riproducono la suddivisione delle cinque zone climatiche del globo ereditate dall'epoca ellenistica, e note soprattutto grazie a Marziano Capella e al commentario di Macrobio al *Somnium Scipionis*, nel quale si riducono a un cerchio ripartito da una «T», la cui barra verticale rappresenta il Mediterraneo e quella orizzontale il Nilo e il Tanai (Don), in modo da suddividere la terra in tre continenti. Schema mnemotecnico che codicizza un sapere essenziale e strutturale, questo genere di carte deriva dalla tarda antichità, ma è altresí compatibile con la visione biblica della terra spartita fra i tre figli di Noè e imperniata su Gerusalemme.

Eratostene e Tolomeo, dal canto loro, testimoniano la vocazione della carta geografica ad accompagnare un campo del sapere: la geografia. Nello stesso tempo dispositivo di archiviazione di informazioni relative a un punto e strumento euristico che consente di moltiplicarne le correlazioni, la carta è lo sbocco conclusivo di una serie di manipolazioni e trasformazioni di dati sino alla loro traduzione grafica.

I calcoli geodetici di Eratostene, al pari della sua determinazione della circonferenza delle terra, ispireranno tentativi analoghi per verificarne i risultati, sia nel mondo islamico, sia in Occidente. Ricordiamo, tra questi, l'opera di Willebrod Snellius, pubblicata a Leida nel 1617 e intitolata *Eratosthenes Batavus. De Terrae ambitus vera quantitate*: come si vede, già il titolo sottolinea la continuità del lavoro geodetico a partire dal fondatore greco. Le diverse stime avanzate dai moderni indurranno l'Académie des sciences, fondata nel 1666 da Colbert, a procedere a una nuova misurazione dell'arco di meridiano. Nuovi strumenti di misura e rilevamento consentirono una maggior precisione. Tra il 1668 e il 1670, l'abate Jean Picard (1620-82) determina mediante triangolazione il valore di un grado e un terzo del meridiano di Parigi, cosa che consentirà di misurare

[28] N. FRÉRET, lettera del 1731 citata in R. SIMON, *Nicolas Fréret académicien*, in «Studies on Voltaire», XVII (1961), p. 93 (cfr. C. GRELL, *Histoire ancienne et érudition. La Grèce et Rome dans les travaux des érudits en France au XVIII^e siècle*, Université de Paris IV Sorbonne, 1984, p. 328).

la circonferenza del globo, ma anche di tracciare carte della Francia piú esatte[29]

Eratostene prefigura un altro protagonista della storia della geografia moderna: il «geografo di gabinetto». La «rettifica cartografica» che effettua sarebbe impensabile senza l'accumulo d'archivio e probabilmente delle carte geografiche nella Biblioteca di Alessandria. In biblioteca, il geografo ha il compito della critica delle fonti, di renderle omogenee, di procedere alla totalizzazione dei dati parziali. Questo processo è stato ben descritto da Strabone: «... quando si tratta di figure d'una certa grandezza, i sensi ci consentono di vederne solo alcuni frammenti, ed è l'intelletto che ricostituisce l'insieme a partire da ciò che l'occhio ha veduto. In questa maniera procedono anche gli studiosi: fidandosi di questa specie di organi dei sensi che sono i diversi individui che, viaggiando, hanno visto diversi paesi, ricompongono in un unico schema l'aspetto del mondo abitato nella sua totalità»[30] L'ἀκοή, il sentito dire, è riabilitato in contrapposizione all'autopsia. E per ἀκοή non deve intendersi unicamente la testimonianza orale, ma anche la lettura di testi scritti.

Tra geografo e terra c'è la mediazione delle immagini, delle carte, delle descrizioni, delle misurazioni, che rimandano a una serie di operazioni di confronto, aggiustamento, rettifica. La tappa successiva è costituita dalla trasformazione di queste informazioni disparate in un sistema coerente di misure e posizioni trasferibili su carta. Questo dispositivo sarà la carta o la tavola geografica. Due modalità d'archiviazione dei dati: sotto forma di punti e posizioni, o di elenchi di toponimi accompagnati dalle relative coordinate, all'occorrenza ordinati alfabeticamente o per categorie.

Questi dati condensano le informazioni disseminate nei fondi della Biblioteca, e ne consentono riattualizzazione e diffusione. Tali dispositivi, che assorbono informazioni parziali e locali, quali racconti di viaggio, descrizioni regionali e simili, in un ordine universale, sono «mobiles immuables» (dispositivi mobili immutabili), secondo l'espressione di Bruno Latour[31] L'accumulazione, al centro della rete, è in se stessa produzione di conoscenza, in quanto consente di passare dal parziale al generale, dall'eterogeneo all'omogeneo, dalle differenze qualitative alla coerenza quan-

[29] Cfr. R. TATON, *Picard et la mesure de la terre*, in *Jean Picard et les débuts de l'astronomie de précision au XVII^e siècle*, in G. PICOLET (a cura di), *Actes du colloque du tricentenaire*, Paris 1987, pp. 207-26; J. W. KONVITZ, *Cartography in France 1660-1848. Science, engineering and statecraft*, Chicago-London 1987.

[30] STRABONE, 2.5.11

[31] Cfr. B. LATOUR, *Les «vues de l'esprit»: une introduction à l'anthropologie des sciences et des techniques*, in «Culture Technique», XIV (1985), pp. 4-29; ID., *Science in Action*, Cambridge Mass. 1987, pp. 227 sgg.

titativa, e soprattutto di correlare ciò che era disgiunto. Utilizzando dispositivi che si prestano alla reiterata codificazione delle informazioni, Alessandria prefigura i «centri di calcolo» moderni, nei quali, senza uscire dalla pareti della biblioteca o del laboratorio, gli studiosi sono in grado di descrivere o disegnare paesi che non hanno mai visto, sottoponendo i dati empirici a diversi livelli di traduzione. Tale è stata la situazione prevalente nel corso della storia della geografia europea, nella quale, prima del moltiplicarsi dei grandi viaggi di scoperta, su iniziativa delle monarchie europee del XVIII secolo e, in quello seguente, delle Società geografiche, si costruisce la conoscenza del globo sulla base di un'attività erudita di raccolta, di critica, di documentazione, di conoscenze parziali e di misurazioni eterogenee.

Questo modello alessandrino s'impone dacché i geografi progettano carte del mondo o regionali che necessitano di una grande quantità di materiali topografici. In questo modo procede al-Idrīsī, alla corte palermitana di Ruggiero II di Sicilia nel XII secolo, dove s'accumulano libri e testimonianze orali di viaggiatori e studiosi: documentazione che richiederà una quindicina d'anni di discussioni critiche e verifiche prima di venir tradotta in coordinate geografiche, quindi incisa su una lastra d'argento sotto forma di mappamondo[32]. Analogo concorso di un potere politico forte, di un centro di accumulazione dei dati (le Accademie, l'Osservatorio) e di geografi incaricati dell'esame critico e della sintesi si registra in Francia nel XVII e XVIII secolo, con Nicolas Fréret e Jean-Baptiste Bourguignon d'Anville (1697-1782), geografo di gabinetto per antonomasia. Nonostante i progressi dell'astronomia moderna, il cartografo continua a disporre di un numero piuttosto limitato di posizioni astronomicamente determinate: un centinaio all'inizio del XVIII secolo, quando Guillaume Delisle (1675-1726) mette mano alla sua carta del mondo; non piú del doppio all'epoca di d'Anville[33]. Per il resto, l'informazione proviene dai viaggiatori e dalle fonti antiche, corpus straordinario di misurazione di itinerari e di localizzazioni. L'utilizzazione di questi dati eterocliti è un misero palliativo visto che la geografia non potrà perfezionarsi se non coi progressi dell'astronomia. A fronte di questo corpus straordinario, il geografo di gabinetto deve dar prova di qualità particolari: «perspicacia, spirito critico, capacità di discussione»[34]

[32] Cfr. S. MAQBUL AHMAD, *Cartography of al-Sharif al-Idrisi*, in J. B. HARLEY e D. WOODWARD (a cura di), *The History of Cartography*, II/1. *Cartography in the Traditional Islamic and South Asian Societies*, Chicago-London 1992, pp. 156-74.

[33] N. BROC, *La Géographie des philosophes. Géographes et voyageurs français au XVIII^e siècle*, Paris 1975, pp. 32-33.

[34] Cfr. J.-B. BOURGUIGNON D'ANVILLE, *Œuvres*, a cura di de Manne, Paris 1834, I, pp. XXII-XXIII.

Il corpus dei testi geografici antichi, dalla *Geografia* di Strabone agli itinerari del basso impero, continua ad essere la base dell'opera cartografica. D'Anville non pensa a una «geografia antica», bensí a una «geografia moderna», ovvero a una geografia del mondo attuale, nella quale gli autori antichi dovrebbero in qualche modo colmare le lacune delle fonti disponibili. Come ha osservato J.-B. Dacier, «Geografia antica e Geografia moderna s'illuminano e si rettificano a vicenda», e il confronto tra mondo antico e mondo moderno è uno dei principali «moventi» della Geografia generale[35] Questa pratica della geografia si basa sulla considerazione critica dei documenti, serie di operazioni tecniche (dalle concordanze, al confronto, alla definizione del testo) che consente di schivare il problema dell'adeguamento referenziale dei dati, data l'impossibilità di verificarli sul campo. Il lavoro di d'Anville consiste nel confrontare e vagliare le fonti, nel tradurre misure di carattere locale in un sistema universale, nel reperire contraddizioni e lacune. Questo sapere si definisce in primo luogo sulla scorta del suo corpus, orizzonte nel quale si collocano tutti i problemi e tutte le soluzioni. Comporta anche un'evidente dimensione polemica: tra geografi di gabinetto, l'elemento di progresso e di decisione può essere sia la critica alle precedenti correzioni delle fonti, sia la scoperta di un nuovo testo o di una nuova informazione.

Bisogna però anche sottolineare le differenze tra i metodi di d'Anville e quelli di Eratostene e Strabone. D'Anville dispone di una documentazione raccolta nel corso d'una ventina di secoli e relativa a numerose aree culturali, quali l'Antichità, l'Islam, il Medioevo. I geografi alessandrini privilegiano le fonti recenti; d'Anville, invece, si lancia in un'archeologia geografica nella quale toponimi e indicazioni di distanze forniti da Strabone o dalla Tavola di Peutinger vengono poste sullo stesso piano dell'informazione raccolta presso un viaggiatore contemporaneo. D'Anville dedica gran parte del proprio lavoro alle carte regionali (ne disegna ben 211), nelle quali riporta tutti i particolari localistici, mentre Eratostene e Strabone, al di là della specificità dei rispettivi progetti, si occupano di geografia ecumenica.

Ma anche gli elementi di continuità colpiscono. Le seguenti parole di d'Anville potrebbe benissimo averle pronunciate Eratostene:

> L'unica maniera per fare delle buone carte di geografia, sarebbe avere la posizione di ciascun luogo, cioè a dire la sua latitudine e la sua longitudine, in base a osservazioni astronomiche: ma ne manca infinitamente perché s'abbian cosí tutte le posizioni; e non si può quasi sperare di averle mai. Si supplisce a questo di-

[35] J.-B. DACIER, *Eloge de M. d'Anville*, *ibid.*, p. IV.

fetto con le distanze degli itinerari da un luogo all'altro che si trovano indicate negli autori; ed è già gran fortuna di trovarvele con qualche esattezza, e senza contraddizioni notevoli, o difficoltà considerevoli[36].

La pratica della geografia consiste nella rettifica delle carte esistenti. La pratica del geografo di gabinetto si polverizza in interventi microscopici e relativi a singoli punti, in spostamenti, sostituzioni, rettifiche di posizioni, con effetti retroattivi e cumulativi che, sommati, finiscono talvolta per comportare rimaneggiamenti strutturali importanti dell'insieme della carta: spostamento di montagne dell'India settentrionale sul prolungamento del parallelo di riferimento di Eratostene; restringimento della penisola italica nel caso di d'Anville (fig. 2).

Occorre trasformare le informazioni eterogenee cosí raccolte in misure coerenti e concordanti al fine di riportarle sulla carta. Perciò nell'opera di d'Anville assumono importanza fondamentale i *Mémoires sur les mesures itinéraires* (Memorie sulle misurazioni degli itinerari), intesi a determinarne il preciso valore numerico e, di conseguenza, la tavola delle equivalenze. Per Eratostene e per d'Anville, la carta è lo strumento di lavoro del geografo e deve prestarsi a verifiche e rettifiche. La carta non è autosufficiente e richiede un commento, che fornisce la giustificazione delle scelte, dichiara le fonti, spiega le operazioni di trasformazione e di calcolo effettuate per giungere al disegno[37]. I *Mémoires* che accompagnano le carte sortiscono l'effetto di «conferir loro una testualità senza comprometterne la dimensione spaziale»[38] Divenire e perfettibilità sono pertanto dimensioni fondamentali della carta che, lungi dall'essere una «scatola nera», è un dispositivo aperto e smontabile[39]

Il geografo di gabinetto si muove tra due poli: la conoscenza della realtà locale propria del viaggiatore che si trova in loco; la misura dello spazio mediante triangolazione secondo il nuovo paradigma geodetico. Basandosi unicamente sulla geografia, d'Anville tentò di partecipare al dibattito della sua epoca sulle dimensioni della terra. I risultati cui pervenne furono smentiti dalle grandi spedizioni incaricate di effettuare misurazioni astronomiche al circolo polare artico e all'equatore[40] Ciò nondimeno, grazie

[36] *Mémoire sur la Géographie Ancienne*, *ibid.*, pp. 10-11.

[37] Procedimento illustrato in particolare in A. GODLEWSKA, *The Napoleonic Survey of Egypt. A Masterpiece of Cartographic Compilation and Early Nineteenth-Century Fieldwork*, in «Cartographica», XXV, 1-2 (1988), pp. 140-41.

[38] ID., *La géographie des ingénieurs géographes (1795-1830)*, in CLAVAL (a cura di), *Autour de Vidal de la Blache* cit., p. 34.

[39] Rimandiamo alle analisi di LATOUR, *Science in Action* cit., a proposito della costruzione dei fatti scientifici e degli enunciati che li diffondono.

[40] Cfr. DACIER, *Eloge de M. d'Anville* cit., p. VIII.

Figura 2.
Jean-Baptiste Bourguignon d'Anville, Carta d'Italia (1743).

ai suoi metodi critici, d'Anville «conosceva la terra senza averla vista», e senza essersi mai allontanato da Parigi piú di quaranta leghe[41] Alcune sue carte trovarono convalida nelle misure geodetiche, e addirittura nelle osservazioni posteriori dei viaggiatori[42] Un partecipante alla spedizione napoleonica in Egitto scrisse: «Questo sapiente geografo è stato per noi fonte continua di stupore. Con la sola forza della sua critica determinò, con un'esattezza che ci ha lasciati piú confusi che sorpresi, la posizione delle antiche città, dei villaggi e dei corsi d'acqua di un paese che non aveva mai visitato»[43] Tali conferme a posteriori sono una bella soddisfazione per un geografo che costruí il mondo a distanza, con le sole risorse del suo spirito critico, del rigore matematico, dell'intuizione.

D'Anville perpetua il modello alessandrino del lavoro geografico nel quale la carta in costruzione e i suoi materiali topografici, tratti da fonti cartografiche[44] o letterarie, sono l'unico orizzonte del geografo. Nell'articolo «Géographie» dell'*Encyclopédie*, Robert de Vaugondy assegna ai geografi il compito di «combinare e discutere» i materiali raccolti da corografi, topografi e ingegneri che lavorano sul campo[45]. Konrad Malte-Brun, primo segretario della Société de Géographie francese nel 1822-24, definisce i compiti del nuovo istituto riproponendo la stessa divisione del lavoro tra viaggiatori e geografi sedentari[46]. Il geografo di gabinetto deve ancor sempre far fruttare al massimo la geografia di missionari, viaggiatori, esploratori.

Eratostene e d'Anville sono figure d'eccezione; ciò nondimeno il loro lavoro presenta evidenti debolezze. Infatti tutto dipendeva dalla fiducia che il geografo decideva di accordare alle fonti, con la conseguenza di utilizzare o meno le informazioni da queste veicolate. Eratostene prese per buone le testimonianze di viaggiatori avventurosi come Pitea o gli ambasciatori delle monarchie ellenistiche inviati in India; Ipparco, Polibio e Strabone le ritennero al contrario destituite di qualsiasi credibilità. Da queste decisioni a priori, basate su una casistica complessa e ispirate dal-

[41] *Ibid.*, p. XIII.

[42] La carta dell'Italia, per esempio, accompagnata da un'*Analyse* pubblicata nel 1744, unicamente basata sulle fonti manoscritte antiche e sui dati ricavati dagli itinerari, consente di correggere sensibilmente le carte precedenti. Queste nuove misurazioni saranno confermate dalle operazioni di triangolazione fatte eseguire da papa Benedetto XIV: cfr. *ibid.*, p. IX. Le carte dell'Egitto (1765), accompagnate da una *Description de l'Egypte ancienne et moderne* (1766), furono una delle principali fonti utilizzate dai topografi della spedizione napoleonica in quel paese. Cfr. GODLEWSKA, *La géographie* cit., pp. 140-41.

[43] C. Ripault, citato in D'ANVILLE, *Œuvres* cit., p. XXII.

[44] Nel corso della sua carriera, d'Anville collezionò circa diecimila carte geografiche, oggi conservate presso il Département des Cartes et Plans della Bibliothèque Nationale di Parigi.

[45] *Encyclopédie*, VII cit., p. 613.

[46] A. FIERRO, *La société de géographie, 1821-1946*, Paris-Genève 1983, p. 15. Cfr. anche D. LEJEUNE, *Les sociétés de géographie en France et l'expansion coloniale au XIX^e siècle*, Paris 1993.

l'intento di definire la scienza escludendone il mito, dipendevano molto concretamente i limiti settentrionali dell'ecumene o la forma dell'India. Una situazione analoga si ripresentò nel XVIII secolo, quando grandi esploratori come Bougainville, Cook, La Pérouse, suscitarono solo diffidenza presso i geografi di gabinetto[47]. Nel XIX secolo, la permanenza di questa suddivisione spiega, almeno nel caso della Francia, le difficoltà di una Société de Géographie dominata «da persone la cui unica attività consiste nel ragionare e nello scrivere su viaggi e scoperte di altri»[48]

Eratostene e Tolomeo ci hanno fornito una prima immagine della geografia greca e del suo impatto sull'Europa moderna. Secondo questa immagine, la geografia è un'attività di tipo concettuale che, servendosi della geometria, dell'astronomia e della trasformazione delle fonti letterarie, mira ad assoggettare la superficie della terra all'ordine del disegno, della misura e dell'inventario.

II.

CIÒ CHE LA CARTA NON MOSTRA.

Assegnare all'antica Grecia questa funzione fondatrice significa privilegiare una delle radici piú evidenti e concrete della disciplina geografica: la carta. Ma la geografia è anche scrittura della terra, produzione di testi, racconti, descrizioni. Assai istruttivo, in proposito, è lo schema greco della storia della geografia, riportato in Strabone e Agatemero, ma risalente con ogni probabilità a Eratostene[49]: accanto alla tradizione cartografica rappresentata da Anassimandro, Eudosso, Dicearco, troviamo Ecateo di Mileto, autore di una *Periegesi* e di *Genealogie*, come pure Eforo di Cuma, autore di una *Storia universale*. Strabone aggiungerà Omero, Polibio, autore di una storia dell'espansione romana, e Posidonio, filosofo, storico e fisico. Nel bel mezzo della sua descrizione della Grecia, Strabone ricorda tre grandi correnti della geografia post-omerica: gli autori di portolani, peripli e circuiti della terra; gli autori di storie universali che dedicano particolare attenzione alla topografia dei continenti (Eforo, Polibio); gli autori inte-

[47] FIERRO, *La société de géographie* cit., p. 4.

[48] *Ibid.*, p. 50.

[49] STRABONE, 1.1.1 (C 1-2) (Omero, Anassimandro, Ecateo, Democrito, Eudosso, Dicearco, Eforo), 1.1.11 (C 7) (Anassimandro primo cartografo, Ecateo autore di un γράμμα, testo o carta).

ressati agli aspetti fisici e matematici, come Posidonio e Ipparco[50] Colpisce l'assenza di Erodoto[51] e quella di Ippocrate, ritenuto oggi fondatore di una sorta di geografia del clima.

1. *Una geografia senza carte?*

Nonostante le brillanti realizzazioni, la tradizione cartografica che va da Mileto ad Alessandria potrebbe essere un miraggio rassicurante per gli echi che suscita nella memoria della nostra geografia. A stare alle fonti disponibili, le carte greche non sono uno strumento per il militare, né per l'amministratore, il viaggiatore o il sovrano. Non servono alla rappresentazione di regioni e territori di città, né a suddividere domini e risorse nell'ambito di una determinata zona. Le carte geografiche di Anassimandro, Eratostene e Tolomeo non ebbero alcun impatto effettivo sulla visione del mondo della maggior parte dei loro contemporanei. Solamente alcuni specialisti ebbero accesso a questi prototipi conservati con ogni probabilità presso biblioteche e scuole filosofiche. Insomma, una realtà ben diversa da quella di una società in cui le carte passano di mano in mano, sono un oggetto familiare, vengono studiate sui banchi di scuola, servono da ausilio a chi viaggia, amministra, interviene sul territorio, fa la guerra. Tali utilizzazioni della carta geografica, presenti nella Cina antica, prenderanno piede lentamente nell'Europa moderna[52]

Tuttavia, tra testo e immagine geografici, non c'è una frontiera perentoria. Il gesto inaugurale di Anassimandro ha avuto un'influenza indelebile sullo sviluppo di questo campo del sapere: ha consentito di strutturare nuove forme di descrizione dello spazio. L'impatto della carta geografica lo si avverte a partire dalle *Storie* di Erodoto[53]: fa sentire la propria influenza nel modo di pensare, organizzare, strutturare lo spazio terrestre. La terra è ormai suddivisa in continenti, regioni, territori di cui è possibile precisare la forma, l'orientamento, ovvero le dimensioni. La Scizia assume cosí la forma d'un quadrilatero, le cui dimensioni sono misurate in giorni di cammino a loro volta convertiti in stadi[54] Un esempio piú complesso è

[50] *Ibid.*, 8.1.1 (C 332).

[51] PRONTERA, *Prima di Strabone* cit., p. 202, fa osservare che, in epoca ellenistica, Erodoto è considerato uno storico «classico», al pari di Tucidide, Senofonte, Teopompo e Filisto.

[52] Cfr. C. JACOB, *L'Empire des cartes. Approche théorique de la cartographie à travers l'histoire*, Paris 1992. Per un esempio della funzione delle carte nell'Inghilterra della prima età moderna cfr. P. D. A. HARVEY, *Maps in Tudor England*, London 1993.

[53] Sulle figure di pensiero e le procedure discorsive di Erodoto cfr. F. HARTOG, *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, Paris 1991².

[54] ERODOTO, 4.101. Ci troviamo in presenza di un'interessante fusione di due modi di rap-

la descrizione dell'Asia Minore, nella quale la carta ordina e orienta in base ad allineamenti semplici le penisole sulle quali sono progressivamente insediate le diverse popolazioni[55] Il riferimento alla carta ritorna nella famosa disquisizione sulle sorgenti del Nilo, che si giova degli effetti euristici della simmetria nord-sud costitutiva della carta ionica e ricostruisce il corso superiore del Nilo per analogia con quello dell'Istro (Danubio), che nasce a occidente e attraversa, in direzione ovest-est, il continente europeo[56]

All'inizio dell'era cristiana, anche la *Geografia* di Strabone testimonia gli effetti della carta geografica sulla descrizione. I due primi libri dell'opera provano la sua conoscenza della cartografia alessandrina: Strabone infatti non esita a intervenire nell'aspra polemica di Ipparco contro Eratostene, dando ragione a quest'ultimo, calcoli alla mano. La carta di Eratostene è un punto di riferimento della descrizione straboniana. Il modello cartografico rimanda al problema della configurazione degli spazi e dei limiti delle regioni, e inoltre della loro caratterizzazione mediante metafore geometriche o di tipo figurativo[57] Sebbene rimproveri a Eratostene l'eccessiva, e talvolta inconsistente, geometrizzazione delle configurazioni, ciò nondimeno Strabone auspica una «anatomia» geografica che salvaguardi l'integrità delle «membra» del corpo terrestre suddividendole sulla base di chiare delimitazioni: fiumi, montagne, mare, razza, serie di razze, dimensioni, forme. Quando la descrizione ricorre a metafore nell'intento di fornire un'idea delle forme dei territori, mira a un'efficacia di tipo quasi cartografico, a superare la suddivisione tra testo e carta al fine di creare un'immagine mentale: l'Iberia viene paragonata a una pelle di bue; la Sicilia a un triangolo, il Peloponneso a una foglia di platano.

Massimo esempio di queste interferenze tra descrizione e carta è il manuale di geografia redatto da Dionigi Periegeta all'epoca dell'imperatore Adriano[58] Questa descrizione in versi dell'ecumene vuole fornire un'immagine ideale del mondo in cui si compenetrano le forme di continenti e mari. La retorica didattica dell'autore moltiplica gli elementi anaforici, le metafore visive al fine di salvaguardare l'architettura globale della descrizione dal rischio dello stemperamento in litania di nomi di popoli e luoghi, che costituiscono l'elemento essenziale del poema. Questa pratica dell'ἔκφρασις si fonda sulla convinzione di matrice stoica che, a certe condizioni,

presentare lo spazio: la carta, con l'osservazione di una forma geometrica; l'itinerario, che consente di misurare i lati del quadrilatero.

[55] *Ibid.*, 4.17-41.

[56] *Ibid.*, 2.34-35.

[57] STRABONE, 2.1.30 (C 83).

[58] Su quest'opera cfr. C. JACOB, *La Description de la Terre habitée de Denys d'Alexandrie ou la leçon de géographie*, Paris 1990.

il logos è in grado di costruire una visione dello spirito, una φαντασία. Dionigi ha consultato attentamente una o piú carte alessandrine, sforzandosi di coglierne gli assi e le forme basilari.

Il testo scritto può sostituire la carta geografica? L'impossibilità di riprodurre meccanicamente le immagini tracciate su papiro o «tavole» (πίνακες)[59], i rischi di errore e anamorfosi inerenti all'operazione di copiatura, spiegano la superiorità schiacciante della mnemotecnica e delle descrizioni verbali dello spazio. Testi del genere rimandano a una concezione della geografia basata sulla profonda conoscenza della nomenclatura[60], supporto lineare di digressioni storiche, letterarie, etnografiche, mitologiche. Dionigi Periegeta, in lingua greca o nelle traduzioni latine di Avieno e Prisciano, e il suo corrispettivo latino Pomponio Mela furono due maestri di questo genere di geografia, non solo all'epoca dell'impero romano ma per tutta l'Europa moderna dal Rinascimento al XIX secolo. Durata stupefacente, nel corso della quale il manuale antico compensa l'anacronismo crescente della propria immagine del mondo grazie alle sue qualità formali e mnemotecniche, all'adeguamento a una geografia antica votata al chiarimento degli autori classici. Note complementari, appendici e ardite interpolazioni nel testo greco colmavano lo iato tra l'antichità e una modernità diventata incontenibile[61]

2. *Dal metodo descrittivo al viaggio immaginario.*

Grazie anche a un'appropriata retorica descrittiva, il testo condivide cosí con la carta il potere di rappresentare la terra. Le metafore figurative e geometriche obbediscono alla finalità di costruire una carta mentale mediante l'assemblaggio progressivo di immagini parziali; dal canto suo, il testo geografico, per la linearità stessa del linguaggio, implica uno spostamento, un viaggio sulla terra: reale, concettuale o immaginario che sia.

I Greci hanno sperimentato queste diverse forme di scrittura che sono all'origine di ricche tradizioni in epoca moderna. Il viaggio, terrestre o marittimo, fornisce un primo modello descrittivo: un asse lineare e orientato

[59] STRABONE, 2.5.10 (C 116) raccomanda di tracciare la carta su un πίναξ piatto di almeno 7 piedi (all'incirca m 2,10).

[60] C. DELUZ, *Le Livre de Jehan de Mandeville. Une «Géographie» au XIV^e s.*, Louvain-la-Neuve 1988, pp. 107-8, ricorda opportunamente la tradizione alto-medievale di ridurre la geografia in capitoli tematici che elencano le isole, i promontori, le montagne, ecc. Questa tradizione risale a Paolo Orosio e soprattutto a Isidoro di Siviglia, che, «da buon grammatico, era piú interessato a classificare nomi che a descrivere insiemi geografici».

[61] F. DE DAINVILLE, *La Géographie des humanistes. Les Jésuites et l'éducation de la société française*, Paris 1940, pp. 177-78.

lungo il quale si susseguono i luoghi attraversati, con indicazione della distanza tra le tappe (espressa in stadi, in giorni di navigazione, ecc.). Questo tipo di descrizione topografica si basa su un principio piuttosto semplice che si presta all'enumerazione dei luoghi. Ciascun luogo corrisponde alla pagina di una rubrica che può contenere informazioni di ordine topografico, etnografico, storico, concernenti il territorio attraversato o l'entroterra, nell'ambito di un periplo costiero.

Questo genere di letteratura comprende forme assai disparate, che vanno dalla pura e semplice enumerazione al testo letterario vero e proprio, dalla guida alla navigazione che fornisce concrete informazioni al timoniere e al mercante, a una descrizione che si vuole per principio astratta. Le informazioni geografiche transitano dall'una all'altra di queste forme. Le modalità di compilazione rendono particolarmente difficile cronologia e attribuzione dei peripli conservati in quanto combinano spesso piú testi redatti in precedenza. Il periplo attribuito a Scilace di Carianda è un esempio di arricchimento progressivo di un «nucleo» antico (una descrizione del litorale dell'Asia Minore?) sino al raggiungimento della sua forma definitiva nel IV secolo[62]

Un itinerario dei piú elaborati è la *Periegesi della Grecia* di Pausania (II secolo d. C.), che descrive le regioni della Grecia continentale, con le città e tutte le cose degne di nota in cui ci s'imbatte percorrendo le strade che le collegano. Alcune metropoli di livello regionale hanno funzione di crocevia e l'autore descrive le diverse strade che ne dipartono. In questo modo, i dieci libri configurano a poco a poco una carta astratta che consente al lettore di programmare i propri spostamenti. Tuttavia, il viaggio nello spazio reale è in effetti un viaggio attraverso la storia e le antichità della Grecia.

Allo stato della documentazione, nulla suggerisce che i marinai greci si servissero di carte. I peripli scritti, invece, fornirono loro informazioni precise: punti di riferimento topografici, ostacoli, facilità di ancoraggio e di approvvigionamento lungo il litorale. Alcuni testi descrivevano regioni di grande interesse commerciale, come per esempio il *Periplo del Mar Eritreo*, la cui datazione controversa oscilla tra I e III secolo d. C. Questi itinerari erano guide alla navigazione costiera arricchite da informazioni di carattere economico relative alle risorse dei mercati locali. Vi si trovano localizzazioni e punti di riferimento relativi, spesso basati sullo sguardo soggettivo del navigatore (e del lettore), che si vede sfilare davanti agli occhi

[62] Su quest'opera cfr. A. PERETTI, *Il Periplo di Scilace. Studio sul primo portulano del Mediterraneo*, Pisa 1979, le cui analisi e conclusioni sono spesso discutibili; cfr. anche P. COUNILLON, *Skylax de Caryanda, Périple 68-104*, in «Cahiers G. Radet», V (1986-87), pp. 49-62.

il litorale e relativi punti degni di nota. Questo modello di descrizione si ritrova in epoca rinascimentale nelle rotte marittime e nei portolani, guide alla navigazione prima di trasformarsi in carte nautiche[63]. *Lo compasso da navigare* è il piú antico manuale di istruzioni nautiche conservato e risale all'Italia del XIII secolo. Le carte nautiche, costruite in base a una proiezione complessa basata sulla direzione dei venti, conservano, nella densissima nomenclatura costiera, un tratto caratteristico del periplo letterario: l'elenco dei toponimi disposti lungo un determinato percorso. Tuttavia la logica di questi documenti è ormai quella della carta geografica e non piú quella del testo scritto.

Il modello del periplo può applicarsi a viaggi effettivamente compiuti o essere semplice convenzione letteraria. Il *Periplo* di Annone, scritto in greco, è un racconto di viaggio che descrive la navigazione dei coloni cartaginesi dalle Colonne d'Ercole al paese delle donne «gorilla»[64]. Opera analoga è il «giornale di bordo» di Nearco, ammiraglio di Alessandro Magno, che guidò la flotta greca dalle bocche dell'Indo a quelle del Tigri e dell'Eufrate. Questa narrazione fu riproposta da Arriano, nato verso la fine del I secolo d. C., nel libro VII della sua *Anabasi di Alessandro Magno*. Conosciamo, per tradizione indiretta, altri autori di viaggi marittimi, ma non siamo in grado di determinare con certezza la forma letteraria delle loro relazioni (Neco[65], Sataspe, Eutimene, Eudosso di Cizico). Nel IV secolo a. C., Pitea di Marsiglia navigò lungo la costa atlantica della Gallia sino a raggiungere la Gran Bretagna e l'isola di Tule, la cui localizzazione è stata oggetto di innumerevoli ipotesi (Isole Shetland, Islanda, Groenlandia, ecc.). A quanto sembra, però, questo trattato *Sull'Oceano* conteneva anche delle osservazioni astronomiche e scientifiche che ne farebbero qualcosa di piú d'un puro e semplice periplo.

La forma del periplo consentiva di riutilizzare e combinare l'informazione topografica sia con l'interpolazione di nuove tappe, sia con l'aggiunta di frammenti di itinerari diversi e già esistenti. I geografi greci si sono attenuti a questo principio in alcune descrizioni generali dell'ecumene basate sulla circumnavigazione del Mediterraneo. In questo periplo di tipo

[63] Cfr. M. DE LA RONCIÈRE e M. MOLLAT DU JOURDIN, *Les Portulans. Cartes marines du XIII*e *au XVII*e *siècle*, Paris 1984; T. CAMPBELL, *Portolan Charts from the Late Thirteenth Century to 1500*, in HARLEY e WOODWARD, *The History of Cartography*, I cit., pp. 286-370.

[64] Su quest'opera rinviamo a un'analisi tra le piú recenti e prudenti: J. DESANGES, *Recherches sur l'activité des Méditerranéens aux confins de l'Afrique (IV*e *siècle avant J.-C - IV*e *siècle après J.-C.)*, Ecole Française de Rome, 1978, pp. 39-85. Sui suoi legami con la tradizione mitologica ed etnografica greca cfr. C. JACOB, *Aux confins de l'humanité: peuples et paysages africains dans le Périple d'Hannon*, in «Cahiers d'Etudes africaines», 121-22, XXXI, 1-2 (1991), pp. 9-27.

[65] ERODOTO, 4.42, è la nostra fonte sulla circumnavigazione dell'Africa da parte di marinai fenici inviati dal faraone Neco, che regnò dal 610 al 595.

ideale, la coerenza del principio espositivo va oltre i viaggi individuali[66] e mira alla completezza chiudendo il cerchio del percorso. Ecateo di Mileto, Scilace, Eforo, lo Pseudo-Scimno, Strabone adottano questo modello, partendo dall'Iberia per percorrere le coste europee del Mediterraneo, quindi l'Asia Minore, l'Egitto, la Libia.

Questo percorso indica sia il campo d'interesse sia le effettive conoscenze di una geografia basata sul Mediterraneo in mancanza di informazioni sufficienti relative alle coste oceaniche. Tale logica espositiva è complementare alla razionalità cartografica rappresentata dagli Alessandrini. Utilizzando il periplo non solo come fonte di informazioni topografiche ma anche come quadro generale dell'esposizione, Strabone tenta di conciliare due riferimenti cartografici: la tradizione ionica, nella quale il Mediterraneo funge da asse di simmetria e da principio organizzatore dell'ecumene; le carte che rappresentano la terra sotto forma di rettangolo, con lunghezza superiore alla larghezza, e nelle quali la geometrizzazione degli assi, poi delle σφραγίδες eratosteniane, offre un'alternativa alla suddivisione tripartita dei continenti.

La linearità del linguaggio descrittivo presenta un'ulteriore efficacia sul piano mentale: coniugando una costellazione di punti fissi col movimento insieme discorsivo e immaginario che li collega, la descrizione geografica s'avvicina al principio dell'«arte della memoria», noto dall'epoca della sofistica greca e codificato dalla retorica romana (*Retorica a Erennio*, *Istituzione oratoria* di Quintiliano), per poi essere trasmesso al Medioevo e all'età moderna[67] Questo metodo consiste nell'utilizzazione di un'architettura reale o immaginaria, tridimensionale, e nel collocare nella serie delle sue componenti i segni mnemonici dei temi da affrontare. Percorrere con l'immaginazione questo dispositivo spaziale riattiva il ricordo delle informazioni ivi immagazzinate. Quintiliano fa osservare che questo metodo può servirsi non solo di una casa privata, ma anche di monumenti pubblici, oppure di un lungo viaggio, delle mura delle città, di quadri e immagini[68] Questa allusione a un percorso nello spazio reale e all'utilizzazione di *picturae* bidimensionali suggerisce i possibili legami tra geografia, cartografia e arte della memoria. Nesso non esplicitato nell'antichità ma ciò nondimeno individuabile nei testi geografici: nel poema di Dionigi Periegeta come nelle opere di Strabone e Pausania. Il filo conduttore della descrizione si presta infatti a collegare i luoghi della memoria, ai quali è affidata la

[66] Cfr. PRONTERA, *Prima di Strabone* cit., pp. 220-21.

[67] Cfr. P. ROSSI, *Clavis universalis. Arti della memoria e logica combinatoria da Lullo a Leibniz* (1960), Bologna 1988²; H. BLUM, *Die Antike Mnemotechnik*, Hildesheim - New York 1969; F. A. YATES, *The Art of Memory*, London 1966 [trad. it. *L'arte della memoria*, Torino 1991⁶].

[68] QUINTILIANO, *Institutio oratoria*, 11.2.21.

rammemorazione di un episodio storico o mitico, la menzione d'una curiosità naturale, di una costumanza particolare, d'una citazione letteraria. In quanto percorso attraverso una costellazione di luoghi, la geografia si presenta come un dispositivo di fissazione e trasmissione del sapere, e le informazioni immagazzinate in tal modo sono ispirate a una logica digressiva rispetto alla rigida definizione dell'itinerario.

Questa predisposizione della geografia a mobilitare i saperi suscettibili di ancorarsi ai luoghi sortisce l'effetto di sovrapporre al viaggio nello spazio un viaggio nella storia e nella biblioteca. Testi e carta geografici diventano cosí strumento per verificare l'assimilazione da parte del lettore dei riferimenti culturali vigenti nella sua società: grandi racconti mitici e storici, componenti dell'orizzonte immaginario. Lungi dal rivelare la mancanza di rigore e scientificità delle geografie che ne adottano il principio, questo funzionamento mnemotecnico risulta, al contrario, costitutivo di un genere letterario che trova nel percorso spaziale uno strumento di riattivazione, esposizione e selezione dei saperi tradizionali, e un modo di istituire la continuità tra topiche discontinue ed eteroclite.

Il fatto che le descrizioni ispirate al modello del periplo abbiano il loro centro nel Mediterraneo istituisce un'opposizione tra le regioni note e quelle periferiche della terra, cui s'applicano altri tipi di discorso[69] In mancanza di informazioni topografiche concrete, i paesi piú remoti rimangono oggetto d'un sapere tradizionale, a predominanza etnografica e particolarmente aperto ai *mirabilia*, prodigi e curiosità di ogni sorta. Punto di partenza di questa tradizione è Erodoto, che colloca una fauna, una flora e un'umanità «meravigliose» alla periferia di quel mondo che fa da teatro alle gesta degli uomini ed è il campo della sua indagine[70]

Questi confini oceanici hanno carattere paradossale nell'ambito della letteratura e della geografia greche. A partire da Erodoto suscitano nel geografo una certa diffidenza in quanto zone del sentito dire prive di possibilità di autopsia. Non potendosi verificare le affermazioni del viaggiatore, tutto dipende dal credito che si decide di accordare alle sue relazioni; ovvero dalle intime convinzioni di chi le legge. Eratostene prende per buona la testimonianza di Pitea e fa dell'isola di Tule il limite settentrionale del mondo abitato; Polibio e Strabone, invece, insisteranno sulla scarsa verosimiglianza di questo racconto, sottolineandone i passaggi piú fantasiosi. La stessa cosa si verifica per l'India, sulla quale, peraltro, gli ambasciatori delle monarchie ellenistiche forniscono nuove informazioni, come nel caso

[69] Per quanto riguarda le conoscenze greco-romane sui confini cfr. ROMM, *The Edges of the Earth* cit.

[70] ERODOTO, 3.106.

di Megastene e Dimaco, o dello stesso Patroclo, governatore della regione compresa tra Sogdiana e Battriana.

Il geografo alessandrino è ossessionato dal timore di cadere nella trappola del μῦθος mascherato da ἱστορία[71]. Eratostene colloca nell'Atlantico le navigazioni di Ulisse perché intende istituire una netta cesura tra il campo della geografia e quello di una letteratura finalizzata al divertimento invece che all'istruzione. Con ogni probabilità aveva in mente la letteratura ibrida dei viaggi romanzati, di tipo utopico, che corrispondeva al gusto dei lettori per l'esotismo, il meraviglioso, la satira sociale, la parabola filosofica. Qualunque sia il suo substrato storico, il *Periplo* di Annone, nella forma greca conservataci, risponde a questo genere di curiosità, al pari, del resto, delle descrizioni utopiche di Evemero e di Iambulo, meno pericolose, agli occhi di Strabone, di quelle di Pitea e degli autori di *Indika*, in quanto se non altro non cercano di nascondere il loro carattere di finzione. *Le meraviglie di là da Tule* di Antonio Diogene utilizzano le scoperte di Pitea per creare una realtà di tipo romanzesco. Ma il miglior esempio di questa letteratura parageografica rimane la *Storia vera* di Luciano di Samosata (II secolo d. C.), che riprende con notevole abilità gli elementi di genere dei peripli e i topoi della letteratura geo-etnografica.

Queste frange letterarie e fantasiose del sapere geografico testimoniano della fascinazione esercitata dagli spazi possibili o meravigliosi, nei quali il piacere della finzione s'accompagna all'elemento concettuale piú o meno implicito. Questa tradizione continuerà nella letteratura moderna, come testimoniano, tra numerosissimi altri, Rabelais, Tommaso Moro e Cyrano de Bergerac.

3. *I saperi del geografo.*

I testi che saremmo inclini a far rientrare nella rubrica «geografia descrittiva» sono spesso ispirati a progetti di fondo diversi. Gli elementi di continuità della tradizione cartografica da Anassimandro a Tolomeo sono piuttosto chiari; risulta invece piú difficile caratterizzare le correnti letterarie citate: la geografia di Ecateo di Mileto, Erodoto, Eforo, Polibio e Strabone risponde alle stesse motivazioni? e si può affermare che si tratta della stessa geografia?

Alla fine del VI secolo a. C. Ecateo di Mileto ordina i λόγοι dei Greci nelle sue *Genealogie* e compone una *Periegesi*. Tempo e spazio sono sotto-

[71] Su questa problematica cfr. C. JACOB, *La geografia*, in G. CAMBIANO, L. CANFORA e D. LANZA (a cura di), *Lo spazio letterario della Grecia antica*, I/2. *La produzione e la circolazione del testo. L'Ellenismo*, Roma 1993, pp. 404-6.

posti alla stessa razionalità grafica, che accumula informazioni, le giustappone, le fissa in una sequenza ordinata di enunciati. Questi testi sono simili a cataloghi il cui ordine espositivo è dettato dalla successione delle generazioni e dalla catena delle contiguità spaziali. L'inventario dei luoghi e dei popoli è altresí declinazione etnografica delle differenze. Si assiste all'emergere di una curiosità per l'ecumene, spazio abitato dall'uomo, con la sua nomenclatura sovrabbondante, che conviene fissare in un testo che, per la sua complessità, va al di là delle finalità pratiche di questo sapere.

Erodoto tenta di riallacciare i fili del tempo e dello spazio. Alle genealogie mitiche sostituisce il tempo e la memoria degli uomini, il progetto della comprensione degli eventi del passato prossimo. Alla perlustrazione metodica del Mediterraneo sostituisce racconti circostanziati sulla configurazione del mondo e dei territori in cui vivono gli attori della sua storia, ossia i popoli barbari che affrontano i Greci in un conflitto senza precedenti. La famosa scena dell'ambasceria a Sparta di Aristagora che, carta alla mano, cerca di convincere Cleomene a impegnarsi nel conflitto che sta profilandosi, testimonia la dimensione geografica di questo confronto e di una certa percezione geopolitica, al di là dei sofismi del dialogo[72]

La geografia di Erodoto apre un orizzonte etnografico. Dopo aver localizzato i popoli, l'autore ne descrive i costumi, in base a una griglia complessa di elementi differenzianti, ma anche declinando analogie e variazioni che li avvicinano reciprocamente: dall'abito alla vita domestica, dalle istituzioni politiche, ai sacrifici, al rituale funerario. Nell'ambito di una visione del mondo pur sempre dominata da una geometria concentrica, Erodoto gradua l'alterità in funzione della lontananza spaziale. La polarità Greci/barbari è attenuata da un certo relativismo che riconosce la differenza dei νόμοι umani. L'etnografia rimane in ogni modo una delle principali modalità esplicative del conflitto tra Greci e barbari e del suo andamento.

Erodoto inaugura cosí una corrente di studio interessata ai grandi popoli stranieri e ai loro paesi sotto forma di monografie dedicate a Persiani, Sciti, Indiani, Etiopi, Egiziani. Questa geografia del mondo non greco, col suo orientamento etnografico, rimarrà in voga dal v secolo all'epoca ellenistica[73] La stessa Grecia viene studiata dal punto di vista della «geografia storica», della storia regionale e locale, sotto forma di genealogie di eroi o di racconti di fondazioni, che rievocano città e territori dal punto di vista dell'«archeologia», dalle origini ai tempi della città storica. La *Periegesi* di Pausania continua questa tradizione.

In Erodoto, gli ampliamenti geo-etnografici sono inseriti nella narra-

[72] ERODOTO, 5.49-51; cfr. anche 5.36.
[73] PRONTERA, *Prima di Strabone* cit., pp. 194-95.

zione storica sotto forma di λόγοι, di digressioni intercalate. Altri storici le raggrupperanno in sezioni specifiche dell'opera: nel IV secolo a. C., Eforo di Cuma, per esempio, dedica i libri IV e V dei trenta che compongono la sua *Storia universale* alla descrizione dell'Europa e dell'Asia. Nel VI secolo d. C., Cosma Indicopleuste riporta una citazione del IV libro di Eforo accompagnandola con uno schema cartografico che localizza gli insediamenti di Indiani, Etiopi, Celti e Sciti[74] Questo riconoscimento di autonomia alla geografia può spiegare la presenza di Eforo nello schema storico di questa disciplina fornito da Strabone[75] L'esposizione geografica funge da introduzione alla storia universale, fornisce il quadro di un progetto ambizioso relativo al periodo compreso tra il ritorno degli Eraclidi e l'epoca di Filippo il Macedone.

Al pari di Eforo, Polibio (c. 200 - 118 a. C.) decide di inserire in un'opera storica in quaranta libri una trattazione di geografia generale, una «topografia dei continenti»[76]; ma non la colloca all'inizio bensí nel libro XXXIV, pervenutoci in forma frammentaria[77] L'intento di Polibio è spiegare l'ascesa di Roma ricollocandola nel contesto ecumenico, e la domanda cui intende rispondere è in sostanza con quali mezzi e grazie a quale costituzione politica i Romani siano stati capaci di impadronirsi di quasi tutta la terra abitata in meno di cinquantatre anni[78] La geografia è una dimensione essenziale di questa narrazione di avvenimenti svoltisi simultaneamente in diverse aree del mondo. Invece di moltiplicare le digressioni geografiche, Polibio preferisce raggrupparle in una trattazione specifica[79] La trattazione geografica contribuisce a render coerente l'espansione romana, cosí come i sincronismi e quindi la dimensione annalistica conferiranno coerenza alla narrazione. L'universalità del progetto storiografico di Eforo derivava dalla sua ambizione di percorrere l'intero arco temporale; quella del progetto di Polibio deriva dal quadro spaziale, costituito dall'intera ecumene in quanto teatro dell'espansione romana[80] Polibio ricorda il suo personale coinvolgimento negli eventi narrati al pari dei suoi viaggi. In questo modo Ulisse diventa il modello dello storico[81] Una

[74] COSMA INDICOPLEUSTE, *Topografia cristiana*, 2.79-80.

[75] È l'ipotesi di PRONTERA, *Prima di Strabone* cit., p. 204.

[76] STRABONE, 8.1.1 (C 332), instaura un paragone, su questo punto, tra Eforo e Polibio.

[77] Cfr. P. PÉDECH, *La méthode historique de Polybe*, Paris 1964; F. W. WALBANK, *Polybius*, Berkeley - Los Angeles 1972.

[78] POLIBIO, 1.1, 3.1 ecc.

[79] *Ibid.*, 3.57-58. A partire dal I secolo della nostra era, le storie ufficiali in Cina contengono un'analoga sezione geografica che fornisce una descrizione dettagliata dei territori controllati dalla dinastia: cfr. NEEDHAM, *Science* cit., p. 508 [trad. it. p. 616].

[80] WALBANK, *Polybius* cit., p. 42.

[81] POLIBIO, 12.27.

componente della storia politica consiste «nella visita alle città, alle regioni, nella osservazione diretta delle caratteristiche dei fiumi, dei porti, della natura delle terre e dei mari, delle distanze fra le singole località»[82] Lo storico deve dare un'idea delle caratteristiche salienti dei luoghi in cui si svolge l'azione e andare ben al di là della semplice enumerazione dei toponimi, al fine di offrire al lettore una carta mentale nella quale i tre continenti trovano collocazione in base ai quattro punti cardinali[83] Lo storico deve inoltre mettere in condizione il proprio lettore di immaginare il quadro in cui si svolge una spedizione o ha luogo uno scontro. Nel libro XXXIV della sua opera, Polibio mostra grande familiarità con la geografia alessandrina riprendendone anche i principali temi di discussione, dalla questione omerica, alle misure del mondo abitato, alle zone climatiche, ecc. L'oggetto specifico delle *Storie* di Polibio contribuisce alla storicizzazione della geografia data la correlazione tra espansione romana e ampliamento dell'orizzonte del geografo e del viaggiatore; sollecita inoltre l'aggiornamento delle conoscenze. Per quanto riguarda la conoscenza geografica dell'Occidente, le conquiste romane sono il corrispettivo della spedizione di Alessandro Magno in rapporto all'Oriente[84]

Strabone (c. 63 a. C. - 21/25 d. C.) è in primo luogo l'autore di un'opera storica in quarantasette libri che continua quella di Polibio. D'altra parte dedica alla geografia un trattato autonomo in diciassette libri. Mai Polibio parla di «geografia» in relazione al proprio lavoro, e il fatto di scegliere il termine «corografia» lo differenzia anche da una certa «geografia» che, in Eratostene, assumeva il significato tecnico di «cartografia». Strabone, invece, usa spesso il sostantivo geografia e derivati anche in senso metaforico[85]

Strabone dedica parte del primo libro della sua *Geografia* alla definizione della specificità e dell'utilità di questa disciplina. Di competenza del «filosofo», la geografia non è scienza puramente teorica, bensí un sapere utile e pratico[86] La geografia straboniana finisce dove comincia la speculazione pura, pena perder di vista la propria finalità: «la geografia si rivolge in buona parte ai bisogni della vita politica ... è orientata all'esercizio del potere»[87] Il geografo può fornire informazioni utili a chi ha o avrà re-

[82] *Ibid.*, 12.25e; cfr. anche STRABONE, 10.3.5 (C 465) = POLIBIO, 34.1.

[83] *Ibid.*, 3.37-38. In particolare: «[il lettore] potrà in tal modo aver presenti le grandi ripartizioni geografiche e farvi mentalmente riferimento per situare i luoghi di cui si tratterà in questa o quella zona».

[84] *Ibid.*, 3.59. Argomento ripreso da Strabone: cfr. per esempio 1.2.1 (C 14).

[85] Cfr. PRONTERA, *Prima di Strabone* cit., p. 209.

[86] STRABONE, 1.1.1 (C 2).

[87] *Ibid.*, 1.1.16 (C 9).

sponsabilità di governo nei territori di questo impero; informazioni relative a dimensioni, distanze, particolarità climatiche e naturali[88] Tale finalità giustifica una trattazione piú dettagliata delle regioni vicine e centrali rispetto a quella relativa ai confini della terra, che appunto interessano meno la pratica di governo. Redatta all'inizio del secolo di Augusto, la *Geografia* di Strabone riflette un'ecumene in fase di unificazione e pacificazione sotto il dominio romano. Questo nesso tra geografia dalle aspirazioni universali e potere imperiale che rimodella le suddivisioni territoriali si ritroverà nel secolo di Napoleone. L'opera di Strabone fu del resto tradotta in francese su sollecitazione dell'imperatore e sotto la direzione di du Theil e Coray. Nel 1810 fa la sua comparsa il primo tomo della prima geografia universale moderna: quella di Konrad Malte-Brun.

Si può considerare Strabone il precursore delle geografie universali, un «collega» di Malte-Brun, Elisée Reclus, Vidal de la Blache e Lucien Gallois?[89]. All'epoca dell'impero romano, questo Greco si propone di fare il bilancio delle conoscenze del suo tempo: non limitandosi alla geografia generale e astronomica (sapere minimale sulla sfera), ma fornendo anche informazioni sulle regioni che il lettore, un giorno o l'altro, potrebbe aver la ventura di percorrere se non governare. Strabone riprende il principio del viaggio intellettuale intorno alla terra: l'Iberia (III), la Gallia e la Bretagna (IV), l'Italia e la Sicilia (V e VI), l'Europa del Nord, il Sud dell'Istro, l'Epiro, la Macedonia e la Tracia (VII), il Peloponneso, la Grecia settentrionale e centrale e le isole (VII-X), le regioni asiatiche a nord del Tauro (XI), la penisola dell'Asia Minore (XII-XIV), l'India e la Persia (XV), i territori compresi tra Persia, Mediterraneo e Mar Rosso (XVI), l'Egitto e la Libia (XVII). Strabone riutilizza ampi scampoli della letteratura dei peripli e dei circuiti delle terra, e ridistribuisce informazioni provenienti da descrizioni regionali, testi letterari, opere storiografiche, ecc.[90] Giustapponendo frammenti di osservazioni, descrizioni ed esperienze, Strabone sovrappone spesso strati appartenenti a epoche diverse, mescola linguaggi e registri, la geometrizzazione alessandrina, la fraseologia dei peripli, l'etnografia, le scienze naturali. Stabilire quanto queste informazioni potessero effettivamente tornar utili agli uomini politici romani è tutt'altro discorso.

[88] Significativo che questa vocazione pratica e politica appartenga al trattato di geografia e non alla carta geografica.

[89] Cfr. R. FERRAS, *Les Géographies Universelles et le monde de leur temps*, Montpellier 1989.

[90] Una simile enciclopedia geografica ha dei corrispettivi nell'antica Cina, a partire dal capitolo «Yü Kung» (Tributo di Yü) del *Shu Ching* (Classico della storia), che risale al v secolo a. C., poi durante la dinastia Chin (II-IV secolo) e il periodo Chhi (479-502), con l'opera di Lu Chhêng «basata, a quanto pare, su almeno centosessanta monografie geografiche precedenti»: cfr. NEEDHAM, *Science* cit., pp. 501, 520 [trad. it. pp. 607-8, 631].

C'è omologia tra il progetto di storia universale e quello di geografia ecumenica: dalla serie temporale alla superficie terrestre, l'autore deve organizzare un tutto mantenendo l'intelligibiltà delle parti, ossia conciliare la dimensione ecumenica della sua geografia col particolare delle corografie regionali[91] Strabone non rivendica l'esaustività bensí il diritto di selezionare in base all'importanza. Quando le fonti lo consentono, caratterizza le regioni ponendo l'accento sulla specificità dei paesaggi, sulle particolarità del suolo e dell'idrografia, sul tipo di vegetazione e di clima, sulle ricchezze del sottosuolo, sulla fauna. Evidenzia inoltre le peculiarità di un determinato territorio, le opportunità o le difficoltà che offre ai suoi occupanti, e mostra una certa propensione a confrontare ricchezza e caratteristiche naturali delle diverse regioni.

Si tratta prima di tutto di una geografia umana che vuole descrivere la complessa interazione tra popolazione e territorio. L'oggetto dell'opera di Strabone è l'antroposfera, tra mondo naturale e cultura, dove non è possibile sciogliere l'uomo dal suo ancoraggio geografico[92]. Le difficoltà d'accesso a una zona, la sua caratteristica montuosa e rocciosa, la distanza di città civilizzatrici possono spiegare la selvatichezza degli abitanti; come mostra la Corsica, isola di briganti inselvatichiti a causa del rilievo impenetrabile[93]. Per contro, le terre propizie alla cultura dei cereali, della frutta, delle vigne e dell'olivo favoriscono lo sviluppo della civiltà; com'è il caso dell'Italia, della Turdetania, della Sicilia e della Gallia. Queste condizioni naturali non giustificano tuttavia un rigoroso determinismo. Grazie al buon governo, qualsiasi popolo selvaggio può essere civilizzato. I Greci riuscirono a superare condizioni naturali sfavorevoli grazie al senso dell'organizzazione politica e alle tecniche. Parimenti, i Romani insegnano la convivenza civile ai popoli barbari che prendono sotto la loro tutela civilizzatrice[94]

A partire dal Rinascimento, Strabone impersona il modello d'una geografia descrittiva regionale nella quale sono predominanti le vicende politiche, etnografiche, storiche. Prefigura le cosmografie del XVI secolo, da Sebastian Münster, a Thévet, a Belleforest, al pari della stretta alleanza tra storia e geografia stipulata all'epoca. Strabone è il fondatore del modello base di insegnamento della geografia nell'Europa umanistica: rudimenti relativi alla sfera terrestre, accompagnati da una descrizione regionale, paese per paese, e una buona dose di «ricordi» storici. Nel XIX secolo, ri-

[91] STRABONE, 2.5.18 (C 122).
[92] VAN PAASSEN, *The Classical Tradition of Geography* cit., p. 19.
[93] STRABONE, 5.2.7 (C 224).
[94] *Ibid.*, 2.5.26 (C 126-27).

leggono Strabone i fautori di una nuova geografia[95]: Humboldt, Ratzel, col suo progetto di *Antropogeografia* generale, Ritter, Vidal de la Blache e la scuola francese di geografia regionale. Il tema dell'interazione tra uomo e territorio pone il problema della definizione delle regioni e, di conseguenza, del determinismo[96]. La preferenza di Strabone per la suddivisione territoriale in base a delimitazioni di tipo naturale anticipa le preoccupazioni dei geografi moderni: che cosa in sostanza definisce un paese? Il limite costituito da un fiume, una montagna, un mare? oppure le frontiere politiche? oppure, come suggerisce Strabone[97], un popolo? La geografia del XIX secolo condivide l'idea di Strabone che sia possibile fornire una spiegazione di tipo geografico alla storia dei popoli: la geografia conserva una componente eminentemente storica.

La ricerca di correlazioni molteplici tra territorio e relativa popolazione s'è talvolta concretizzata in un sistema di determinismi complessi, e questa tradizione, nata nell'antichità, è ancor oggi fonte di dibattito[98]. Strabone non intende subordinare in tutto e per tutto gli effetti della civilizzazione alle «costrizioni» dell'ambiente naturale; sono tuttavia svariati i sistemi deterministici sviluppatisi all'interno di correnti marginali della geografia greca[99]. Il trattato ippocratico *Sulle arie, le acque, i luoghi* elabora una teoria dell'influenza dell'ambiente sull'uomo, una «teoria dei climi» (seconda metà del V secolo). Questo trattato vorrebbe mettere in condizione il medico itinerante di far della prevenzione per quanto riguarda le malattie che colpiranno prevedibilmente una città o una regione in base allo studio del clima, della topografia e delle acque. Distinzioni assai sofisticate sulla configurazione dei luoghi si integrano in un sistema piú vasto, ispirato alle grandi categorie della visione ionica del mondo, col suo equatore e le sue zone a forte contrasto climatico (freddo/caldo, umido/secco) quanto piú ci s'allontana in direzione delle zone periferiche. Il centro della terra è il luogo dell'equilibrio dei contrari, pertanto del clima temperato. Nel citato trattatello ippocratico, questo luogo è costituito dall'Asia Minore, nel bel mezzo del caldo e del freddo, dove «tutto è piú bello e piú grande, i co-

[95] Riprendiamo qui VAN PAASSEN, *The Classical Tradition of Geography* cit., pp. 3-6.

[96] Cfr. N. BROC, *Quelques débats dans la Géographie française avant Vidal de la Blache*, in CLAVAL (a cura di), *Autour de Vidal de la Blache* cit., pp. 37-42.

[97] STRABONE, 2.1.30 (C 83), 2.5.16 (C 120); cfr. anche 2.1.31 (C 84), dove si critica la terza σφραγίς di Eratostene che divide un popolo in due.

[98] Cfr. M.-C. ROBIC (a cura di), *Du milieu à l'environnement. Pratiques et représentations du rapport homme/nature depuis la Renaissance*, Paris 1993.

[99] Ricordiamo in particolare il determinismo astrale di cui si tratta nel *Tetrabiblos* di Tolomeo, nel *Trattato sulle settimane* dello Pseudo-Ippocrate e in un trattato del corpus ermetico. Questa tradizione continua a far sentire la sua influenza nel Medioevo (cfr. DELUZ, *Le livre de Jehan de Mandeville* cit., pp. 150-51) e nel Rinascimento.

stumi degli uomini sono piú dolci e piú misurati»[100] La descrizione delle terre bruciate dal sole, al Sud, non ci è pervenuta; in compenso disponiamo di quella delle regioni del Nord. E qui gli uomini presentano gli stessi forti contrasti, gli stessi profondi e repentini mutamenti che caratterizzano il clima e il territorio. Chi vive lungo le rive del Fasi abita una regione boscosa, calda e umida, battuta da piogge continue. Le acque stagnanti vi fanno marcire il terreno e ne atrofizzano i frutti. Gli uomini stessi sono colpiti, indeboliti, ipertrofizzati da questa umidità eccessiva, e hanno pelle livida e aspetto malaticcio. Gli Sciti, invece, abitano una regione fredda e umida, per cui sono costretti a cauterizzarsi il corpo onde prosciugare l'eccesso di umori che li indebolisce.

Il trattato *Sulle arie, le acque, i luoghi* è il primo testo della storia del pensiero geografico occidentale a elaborare una riflessione sull'analogia tra uomo e ambiente (microcosmo e macrocosmo), sulla funzione dell'innato e dell'acquisito, sui comportamenti che consentono all'uomo di sottrarsi all'influenza dell'ambiente (pratiche sul corpo, ecc.). La combinazione di geografia generale e geografia regionale, il concetto stesso di interazione tra uomo e ambiente, l'interesse per le stagioni, le temperature, l'idrologia, la topografia, la vegetazione, come del resto per il modo di vita e le strutture sociali degli abitanti, fanno di questo medico un precursore della climatologia moderna, in quanto scienza degli elementi in grado di influire sull'organismo[101].

Ippocrate fu dunque il fondatore dell'«ambientalismo» e della «mesologia» della geografia contemporanea? La sua opera va messa in relazione col dibattito sul determinismo in geografia[102], concetto oggi spesso e volentieri criticato anche perché a lungo dominante. Su questo concetto si basa la teoria dei climi, che acquisí notevole importanza nella geografia europea del Rinascimento (Jean Bodin) e del secolo dei *philosophes* (Montesquieu). Diffusasi in epoca rinascimentale sulla scorta dei commentari umanistici al trattato ippocratico, la teoria dei climi, data la marcata causalità della sua griglia concettuale e le differenze che istituisce, si prestò a far da supporto agli antagonismi politici dell'Europa moderna, o addirit-

[100] IPPOCRATE, *Sulle arie, le acque, i luoghi*, 12.12.

[101] Cfr. J.-F. STASZAK, *Météores et climats dans la pensée grecque: Les Présocratiques, Hippocrate, Aristote. Essai d'ethnogéographie historique*, Université de Paris IV Sorbonne, 1993. L'autore sottolinea il carattere di originalità del trattato di Ippocrate nell'ambito della tradizione della meteorologia greca e ritiene Ippocrate l'inventore del clima, dunque della geografia (p. 510).

[102] Cfr. L. FEBVRE, *La Terre et l'évolution humaine* (1922), Paris 1970 [trad. it. *La terra e l'evoluzione umana*, Torino 1980]. Nel 1985, i principî per la redazione della *Géographie Universelle* (Montpellier) collocano ancora il dibattito sul determinismo naturale tra le «questioni controverse, spesso sotterranee ma onnipresenti» che conviene affrontare direttamente e con forza (p. 13).

tura ai suoi pregiudizi razziali[103] In epoca rinascimentale si mescolò con la tradizione del determinismo astrale, già reperibile nel pensiero dello stoico Posidonio, nato intorno al 140/130 a. C., e nel *Tetrabiblos* di Tolomeo. Bodin, ma anche autori inglesi quali William Cuningham, John Dee (1527-1608) e Thomas Blundeville, istituirono complesse analogie tra macrocosmo e microcosmo cercandovi un principio di intelligibilità delle differenze etniche[104] Moltiplicazione dei viaggi e consolidamento degli imperi coloniali forniranno nuovo impulso, nel XIX secolo, a un pensiero deterministico affiancato da un modello provvidenzialistico: una vera e propria «climatologia morale» fa capolino nei lavori della Royal Society of Geography e della Ethnological Society of London[105]

La tradizione geo-etnografica e storica costituisce la branca piú importante e rinomata del sapere geografico antico, ma ciò non significa che ne costituisca anche la totalità. Anassimandro e i presocratici sono infatti all'origine di una corrente di pensiero che cerca di spiegare, e non descrivere, i fenomeni che i Greci riuniscono sotto il nome di «meteore»: fenomeni celesti e siderali, aerei, sotterranei e terrestri, nei quali rientrano le eclissi al pari dei terremoti, la pioggia insieme ai venti e alle piene del Nilo. Il trattato aristotelico *Meteorologia* presenta un vasto programma di ricerche sul mondo sublunare, che privilegia la classificazione dei fenomeni e la ricerca delle cause rispetto alla geografia del clima e dell'ambiente. Eratostene mostra una certa qual familiarità con questo approccio «fisico» al globo terrestre: modificazioni della superficie terrestre determinate da acque, fuoco, terremoti ed eruzioni vulcaniche[106]; variazioni del livello del mare, osservabili soprattutto grazie al ritrovamento di conchiglie in zone desertiche[107] Questa «ricerca delle cause»[108] testimonia l'influenza sulla geografia ellenistica di problematiche proprie dei «fisici» delle scuole filosofiche[109] Il trattato *Dell'oceano* dello stoico Posidonio tenta una sin-

[103] F. LESTRINGANT, *Europe et théorie des climats dans la seconde moitié du XVI^e siècle*, in *La Conscience européenne au XV^e et au XVI^e s. (Actes du Colloque de Paris, 1980)*, Paris 1982, pp. 206-26.

[104] LIVINGSTONE, *The Geographical Tradition* cit., pp. 74-78.

[105] *Ibid.*, pp. 164, 216-59. La genesi dei modelli deterministici e provvidenzialistici in geografia è l'oggetto di indagine di C. J. GLACKEN, *Traces on the Rhodian Shore. Nature and Culture in Western Thought from Ancient Times to the End of Eighteenth Century*, Berkeley - Los Angeles - London 1967.

[106] STRABONE, 1.3.3-15 (C 48-57).

[107] *Ibid.*, 1.3.4 (C 49). Va tuttavia precisato che Eratostene cita Anassimandro quale primo cartografo e non come «meteorologo», mentre non menziona Aristotele tra coloro che hanno fornito un contributo alla geografia.

[108] αἰτιολογία: cfr. *ibid.*, 1.3.9 (C 54).

[109] Per esempio di Stratone di Lampsaco, della scuola aristotelica.

tesi di queste diverse tradizioni occupandosi di maree, correnti, venti e vulcani, miniere e modificazioni della superficie terrestre[110].

Si delinea un campo di interesse che prefigura una certa forma di geomorfologia e di geologia moderne[111] Il Medioevo occidentale ripropone il sapere delle cosmografie e delle enciclopedie della tarda antichità, ma ricupera anche ampi scampoli di scienza greca, in particolare con la riscoperta, e la traduzione, a partire dal XII secolo, dei trattati aristotelici *Sul cielo*, *Sul mondo* e della *Meteorologia*[112] Si perpetua cosí un sapere di tipo speculativo sulle cause dei fenomeni, i principî primi che li spiegano, il gioco dei quattro elementi.

La carta e il testo: queste due forme di geo-grafia nascono in Grecia. La prima risponde a un progetto di visualizzazione sinottica, di modellizzazione simbolica, che trasforma l'ecumene in spazio grafico, geometrizzato e quantificato; spazio di calcoli, di tracciati, di determinazione delle posizioni. Il testo, al di là della differenza dei progetti discorsivi, fonda un modello di scrittura che costruisce lo spazio mediante la categorizzazione, la denominazione, l'analogia, la digressione, la descrizione. Puramente e semplicemente descrittiva, oppure speculativa, maniaca del particolare o interessata alla ricerca del punto di vista panoramico della sintesi, in blanda forma narrativa o rigidamente strutturata in racconto, questa scrittura è «poetica» del mondo; nel caso di Strabone come in quello di Thévet, Elisée Reclus, Vidal de la Blache[113]

III.

LA GEOGRAFIA TRA I GRECI E NOI.

La considerazione delle opere e dei saperi dell'antichità classica da parte di geografi e cartografi moderni è inseparabile dalla loro pratica, dal progresso della loro disciplina. La funzione avuta in questo processo dagli Alessandrini, da Strabone, da Tolomeo, ne stimola il superamento. Questa mancanza di soluzione di continuità si spiega in base a diversi fattori: la perpetuazione dei modelli del lavoro geografico, cartografia delle posizio-

[110] Cfr. per esempio *ibid.*, 2.3.6 (C 102), 3.1.5 (C 138), 3.2.9 (C 146-47), 3.5.7 (C 172),

[111] BROC, *La Géographie des philosophes* cit., pp. 421-44; G. GOHAU, *Les sciences de la terre aux XVII^e et XVIII^e siècles. Naissance de la géologie*, Paris 1990.

[112] DELUZ, *Le Livre de Jehan de Mandeville* cit., pp. 111-12.

[113] V. BERDOULAY, *Des mots et des lieux: la dynamique du discours géographique*, Paris 1988.

ni, geografia universale o regionale; il ruolo della letteratura greco-romana in quanto serbatoio di un sapere geodetico e topografico ancora operativo; la permanenza dei compiti di una geografia sostanzialmente votata alla conquista dello spazio terrestre. Solo nel XIX secolo, quando la geografia riformulerà radicalmente i propri metodi e obiettivi, al pari delle problematiche, il rapporto con Greci e Romani si porrà in termini diversi.

1. *Un mondo già presente e illustrato.*

I Greci sono la personificazione di un inizio. L'Europa moderna non può rifiutare questa eredità. La geografia è un sapere già costituito. Il rapporto con lo spazio è anche rapporto con la storia e col tempo. È del resto possibile pensare l'origine della geografia? A partire da Erodoto, che una generazione appena separa da Ecateo e Anassimandro, le carte sono già presenti, molteplici e anonime[114]. A partire da Erodoto, la geografia è vittima di amnesia per quanto riguarda i suoi inizi: chi sono gli autori della suddivisione dell'ecumene in tre continenti?[115] Solo Eratostene oserà riscriverne gli inizi sotto forma di genealogia. E solo Gosselin, nel XVIII secolo, lettore entusiasta della *Histoire de l'Astronomie ancienne* (1775) e delle *Lettres sur l'Atlantide de Platon* (1779) di Jean-Sylvain Bailly, oserà considerare i Greci degli eredi maldestri della scienza antichissima degli Atlanti del Nord; di una geografia dimenticata, già giunta a perfezione, ma poi snaturata alla loro epoca![116]

Qualsiasi geografo è un erede, un continuatore[117] Accingendosi a descrivere o a disegnare la terra, fa un lavoro tendenzialmente destinato a sostituirsi a quello del suo predecessore. Lo storico, invece, può iniziare da dove s'è fermato il suo predecessore e scrivere il «seguito» della sua opera. Tucidide «continua» l'opera di Erodoto; Teopompo e Senofonte «continuano» l'opera di Tucidide; Strabone quella di Polibio. Il geografo è simile all'autore di una storia universale che voglia percorrere l'intera temporalità storica, dai miti originari sino agli avvenimenti contemporanei.

La geografia sollecita «la collaborazione di viaggiatori, narratori, navigatori, esperti di calcolo e commentatori»[118], al fine di raccogliere la

[114] ERODOTO, 4.36.

[115] *Ibid.*, 4.45.

[116] Cfr. C. GRELL, *Le XVIII^e siècle et l'Antiquité en France*, Université de Paris IV Sorbonne, 1990, pp. 892-99.

[117] Ringraziamo C. Darbo-Peschanski che ha richiamato la nostra attenzione sul problema dell'inizio e del prosieguo nella storiografia greca.

[118] CLAVAL, *La Pensée géographique* cit., pp. 16-17.

massa di informazioni necessarie alla descrizione o al disegno. Questa mobilitazione comporta una dimensione temporale, ovvero archeologica, in quanto qualsiasi geografo completa, rettifica, ricopia una carta o un testo preesistenti. Greci e Romani debbono contribuire al pari dei viaggiatori e dei cartografi moderni. Ai cartografi di gabinetto del XVIII secolo, come Delisle, Fréret o d'Anville, la lettura dei geografi antichi offre materiali toponimici, relativi alle distanze e agli itinerari, riutilizzabili nel presente, confrontabili con i dati del presente. Ne derivò pertanto la sensazione che, dall'antichità all'età moderna, si fosse sviluppato un medesimo sapere che consentiva il lento e progressivo completamento dell'immagine del mondo. Secondo Fréret, per esempio, l'opera di Eratostene testimonia la necessità che gli astronomi e i matematici del XVIII secolo studino «un poco di piú» l'antichità: le sue distanze calcolate in stadi, e trasposte in gradi, concordano «con le nostre migliori osservazioni astronomiche»[119] Per d'Anville, il ricorso ai geografi antichi consente di rettificare gli errori di quelli moderni e di restituire alla penisola italica la sua precisa forma e le sue giuste proporzioni. La geometria rimanda alla lettura dei geografi antichi e fa piazza pulita di tutto ciò che non risponde alle preoccupazioni di fondo: localizzare, denominare, misurare. Quando Gosselin redige la memoria intitolata *La Géographie des Grecs analysée ou les Systèmes d'Eratosthène, de Strabon et de Ptolémée comparés entre eux et avec nos connoissances modernes* – opera premiata nel 1789 dall'Académie des Inscriptions et Belles Lettres[120] –, si serve, per criticare la carta di Eratostene (fig. 3), di argomentazioni che non differiscono fondamentalmente da quelle di Ipparco e Strabone, benché presuppongano la conoscenza retrospettiva dell'intera tradizione geografica greca, Tolomeo compreso. Tra gli Alessandrini e Gosselin c'è la continuità di un certo numero di ipotesi astronomiche (nonostante la transizione dal geocentrismo all'eliocentrismo), di modelli geometrici, di misurazioni, che consentono una critica approfondita dei materiali e dei ragionamenti utilizzati per il tracciato cartografico. Non c'è reale frattura tra i lavori dell'Observatoire o dell'Académie des Sciences di Parigi e quelli della «scuola di Alessandria»; anzi i primi servono da esplicito riferimento per discutere i secondi. La carta alessandrina è un dispositivo aperto, che si presta a una critica di tipo discorsivo differibile e reiterabile sul piano diacronico. Un geografo moderno, del XVI, XVII o XVIII secolo, e forse oltre, non incontra particolare difficoltà a riconoscere nei geografi antichi dei colleghi, percependo comunanza di obiettivi, metodo e presupposti.

[119] N. FRÉRET, *Essai sur les mesures longues des Anciens*, XXIV, p. 513, citato in GRELL, *Histoire ancienne et érudition* cit., p. 332.

[120] Pubblicata a Parigi nel 1790 presso la stamperia di Didot l'Aîné.

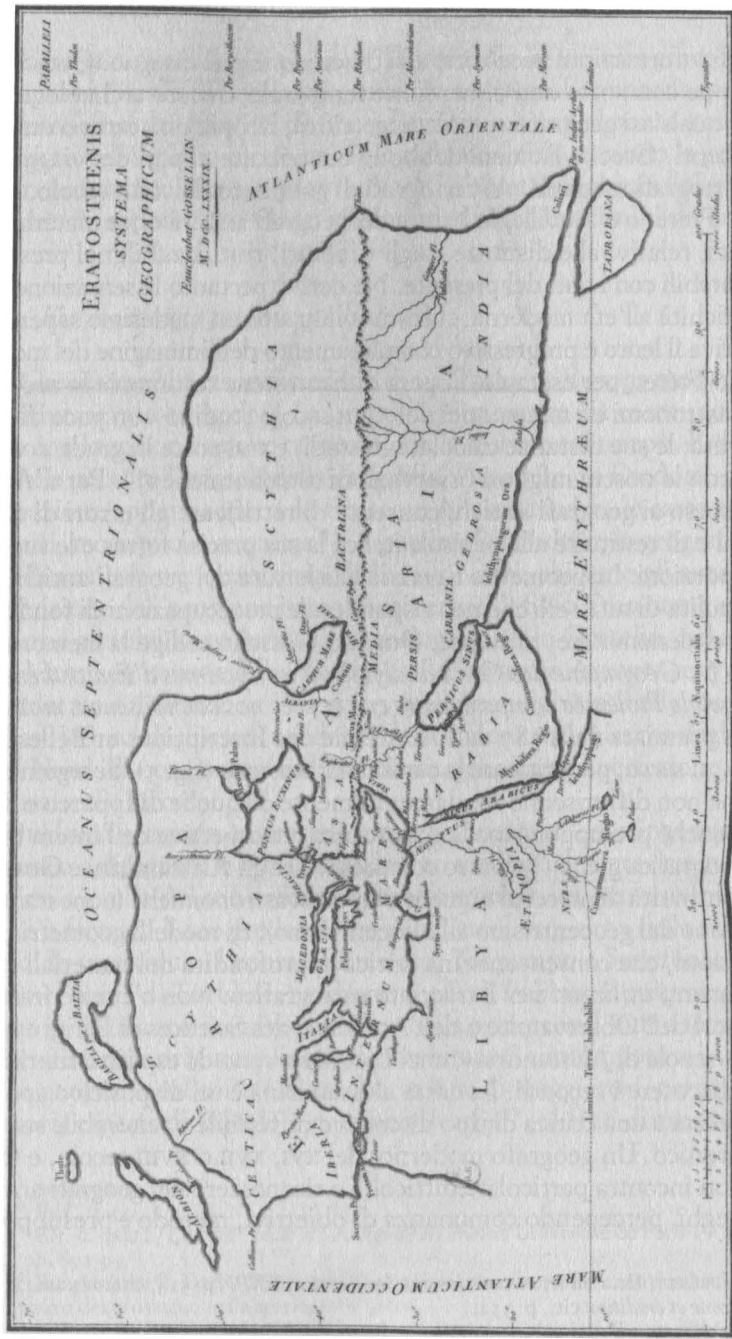



Figura 3.
J.-B. Gosselin, *Eratosthenis Systema Geographicum* (1790).

Alla continuità di fatto, dovuta all'identità dei metodi di lavoro, s'aggiunge la convinzione che la permanenza dell'oggetto (la terra) garantisca la permanenza delle stessa ottica geografica: tra la terra e il geografo, il linguaggio descrittivo, le teorie esplicative e i disegni non sarebbero altro che specchi esenti da deformazione, mediazioni prive di contenuto proprio. Per i moderni, l'impresa geodetica si realizza nella durata storica e si esplica in una serie di tentativi, di risultati parziali, ripresi, affinati e sostituiti da ulteriori e piú precise misurazioni. Sottoposta a questa griglia di lettura, la geografia greca perde la sua specificità culturale, le caratteristiche che le sono proprie, e viene valutata globalmente in funzione dell'esattezza o meno dei suoi enunciati.

In tutto ciò sembra scoprirsi una caratteristica profonda del sapere geografico: il suo potere ontologico di creare la realtà del referente che si propone di rappresentare[121] La tradizione geografica è una memoria ingombra, se non satura, che obbedisce alla logica dell'accumulazione piú che dell'epurazione. È piú facile aggiungere nuovi luoghi su una carta che eliminarne, e questa situazione non cambierà fino al momento in cui i geografi organizzeranno spedizioni esplorative al fine di sostituire verifiche empiriche all'inerzia dell'autorità cartografica. Moltiplicando osservazioni e rilevamenti, i grandi viaggi del XVIII secolo consentono la lenta e progressiva modernizzazione della carta del mondo.

L'immagine del mondo veicolata dai testi greco-romani prova la resistenza delle rappresentazioni ancorate nella cultura collettiva e basate sull'autorità degli antichi. Persino i luoghi piú congetturali della scienza antica sopravviveranno sino all'età moderna, come l'isola di Tule raggiunta da Pitea. Tale è il potere di seduzione di un'isola situata «al limite del mondo ... dove hanno fine gloria, spedizioni e viaggi»[122]; isola che ha ispirato Ronsard, Du Bellay, Milton, Goethe, Flaubert e Julien Gracq. Sin dall'antichità Tule è anche uno dei luoghi della finzione romanzesca: «sarà d'ora in avanti, e a piú riprese, la patria dei principi azzurri che fanno palpitare i cuori femminili»[123], come nel romanzo postumo di Cervantes intitolato *Los Trabajos de Persiles y Sigismunda* (1617). Tule cristallizza inoltre le speculazioni sulla saggezza celtica e nordica, sulle scienze dimenti-

[121] Questa grande illusione è ancor oggi coltivata dai fautori di una certa geografia storica che si arrovellano a riportare i viaggi di Ulisse, Pitea e Annone sulle carte moderne, o che riducono il commento ai geografi greci a una semplice traduzione del toponimo antico in quello odierno.

[122] M. MUND-DOPCHIE, *La survie littéraire de la Thulé de Pythéas. Un exemple de la permanence de schémas antiques dans la culture européenne*, in «L'Antiquité classique», LIX (1990), pp. 79-97 (la citazione a p. 85).

[123] *Ibid.*, p. 89.

cate delle civiltà passate, i sogni ossianici, Iperborei e altre Atlantidi[124], fungendo in tal modo da focolare esoterico che suscita la nostalgia degli occultisti tedeschi e dei pensatori nazisti negli anni trenta.

La sopravvivenza di alcuni toponimi antichi va ben al di là del problema della loro localizzazione, per quanto controversa possa essere come nel caso di Tule[125] Questi luoghi sono caratterizzati da una grande plasticità che consente a ideologie e nazionalismi di appropriarsene. La geografia antica ha delimitato un orizzonte mentale e concettuale che s'impone all'erudito come al geografo, al viaggiatore come all'esploratore.

A Medioevo e Rinascimento, l'eredità della geografia antica regala la certezza rassicurante di un mondo già denominato, misurato, compiuto, la cui conoscenza si acquisisce tramite la biblioteca piú che attraverso i tormenti della riscoperta. Questa ecumene già descritta impone al geografo moderno la mediazione dei testi greci e latini: un vasto materiale di base, costituito da toponimi, da distanze e indicazioni topografiche, suscettibile di essere decontestualizzato, spersonalizzato e ricombinato all'infinito.

Ciò spiega la fortuna paradossale dei testi antichi, cui si attribuisce la capacità di fornire un «sapere quadro» del mondo, che lo rende intelligibile, memorizzabile, esprimibile. Medioevo e Rinascimento imparano la geografia leggendo Plinio il Vecchio, Isidoro di Siviglia, Paolo Orosio, Pomponio Mela e persino Dionigi Periegeta. Fanno cosí la conoscenza delle zone climatiche del globo terrestre, dell'insularità dell'ecumene circondata dall'Oceano, della sua suddivisione in tre continenti, del catalogo delle isole, delle ripartizioni etniche del mondo antico, della geografia delle regioni che hanno fatto la storia, come Grecia, Italia, Asia Minore. In epoca moderna, il testo di Dionigi conserva la specificità che lo caratterizza dall'epoca di Adriano, ovvero l'efficacia immaginaria della carta mentale unitamente al potere mnemotecnico di un elenco di nomi di luoghi e di popoli che si dispiegano sulla scorta di un viaggio ideale attorno al mondo. Sono queste le autorità cui, sino al XVIII secolo, si rifà piú o meno apertamente l'insegnamento di una geografia descrittiva, «politica, urbana, morale per dirla tutta, umana»[126]

La geografia antica consegna ai tempi moderni i suoi paesaggi, i suoi sistemi assiologici, le sue suddivisioni etnografiche, i suoi orizzonti immaginari. All'eredità quantitativa dei toponimi e delle misurazioni, trasmessa

[124] O. RUDBECK, *Atlantica sive Manheim*, 3 voll., Uppsala 1675-98. Su quest'opera cfr. P. VIDAL-NAQUET, *Hérodote et l'Atlantide*, in «Quaderni di Storia», VIII, 16 (1982), pp. 3-74.

[125] Per limitarci al caso di Tule rimandiamo a M. MUND-DOPCHIE, *L'«Ultima Thule» de Pythéas dans les textes de la Renaissance et du XVII^e siècle. La réalité et le rêve*, in «Humanistica Lovaniensia. Journal of Neo-Latin Studies», XLI (1992), pp. 134-58.

[126] DE DAINVILLE, *La Géographie des humanistes* cit., p. 52.

dalla tradizione cartografica, se ne aggiunge una essenzialmente qualitativa, che plasma il tipo di percezione di determinati paesi nella cultura occidentale. Nella mentalità collettiva degli Europei, sono soprattutto i confini del mondo a portare il peso della memoria libresca e iconografica[127] Sirene, Amazzoni, Ciclopi, Sciapodi e altre «meraviglie» costellano i mappamondi. Il cosmografo tedesco Sebastian Münster e gli enciclopedisti del XVI secolo collocano sulle loro carte, e fanno a gara a disegnare e a descrivere, le popolazioni «mostruose», la cui incredibile catalogazione si trova nel libro VII della *Naturalis historia* di Plinio[128] Gli antichi sono all'origine di un «orizzonte onirico», secondo l'espressione di Jacques Le Goff[129]

2. *I cambiamenti di un'eredità: Tolomeo e l'America.*

La tradizione del sapere geografico antico non si riduce però a una memoria indelebile né a un insieme di rappresentazioni anacronistiche. Cosí ridotta, questa eredità sarebbe un fattore di stagnazione, per non dire di regressione della geografia europea moderna. Il Rinascimento fu un momento cruciale di rinegoziazione su nuove basi della cooperazione tra antichi e moderni in materia di geografia. La scoperta del Nuovo Mondo ridimensiona l'autorità delle fonti greco-romane, ne «decentra» irrimediabilmente la visione del mondo, ossia quell'ecumene insulare che faceva del Mediterraneo una specie di matrice; in seguito a questa scoperta si è ormai in presenza di due terre situate da una parte e dall'altra dell'Atlantico. Nello stesso momento in cui l'Occidente riscopre la *Geografia* di Tolomeo, e nel quale la stampa assicura a quest'opera un numero di lettori prima impensabile, il moltiplicarsi delle scoperte geografiche ne rende caduca e superata l'immagine del mondo[130] Il Rinascimento consente di osservare

[127] Cfr. F. HARTOG, *Entre les anciens et les modernes, les sauvages ou de Claude Lévi-Strauss à Claude Lévi-Strauss*, in «Gradhiva», XI (1992), pp. 22-30, in particolare p. 24.

[128] A. GRAFTON, A. SHELFORD e N. SIRAISI, *New Worlds, Ancient Texts. The Power of Tradition and the Shock of Discovery*, Cambridge-London, 1992, p. 108.

[129] J. LE GOFF, *L'Occident médiévale et l'océan Indien: un horizon onirique*, in ID., *Pour un autre Moyen Age. Temps, travail et culture en Occident: 18 essais*, Paris 1977, pp. 280-98 [trad. it. *L'Occidente medievale e l'Oceano Indiano: un orizzonte onirico*, in ID., *Tempo della Chiesa e tempo del mercante*, Torino 1977]. Queste rappresentazioni dei confini della terra fornirono un quadro per la comprensione dei paesaggi e delle popolazioni native delle Americhe. Cfr. P. MASON, *Classical Ethnography and its Influence on the European Perception of the Peoples of New World*, in W. HAASE e M. REINHOLD (a cura di), *The Classical Tradition and the Americas*, I. *European Images of the Americas and the Classical Tradition*, Berlin - New York 1994.

[130] Analogamente, il *De revolutionibus orbium coelestium* di Copernico (1543) comportò un ridimensionamento radicale del sistema astronomico di Tolomeo sino ad allora imperante. Sarà un colpo mortale per l'*Almagesto*, che, contrariamente alla *Geografia*, non sopravviverà a questa rivoluzione cosmologica.

un momento di grande interesse epistemologico: «lo scontro tra una bella teoria e una realtà imbarazzante»[131]

Prendiamo la *Geografia* di Tolomeo. Vero e proprio inventario del mondo realizzato all'apogeo dell'impero romano, dipinge un'ecumene insulare che si prolunga, in direzione dell'Estremo Oriente, in una *terra incognita* che racchiude l'intero Oceano Indiano per ricongiungersi, a sud, con l'Etiopia. La *Geografia* è sconosciuta al mondo romano e medievale[132], e deve la sua sopravvivenza alle biblioteche di Bisanzio e alle traduzioni in siriaco che la fecero conoscere all'Islam. I primi manoscritti greci di Tolomeo giungono in Italia alla fine del XIV secolo[133] Nel 1409 Jacopus Angelus ne ha ultimato la traduzione latina e le copie manoscritte si diffondono nelle biblioteche europee. Si ricopiano le carte ritrovate sui manoscritti bizantini del XIII e XIV secolo. Nel 1475 viene pubblicata la prima edizione a stampa; a partire dal 1478 il testo della *Geografia* è corredato di carte; l'edizione di Ulm è del 1482.

Questi scarni dati non riescono a render l'idea del successo della *Geografia* di Tolomeo a partire dal XV secolo; successo che ne fece un best-seller europeo e, per riprendere l'espressione di Anthony Grafton, «un voluminoso e variopinto *coffee-table book* prima dell'avvento del caffè»[134] La complementarità di un'esposizione teorica, di tavole di posizione e di carte regionali, facilmente riproducibili dapprima mediante incisione su legno e in seguito su cuoio, spiega il successo di quest'opera in epoca rinascimentale. La fortuna editoriale di Tolomeo sembra rilanciare un'immagine del mondo risalente al II secolo d. C., a scapito di una cartografia piú moderna e piú esatta come quella dei portolani. Tanto che Gosselin osservò: «il primo effetto della stampa sulla geografia è stato quello di farla regredire»[135]

Ma si tratta di un'apparenza ingannevole che nasconde la vera modernità della tradizione neotolemaica. Il preambolo del trattato fornisce alla

[131] Thomas Huxley, citato in GRAFTON, SHELFORD e SIRAISI, *New Worlds* cit., p. 5. Cfr. anche G. GLIOZZI, *Adamo e il Nuovo Mondo. La nascita dell'antropologia come ideologia coloniale: dalle genealogie bibliche alle teorie razziali (1500-1700)*, Firenze 1977; N. BROC, *La Géographie de la Renaissance* (1980), Paris 1986 [trad. it. *La geografia del Rinascimento*, Modena 1989]; cfr. O. A. W. DILKE e M. S. DILKE, *The Adjustment of Ptolemaic Atlases to Feature the New World*, in HAASE e REINHOLD (a cura di), *The Classical Tradition* cit., pp. 117-34.

[132] L'*Almagesto* è invece conosciuto dal Medioevo. Sulla trasmissione della *Geografia* di Tolomeo cfr. O. A. W. DILKE, *Cartography in the Byzantine Empire*, in HARLEY e WOODWARD, *The History of Cartography*, I cit., pp. 266-75.

[133] Per la storia della tradizione neotolemaica in Occidente cfr. GRAFTON, SHELFORD e SIRAISI, *New Worlds* cit., pp. 49-51; BROC, *La Géographie de la Renaissance* cit., pp. 9-19; DE DAINVILLE, *La Géographie des humanistes* cit., pp. 49-50.

[134] GRAFTON, SHELFORD e SIRAISI, *New Worlds* cit., p. 49.

[135] J.-B. GOSSELIN, *Géographie ancienne*, in J.-B. DACIER (a cura di), *Les Rapports à l'Empereur sur le progrès des sciences, des lettres et des arts depuis 1789*, Paris 1810-15, IV (rist. Paris 1989).

cultura rinascimentale una definizione canonica di cosmografia[136], geografia e corografia, che verrà citata, parafrasata e illustrata. La geografia rappresenta la terra nella sua totalità, unità e continuità, al pari di chi rappresenti la totalità di una testa; la corografia estrapola da questo insieme i luoghi che descrive dettagliatamente e separatamente, come chi voglia limitarsi a rappresentare un occhio o un orecchio. È questa differenza di scala e di focalizzazione a fondare il lavoro geografico in epoca rinascimentale[137], e piú in generale nell'Europa moderna. La geografia ha il proprio fondamento concettuale nel processo di localizzazione basato sull'astronomia e sulla matematica. La corografia, invece, è il campo delle descrizioni regionali, concerne lo spazio delle specificità locali. Questa articolazione tra «generale» e «specifico» si ritrova puntualmente presso i piú importanti geografi europei dell'epoca rinascimentale e classica: dai britannici John Dee (1527-1608) e Nathanael Carpenter (1589-1628), ai tedeschi Peter Apian (1495-1552), Bartholomäus Keckermann (1572-1609), Bernhard Varenius (1622-50)[138], agli italiani Girolamo Ruscelli, Andrea Mattioli e Giacomo Gastaldi[139]

Tolomeo fornisce il modello di una proiezione cartografica che salvaguarda la convergenza dei meridiani ai poli. Si tratta di una rottura radicale con la tradizione dei mappamondi medievali, ossia con uno schema che prevede la rappresentazione della terra sotto forma di un cerchio suddiviso dalle linee del Nilo, del Tanai e del Mediterraneo (mappamondo a «T in O»)[140] Si tratta inoltre di una concezione cartografica che si differenzia da quella delle carte nautiche costruite sull'infrastruttura delle linee di rombo, che si dispiegano secondo le direzioni della rosa dei venti, su uno spazio geometrico che corrisponderebbe a quello della proiezione ortogonale. La combinazione tra figura tradizionale dell'ecumene grecoromana e proiezione geometrica che presuppone il riferimento alla sfera contiene l'impulso alla modernizzazione dell'immagine del mondo. Come fa osservare F. Lestringant: «A causa del supporto per tre quarti vuoto che presentava ai moderni geografi questa forma nel contempo chiusa e

[136] Su significato e genesi di questo termine, usato dai primi editori italiani di Tolomeo per designarne l'opera, che comprende il cielo e la terra, cfr. A. DE SMET, *Les géographes de la Renaissance et la Cosmographie*, in *L'Univers à la Renaissance. Microcosme et Macrocosme*, in «Travaux de l'Institut interuniversitaire pour l'étude de la Renaissance et de l'humanisme», IV, 190 (1970), pp. 15-29.

[137] Cfr. F. LESTRINGANT, *L'atelier du cosmographe on l'image du monde à la Renaissance*, Paris 1991.

[138] LIVINGSTONE, *The Geographical Tradition* cit., pp. 76, 84-87.

[139] Sulla tradizione veneziana cfr. in particolare D. COSGROVE, *Mapping new worlds: culture and cartography in sixteenth-century Venice*, in «Imago Mundi», XLIV (1992), pp. 65-89.

[140] È l'edizione delle *Etimologie* di Isidoro di Siviglia pubblicata ad Augsburg nel 1472.

aperta, piena e lacunosa, costituiva la costruzione ideale per sistemare, mediante aggiunte approssimative e disparate, i "pezzi" di spazio che i navigatori riportavano dai loro grandi viaggi»[141]. Questa proiezione piana fonda un nuovo spazio visivo: commensurabilità, prospettiva e punto di fuga sono parimenti costitutivi della nuova arte pittorica[142]

Tolomeo assoggetta i tracciati delle carte regionali a tavole di posizione nelle quali i toponimi sono accompagnati dall'indicazione della latitudine e della longitudine. Queste tavole dissolvono disparità dei parametri ed eterogeneità delle fonti in un sistema coerente di localizzazioni: a un determinato luogo corrisponde un solo e unico punto nello spazio quadrettato della carta. Queste tavole hanno trasmesso l'informazione sui toponimi dalle edizioni greche di Tolomeo a quelle bizantine e siriache, quindi ai loro adattamenti arabi ed europei. La *Geografia* apporta cosí al Rinascimento una massa di dati di ben ottomila posizioni, consentendo di riempire lo spazio del mappamondo e delle carte regionali. L'esattezza di queste posizioni è in definitiva meno importante della certezza che offrono. Il dispositivo non è ermeticamente chiuso, bensí aperto e modificabile. Svanita l'ebbrezza ludica delle prime ricostruzioni delle carte, col puntuale riporto dei toponimi censiti è possibile modificare tutte le informazioni del dispositivo tabulare (il toponimo, la longitudine, la latitudine), aggiungerne o eliminarne, senza che questi interventi locali modifichino la struttura globale.

Le tavole si prestano a qualsiasi riformattazione e all'introduzione di nuovi principî ordinatori (alfabetico, regionale, per categorie di luoghi). La geografia islamica ne fornisce un buon esempio con le Tavole di al-Khwarazmi, geografo arabo contemporaneo del califfo al-Ma'mūn, che regna dall'813 all'833[143] Costituite forse a partire dalla sovrapposizione di una griglia sul mappamondo del corpus tolemaico, sono semplici elenchi di nomi raggruppati sotto titoli generici quali città, montagne, mari, isole, fonti, fiumi. In queste rubriche i nomi sono ordinati in base ai climi, a cominciare da sud dell'equatore e procedendo verso nord. All'interno di ciascuna zona climatica si ha invece un ordinamento longitudinale, da ovest verso est. Ogni nome è accompagnato dall'indicazione della longitudine e quindi della latitudine espresse in gradi e minuti.

[141] LESTRINGANT, *L'atelier du cosmographe* cit., p. 19.

[142] Dell'immensa bibliografia sull'argomento cfr. S. EDGERTON, *The Renaissance Discovery of Linear Perspective*, New York 1976, e S. ALPERS, *The Art of Describing. Dutch Art in the Seventeenth Century*, London 1983 [trad. it. *Arte del descrivere: scienza e pittura nel Seicento olandese*, Torino 1984], per due interpretazioni diverse dell'impatto della *Geografia* di Tolomeo sullo spazio visivo del Rinascimento.

[143] Cfr. G. R. TIBBETTS, *The Beginnings of a cartographic tradition*, in HARLEY e WOODWARD, *History of Cartography*, II/1 cit., in particolare pp. 97-101.

Queste tavole di posizioni geografiche sono la tappa preliminare al tracciato di nuove carte, a condizione, però, di basarsi sul principio di una griglia che consenta di riportare le coordinate di longitudine e latitudine. Colpisce il fatto che i geografi del mondo islamico pre-moderno non abbiano sviluppato una cartografia che avrebbe potuto sfruttare le potenzialità del dispositivo tolemaico, del quale pur ebbero una conoscenza precoce. Non pensarono di trasferire su uno spazio grafico le posizioni registrate nelle loro tavole[144], mentre le tavole delle coordinate celesti di Tolomeo suggerirono agli astronomi di trasferirle su globi celesti. Nel mondo islamico, i primi tentativi di tracciare delle carte su un graticolato si avranno solo col XIII e XIV secolo. C'è pertanto una discrepanza tra cartografia araba e tavole geografiche: sulle carte non ritroviamo le posizioni né i toponimi non arabi elencati sulle tavole.

Il Rinascimento europeo, invece, utilizza le tavole di Tolomeo per disegnare le carte ancor prima dell'edizione a stampa del suo trattato. Una volta effettuato questo lavoro di ricostruzione, si constatano le prime manipolazioni dei dati. In particolare: sostituzione della nomenclatura antica con quella moderna (nell'edizione di Ulm del 1482 figurano cinque carte moderne di Italia, Spagna, Gallia, Palestina, Paesi del Nord); tracciato di carte non previste nel progetto originario di Tolomeo ma costruite secondo i suoi principî (nell'edizione manoscritta del 1427 figura la carta dei Paesi del Nord disegnata da Nicolas Germanus). Osserviamo allora una duplice tendenza: riproduzione delle carte originarie e tracciato di nuove carte corrispondenti al mondo attuale. Queste carte «moderne» sono dapprima piccoli complementi del corpus tolemaico. Poi assumono un'importanza quasi uguale, come nell'edizione pubblicata a Strasburgo nel 1513, con la traduzione latina di Mathias Ringmann, nella quale venti carte moderne affiancano le ventisette di Tolomeo, peraltro sottoposte a correzioni. In seguito diventano nettamente predominanti, tanto da costituire il nucleo dell'atlante (edizioni veneziane di Gastaldi, Ruscelli e Magini tra il 1548 e il 1596), sinché, nell'edizione di Mercatore del 1578, l'interesse per Tolomeo è ormai esclusivamente storico. Anche perché, nel frattempo, ha fatto la sua comparsa il *Theatrum Orbis Terrarum* di Abraham Ortelius (1570), «il primo atlante interamente moderno»[145] L'atlante moderno fu il frutto dell'incontro tra il corpus di carte regionali, ispirato a un principio di Tolomeo applicato però al mondo attuale, e le potenzialità enciclopediche di una geografia descrittiva ispirata a Strabone, Plinio e Solino[146]

[144] *Ibid.*, p. 101.
[145] BROC, *La Géographie de la Renaissance* cit., p. 13.
[146] Sulla diffusione degli atlanti nei Paesi Bassi, e in particolare sulle opere di Ortelius e Mercatore, cfr. C. KOEMAN, *Abraham Ortelius. Sa vie et son Theatrum Orbis Terrarum*, Lausan-

La vicenda editoriale di Tolomeo in epoca rinascimentale testimonia un profondo mutamento avvenuto nel giro di centocinquant'anni. Questo corpus di carte, dapprima ricostruito in forma identica seguendo istruzioni e coordinate del geografo greco, presiede alla nascita di una cartografia moderna; in un primo momento sulla scorta di limitate interpolazioni, poi sulla base di un'attualizzazione sempre piú radicale. Il dispositivo tolemaico impone alla geografia un principio ordinatore immutabile, prestandosi alla traduzione, all'accumulazione e alla riproduzione dei dati. La funzione della stampa è sotto questo rispetto determinante[147], consente infatti la moltiplicazione e la standardizzazione degli esemplari; la fissazione di lettere, cifre e grafici. Realizza inoltre una dimensione europea sia nel campo dell'edizione sia in quello della cooperazione culturale, sulla scorta di un processo di *feedback* che consente di integrare correzioni e completamenti tra Italia, Germania e Paesi Bassi. Tolomeo offre cosí ai suoi lettori e editori rinascimentali i principî e il modello grazie ai quali elaborare una geografia moderna che si sostituisce alla rappresentazione tolemaica dell'ecumene. Nel contempo si profila una profondità temporale che conferisce alle carte originarie di Tolomeo un interesse storico intrinseco: per questa via la geografia moderna crea la geografia antica. Una volta acquisiti i principî costitutivi della cartografia regionale tolemaica, il geografo moderno può moltiplicare le nuove carte costruite sulla base di questo principio, scegliere altre costellazioni di luoghi, suddividere lo spazio in base a nuove entità politiche, modificare toponimi e posizioni, sino a proporre nuovi sistemi di proiezione (come fa appunto Mercatore nel suo celebre mappamondo del 1569), pur restando fedele allo spirito di Tolomeo.

L'ordine quantificato, instaurato mediante la quadrettatura, consente di colmare il fossato tra cartografia nautica manoscritta, volta a registrare il piú sollecitamente possibile le nuove scoperte per evidenti interessi pratici e commerciali, e il ripresentarsi di una visione del mondo risalente al II secolo d. C. Nell'edizione veneziana del 1511, B. Sylvanus tentò di fondere la geografia dei portolani con quella di Tolomeo. L'edizione di Tolomeo stampata a Strasburgo nel 1513 integra nelle sue «carte moderne» le acquisizioni delle navigazioni spagnole e portoghesi, in particolare per quanto riguarda le coste dell'Africa australe e orientale. D'altra parte, nulla si opponeva alla comparsa della stessa America in un atlante neotolemai-

ne 1964; ID., *Bibliography of Terrestrial, Maritime and Celestial Atlases and Pilot Books, published in the Netherlands up to 1880*, Amsterdam 1967.

[147] Rimandiamo al bel libro di E. L. EISENSTEIN, *The printing press as an agent of change. Communications and cultural transformations in early modern Europe*, Cambridge 1979. Sull'impatto dell'attività di stampa sulla cartografia europea del Rinascimento cfr. JACOB, *L'Empire des cartes* cit., pp. 82-109.

co; cosa che si verifica nel 1508 sul mappamondo di Ruysch compreso nell'edizione romana.

Le scoperte di Colombo sembrano tuttavia dare un colpo decisivo all'immagine del mondo ereditata dall'antichità e ispirata all'autorità degli autori greco-romani. Come conciliare l'ecumene, una e insulare, con l'inattesa comparsa d'un Nuovo Mondo? Ma la scoperta dell'America non squalificò ipso facto i geografi antichi. Non bisogna dimenticare che Colombo si ispirava alla visione tolemaica del mondo, tanto da esser convinto di sbarcare sulla costa estremo-orientale dell'ecumene a causa dell'eccessivo allungamento (piú d'un terzo di quello reale) dell'Asia nella *Geografia* di Tolomeo. Colombo, inoltre, vede il paesaggio delle Antille e dell'America attraverso l'ottica dei *mirabilia* propri delle terre orientali (Erodoto, Strabone, Plinio).

Il sapere classico sull'ecumene – ormai identificata con i tre continenti del Vecchio Mondo – riesce a sopravvivere a questo confronto proprio in seguito alla vigente separazione tra studiosi di biblioteca, che perpetuano la tradizione greco-romana, e navigatori, che sperimentano la scoperta e lo iato tra dati empirici e autorità degli antichi; nel caso della geografia di Tolomeo come in quello della zoologia di Aristotele. Il portoghese João de Barros (1496-1570) scrisse: «Se avessi qui Tolomeo, Strabone, Plinio o Solino, li riempirei di vergogna e confusione»[148] Ma la geografia non si evolve allo stesso ritmo delle scoperte. La storia della geografia è la storia dell'impatto delle scoperte, delle resistenze e degli echi progressivamente suscitati nei saperi consolidati. Gli autori citati continuano a occupare una posizione centrale nell'insegnamento umanistico della geografia grazie a una digressione o un *addendum* sulle terre recentemente scoperte. Per salvaguardare l'autorità degli antichi basta dimostrare che avevano in qualche modo presagito, se non addirittura conosciuto, l'esistenza del Nuovo Mondo[149] A tal fine era sufficiente rileggere le loro allusioni ai mondi possibili, come l'Atlantide platonica, grande isola occidentale raggiunta dai marinai cartaginesi[150], o le leggendarie isole delle Esperidi[151], la Mero-

[148] Citato da LIVINGSTONE, *The Geographical Tradition* cit., p. 34, che interpreta, troppo unilateralmente, la geografia del Rinascimento come trionfo dell'esperienza sull'autorità.

[149] Su questo dibattito cfr. GLIOZZI, *Adamo e il Nuovo Mondo* cit.; M. MUND-DOPCHIE, *L'Extrême-Occident de l'Antiquité classique et la découverte du nouveau monde: une manipulation de textes à des fins idéologique*, in «Nouvelle Revue du Seizième-Siècle», VIII (1990), pp. 27-49. Cfr. anche F. ROMM, *New World and "novos orbes": Seneca in the Renaissance Debate over Ancient Knowledge of the Americas*, in HAASE e REINHOLD (a cura di), *The Classical Tradition* cit., pp. 77-116.

[150] PSEUDO-ARISTOTELE, *Storie meravigliose*, 84; DIODORO SICULO, 5.19-20.

[151] PLINIO, *Naturalis historia*, 11.36.200-1; SOLINO, 56.12-13.

pia[152], Ogigia[153], che fondavano cosí la possibilità tutta teorica dell'esistenza di quattro ecumeni, separate da mari e disposte sulla sfera terrestre; terra della quale Virgilio e Seneca profetizzano la scoperta[154], e il XV secolo al tramonto conferma l'esistenza. Tali interpretazioni speciose[155] non si limitano a far luce sui meandri delle speculazioni erudite, appoggiate su testi tanto vaghi quanto enigmatici, ma provano anche la plasticità dell'eredità greco-romana, in grado di trovare un compromesso persino con la piú radicale contestazione basata sui fatti. Inoltre, queste interpretazioni sortiscono l'effetto di ridurre la «stranezza» delle scoperte rendendole compatibili con l'immagine tradizionale del mondo preesistente: analogamente agli autori cristiani, seppur per motivazioni differenti, gli esegeti dei classici si sforzano di integrare questa grande scoperta nel quadro del loro sapere. Talvolta, il cartografo forní a queste speculazioni l'autorità dell'immagine, come per esempio fece Guillaume Sanson che, nel 1569, dà il titolo di «Atlantis» a una carta dell'America, attirandosi l'ironia di Nicolas Fréret, che ritiene la testimonianza platonica nulla piú «d'una specie di romanzo filosofico concepito nell'intento di presentare un modello di governo conforme alle idee della *Repubblica*»[156] Questa archeologia del processo di scoperta del Nuovo Mondo incise direttamente sia sulle ambizioni coloniali delle potenze europee, che vollero presentarsi quali eredi dei mitici regni dell'antichità o dei diritti degli antichi scopritori (gli Spagnoli eredi dei Fenici)[157], sia sulla rappresentazione dell'origine dell'umanità amerindiana, e sui trattamenti ad essa inflitti e proprio in base a questa origine giustificati.

IV.

STORIA DELLA GEOGRAFIA, GEOGRAFIA STORICA, GEOGRAFIA.

Non è possibile scrivere la storia della geografia sotto forma di narrazione lineare ed evoluzione semplice e teleologica. Al pari della nostra, la geografia dei Greci si compone d'un fascio di tradizioni che comportano

[152] ELIANO, *Varia storia*, 3.18.
[153] PLUTARCO, *La faccia della luna*, 941-42.
[154] VIRGILIO, *Aeneis*, 6.795-97; SENECA, *Medea*, 374-79.
[155] MUND-DOPCHIE, *L'Extrême-Occident de l'Antiquité classique* cit., p. 47: «Tutti questi tentativi sono in realtà frutto di una petizione di principio: si dà per scontato che l'America costituisca di volta in volta il nucleo di verità contenuto nelle diverse narrazioni, e si interpretano in quest'ottica, a posteriori, le affermazioni scelte ed estrapolate».
[156] GRELL, *Histoire ancienne et érudition* cit., p. 345.
[157] MUND-DOPCHIE, *L'Extrême-Occident de l'Antiquité classique* cit., p. 36.

metodi scientifici e generi di discorso spesso assai diversi. Contraddizioni, controversie e difficoltà epistemologiche fanno parte di questa storia allo stesso titolo del lento progredire della conoscenza del globo e dell'affinamento successivo della sua immagine. Sotto questo rispetto, la tradizione della geografia antica sembra indissolubilmente legata ai dibattiti, agli errori e diciamo pure alle divagazioni di una geografia europea alla ricerca di identità e degli strumenti piú adatti alla realizzazione dei propri obiettivi, dovendo nel contempo fare i conti con un'eredità ambigua. La trasmissione della geografia dei Greci non può essere separata dalle operazioni di decostruzione, aggiustamento e traduzione che finiscono per instaurare una nuova distanza concettuale e fare della scienza antica un oggetto storico privo di connessione con la scienza contemporanea.

Il legame tra geografi europei e loro predecessori greci e romani ci illumina sui mutamenti della disciplina, sul cambiamento delle sue frontiere, delle sue curiosità, delle sue domande di fondo. L'evolversi del punto di vista del geografo sui testi antichi spiega gli spostamenti e le continuità che, piú di vere e proprie fratture, caratterizzano la storia che abbiamo tentato di abbozzare: la geografia moderna nasce da uno scarto e da una presa di distanza, da uno sguardo critico che relativizza l'autorità degli antichi e colloca l'architettura della loro immagine del mondo in un corpus infinito di materiali topografici. In quanto erede della tradizione neotolemaica, Mercatore non vede piú alcuna utilità nel modernizzare le carte di Tolomeo. Queste carte sono ormai dotate di un valore puramente storico e prive di incidenza su una geografia che deve sostenere ben altre sfide e soddisfare ben altre urgenze. Nel XVII secolo, i *Parallela Geographiae veteris et novae* di padre Briet[158] si servono del confronto tra antichi e moderni quale strumento d'una nuova pedagogia della geografia: due biblioteche vengono cosí metodicamente confrontate, paese per paese, per quanto riguarda il continente europeo, sulla scorta di una descrizione di tipo straboniano e di una tavola di nomenclatura ispirata alla tradizione tolemaica. Ne deriva una geografia storica che tenta di ripensare la storia dei territori e dei paesi, la trasformazione delle loro condizioni naturali in seguito all'azione dell'uomo. I generi di vita dei diversi popoli sono studiati tramite una griglia di elementi pertinenti che non si discosta da quella dell'etnogeografia antica (regime politico, organizzazione sociale, costumi, ecc.). Osserviamo che questa geografia comparata non presta attenzione alla storicità del sapere geografico, alla possibile differenza di statuto, intenti e metodi tra antichi e moderni.

[158] Prima edizione Sébastien et Gabriel Cramoisy, Paris 1648. Su quest'opera cfr. DE DAINVILLE, *La Géographie des humanistes* cit., pp. 188-97.

I Greci hanno insegnato ai moderni che la geografia è intrinsecamente storicizzata, che è storica in quanto si applica a uno spazio vissuto, abitato, conquistato, perduto, attrezzato, coltivato da popolazioni del passato e del presente. Elemento di intelligibilità per assistere al «teatro» della storia, per seguire l'andamento delle guerre contro i Medi o l'avanzata delle truppe romane, la geografia diventerà naturalmente storica dacché si prefiggerà, in epoca rinascimentale e classica, di chiarire i testi degli autori greci e latini, sia storici sia poeti, ricollocando i loro toponimi in carte perlopiú moderne[159]

Nel XVIII secolo, d'Anville sembra confermare questa netta separazione tra geografia antica e geografia moderna: «La geografia antica è racchiusa in ciò che gli scrittori dell'antichità, greci e romani, ci hanno lasciato in termini di conoscenza in materia»[160] Ma in questo modo definisce la geografia antica in base a un corpus e non esclude l'esistenza di possibili legami con la geografia moderna. Nei *Rapports à l'Empereur sur le progrès des sciences, des lettres et des arts depuis 1789* l'articolo sulla geografia antica è affidato a Gosselin. La geografia moderna rientra invece nel «rapporto» di Delambre sulle scienze matematiche[161] Dopo aver ricordato le brillanti realizzazioni della geodesia francese nel XVIII secolo (misura del grado di meridiano, calcoli della longitudine, nuova carta della Francia, ecc.), Delambre afferma che la geografia «cammina a grandi passi verso la perfezione». Gosselin, nel suo articolo, s'adopra invece a dimostrare che la geografia antica costituisce *ancora* «una parte essenziale e integrante della scienza geografica propriamente detta», che non si riduce a «un'appendice della storia» e può collocarsi «al livello delle scienze esatte»[162]

Il confronto/scontro tra storico e astronomo-matematico può considerarsi un paradigma durevole. Allo storico, la descrizione dello spazio fornisce il filo conduttore di un sapere enciclopedico del quale etnografia e storia costituiscono due dimensioni essenziali. All'astronomo-matematico fornisce invece il forte interesse geodetico, il quadro cosmologico, il trac-

[159] Cfr. per esempio la «Carta Gallicana» di Oronce Finé (1538), che riprende la nomenclatura latina di Cesare e Tolomeo, o le carte di Duval sulle conquiste di Demetrio, Pirro, Annibale... Cfr. *ibid.*, pp. 407-9.

[160] J.-B. D'ANVILLE, *Géographie ancienne abrégée*, in ID., *Œuvres* cit., p. 24.

[161] Presentati a Napoleone nel 1808 e pubblicati tra il 1810 e il 1815, questi Rapporti sono stati riediti nel 1989. L'articolo di Gosselin è compreso nel t. IV, pp. 192-216; quello di Delambre, nel t. I, pp. 179-221.

[162] GOSSELIN, *Géographie ancienne* cit., p. 200. In merito al posto riservato alla geografia antica nei corsi dell'Ecole Normale nell'Anno III, e all'edizione delle lezioni di Mentelle, cfr. D. NORDMAN (a cura di), *L'Ecole Normale de l'An III. Leçons d'Histoire, de Géographie, d'Economie politique*, Paris 1994, in particolare pp. 241-48 e 257-69, e relative note, per le lezioni VIII e IX di Mentelle.

ciato della cartografia generale e la paziente disciplina dei rilevamenti sul terreno, della triangolazione, delle carte con finalità pratica. Strabone e Tolomeo hanno qui valore fondante, sono due punti di riferimento. Esiste poi una posizione intermedia, quella degli eredi dei meteorologi greci che guardano alla geografia con l'occhio del naturalista: Descartes, Buffon, Buache, Humboldt.

Nella complessa dialettica tra Greci e noi, l'eredità bifronte di una scienza a due teste – Tolomeo e Strabone – ispira e favorisce lo sviluppo della geografia moderna. Almeno sino alla soglia del XIX secolo, Greci e Romani cooperano alla realizzazione del compito primario: l'inventario del mondo, la sua cartografia su piccola e media scala, la sua misurazione. Palliativo alle lacune delle conoscenze moderne e all'impossibilità di fondare la carta su misurazioni esclusivamente astronomiche (la sindrome di Eratostene?), le fonti antiche non si limitano a venire incontro all'urgenza geodetica. Quando la geografia moderna avrà assunto il definitivo controllo della sua cartografia, la disseminazione dei toponimi, delle distanze degli itinerari e dei frammenti si ricomporrà in testi organici, letti come altrettante lezioni da meditare sull'uomo, il tempo, lo spazio [163]

[163] L'importanza fondamentale dei primi anni del XIX secolo nella storia della geografia francese è sottolineata da A. GODLEWSKA, *Traditions, Crisis, and New Paradigms in the Rise of the Modern French Discipline of Geography 1760-1850*, in «Annals of the Association of American Geographers», LXXIX (2), 1 (1989), pp. 192-213. Cfr. anche V. BERDOULAY, *La formation de l'école française de géographie (1870-1914)*, Paris 1981.

PAOLO DESIDERI

Scrivere gli eventi storici

La storia, la profetessa della verità, [è] come la metropoli della filosofia tutta...

DIODORO, 1.2.2

1. *Premessa.*

La storia, nel senso di scrittura storica, o storiografia, era considerata dai Romani un'invenzione greca, e Cicerone ritenne che solo richiamandosi a quel modello fosse possibile creare una vera storiografia anche a Roma[1] Questa idea venne ripresa nell'Europa moderna, quando, a partire da Leonardo Bruni[2] e dal Valla, mentre ricominciava la lettura delle opere dei grandi storici greci, le teorizzazioni di metodo storico fecero propri e aggiornarono i principî formulati da storici, filosofi e retori dell'Antichità[3]; e si è mantenuto fino alla grande storiografia tedesca dell'Ottocento, i cui esponenti hanno visto in Tucidide il punto di riferimento della loro nuova «scienza»[4]. Ma dalla seconda metà di quel secolo, e specialmente in questi ultimi decenni, via via che si arricchiva di esperienze fortemente innovative il modo d'intendere e di fare storia, si è andato riducendo, al di là dei riconoscimenti rituali, il peso attribuito al valore formativo degli storici antichi, messi in discussione anche come guida per l'interpretazione del loro stesso mondo[5]: nel contesto, del resto, di una gene-

* Dedico questo saggio al mio Maestro Emilio Gabba.

[1] P. DESIDERI, *Cicerone e l'ellenizzazione della storiografia romana*, in stampa in F. GASCÓ e E. FALQUE (a cura di), *Graecia capta. De la conquista de Grecia a la helenización de Roma*, Sevilla.

[2] E. COCHRANE, *Historians and Historiography in the Italian Renaissance*, Chicago-London 1981, pp. 3-8, 17-18.

[3] G. COTRONEO, *Jean Bodin teorico della storia*, Napoli 1966, cap. IV; ID., *I trattatisti dell'«ars historica»*, Napoli 1971 (specialmente la prima parte, *Il dialogo con gli antichi*); E. KESSLER, *Das rhetorische Modell der Historiographie*, in *Theorie der Geschichte. Beiträge zur Historik 4. Formen der Geschichtsschreibung*, München 1982, pp. 37-85; ID., *Die Ausbildung der Theorie der Geschichtsschreibung im Humanismus und in der Renaissance unter dem Einfluss der wiederentdeckten Antiken*, in A. BUCK e K. HEITMANN (a cura di), *Die Antike-Rezeption in den Wissenschaften während der Renaissance*, Bonn 1985, pp. 29-50; R. BLACK, *The new laws of history*, in «Renaissance Studies», I (1987), pp. 126-56; M. REGOLIOSI, *Riflessioni umanistiche sullo «scrivere storia»*, in «Rinascimento», XXXI (1991), pp. 3-37.

[4] A. MOMIGLIANO, *Le radici classiche della storiografia moderna. Sather Classical Lectures*, a cura di R. Di Donato, trad. it. Firenze 1992, p. 9; S. MAZZARINO, *Il pensiero storico classico* (1965-66), Roma-Bari 1983², III, p. 361.

[5] A. MOMIGLIANO, *Polibio fra gli Inglesi e i Turchi* (1974), trad. it. dall'inglese in ID., *La sto-*

rale progressiva svalutazione della tradizione «classica», considerata sempre piú inadeguata di fronte alle nuove e varie esigenze del nostro presente, il cui «multiculturalismo» fra l'altro lascia ormai poco spazio all'idea, alla quale eravamo affezionati, di una superiorità della cultura antico-occidentale (C. Meier) su tutte le altre del pianeta[6] Da qui (per tornare alla scrittura di storia), accanto all'accentuazione degli elementi nuovi innestati sul vecchio ceppo dalla modernità, la scoperta della rilevanza di una grande quantità di prodotti di tipo storiografico realizzati dalle diverse culture umane nel tempo e nello spazio[7] – non solo le storiografie persiana ed ebraica, con le quali quella greca ha intrattenuto alle origini rapporti forse piú stretti di quelli che possiamo documentare[8], ma piú indietro nel tempo l'annalistica monumentale delle grandi civiltà della «mezzaluna fertile» e dell'Anatolia[9], e altrove nello spazio la storiografia cinese ed estremo-orientale[10]; e per conseguenza l'opportunità di ripensare i ca-

riografia greca, Torino 1982, pp. 273-74, 289-92; ID., *The Place of Ancient Historiography in Modern Historiography*, in *Les Etudes Classiques au XIX^e et XX^e siècles: leur place dans l'histoire des idées*, Vandoeuvres-Genève 1979, pp. 127-57, 144 sg.; ma cfr. già *Friedrich Creuzer and Greek Historiography* (1946), in ID., *Contributo alla storia degli studi classici*, Roma 1955, pp. 247-48. Emblematica la boutade di P. Veyne (che riprendo da M. I. FINLEY, *Problemi e metodi di storia antica*, trad. it. Roma-Bari 1987, p. 5): «Tucidide avrebbe imparato parecchio leggendo ciò che sulla sua propria civiltà e sulla sua propria religione hanno scritto Burckhardt e Nilsson»; ma già H. Holborn scrisse, nel 1948, che «Niebuhr comprese la storia romana meglio dei Romani stessi» (*History and the Study of the Classics*, nella raccolta postuma H. HOLBORN, *History and the Humanities*, Garden City 1972, pp. 23-24).

[6] Contro la concezione «fondamentalista» della tradizione si è battuta vivacemente H. Arendt, che ha sostenuto una visione frammentaria della storia: cfr. in particolare *Tra passato e futuro*, trad. it. di T. Gargiulo, con introduzione di A. Dal Lago, Milano 1991 (l'ed. originale inglese è del 1961, e raccoglie articoli scritti fra il 1954 e il 1961); i presupposti teorici sono naturalmente in Walter Benjamin (cfr. ora M. PASSERIN D'ENTRÈVES, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, London 1994, pp. 4-5).

[7] Per un primo orientamento cfr. H. BUTTERFIELD, *The Origins of History*, a cura e con introduzione di A. Watson, London 1981.

[8] MOMIGLIANO, *Le radici* cit., cap. I (*Storiografia persiana, storiografia greca e storiografia ebraica*). Molto interessante, da questo punto di vista, il confronto svolto da J. VAN SETERS, *In Search of History. Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History*, New Haven - London 1983, pp. 8 sgg., fra la storiografia israelitica (tenendo anche conto di una serie di libri storici della Bibbia) e le esperienze storiografiche mesopotamica, ittita, egiziana, del Levante e greca. O. Murray (*Greek Historians*, in J. BOARDMAN, J. GRIFFIN e O. MURRAY (a cura di), *The Oxford History of the Classical World*, Oxford - New York 1986, pp. 186-203) ritiene che di storiografia si possa parlare solo a proposito delle esperienze greca, ebraica, cinese (p. 186); sulla questione cfr. ora S. HORNBLOWER, *Introduction*, in ID. (a cura di), *Greek Historiography*, Oxford 1994 (contributi di E. Badian, J. Davies, P. Derow, P. M. Fraser, J. Gould, S. Hornblower, K. S. Sacks, A. Spawforth), pp. 12-13.

[9] Per quest'ultima in particolare segnaliamo ora G. DEL MONTE (a cura di), *L'annalistica ittita*, Brescia 1993.

[10] Sui suoi caratteri essenziali (visti da Occidente) cfr. A. MOMIGLIANO, *Remarks on Eastern*

ratteri del modello greco alla luce di un relativismo culturale che non consente piú di darne per scontato un significato e un valore che potrebbe essere tale solo «per noi Occidentali».

Ci si domanda dunque di nuovo se, e in che senso, quel modello (nella misura in cui è lecito parlarne come di un modello unitario) possa ancora essere considerato, secondo la celebre espressione tucididea, un «possesso per sempre». Per tentare una risposta rievocheremo qui una serie di momenti e temi che appartengono alla storia di quella storiografia, o meglio delle riflessioni – prodotte non solo dagli storici, ma anche da filosofi e retori antichi – che si sono nel tempo accompagnate alla vera e propria «scrittura degli eventi»: motivazioni dell'interesse storico, finalità proprie del tipo di discorso in cui si traduce e metodi da impiegare per conseguirle, sforzi di interpretazione del senso complessivo delle vicende umane. Non un improbabile profilo, neppure sommario, di quella multiforme vicenda[11]; semplicemente una ricognizione, svolta peraltro in modo da evidenziare connessioni che implicano una sequenza cronologica (una trattazione in forma prevalentemente sistematica è a mio parere poco convincente)[12], di quei suoi aspetti che sembrano toccare piú da vicino tematiche vive nel dibattito contemporaneo sulla storia, riconducibili al problema generale del suo valore conoscitivo, e delle condizioni della sua validità: un problema, del resto, centrale tanto nella riflessione storiografica greca quanto in quella moderna.

Questa ricognizione assume preliminarmente (e conta di giustificare strada facendo) due punti qualificanti. Il primo è l'esistenza stessa, già a partire da Erodoto, di un'idea forte della «scrittura di storia», che presuppone una metodologia «scientifica» non meno che una forma «letteraria»[13]: la varietà dei tipi di discorso storico elaborati dal mondo greco, e

History Writing, in «Bulletin of the School of Oriental and African Studies», 1965, pp. 447-51 (citato da ID., *Terzo Contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma 1966, pp. 229-38).

[11] Ci limitiamo a segnalarne qui alcuni (complessivi o parziali), tra i piú recenti e significativi: H. STRASBURGER, *Die Wesensbestimmung der Geschichte durch die antike Geschichtsschreibung*, Wiesbaden 1966²; D. MUSTI (a cura di), *La storiografia greca. Guida storica e critica*, Roma-Bari 1979; L. CANFORA, *Dalla logografia ionica alla storiografia attica*, in *Storia e civiltà dei Greci*, III. *La Grecia nell'età di Pericle. Storia, letteratura, filosofia*, Milano 1979, pp. 351-419; E. GABBA, *Letteratura*, in *Le basi documentarie della storia antica*, Bologna 1984, pp. 13-33; ID., *Storiografia*, in *Da Omero agli Alessandrini*, Roma 1988, pp. 171-205; MURRAY, *Greek Historians* cit.; K. MEISTER, *La storiografia greca. Dalle origini alla fine dell'Ellenismo*, trad. it. Roma-Bari 1992; M. SORDI, *Storia greca e romana*, in *Antichità Classica*, Milano 1994, pp. 177-86; HORNBLOWER (a cura di), *Greek Historiography* cit.

[12] Questo è il limite maggiore del libro di C. FORNARA, *The Nature of History in Ancient Greece and Rome*, Berkeley - Los Angeles 1983.

[13] STRASBURGER, *Die Wesensbestimmung* cit., pp. 54 sg.

sulla sua scorta da quello romano, non legittima infatti a nostro parere la conclusione che «non è esistito nell'Antichità un genere storia "specificamente dedicato all'investigazione di eventi storici del passato lontano o vicino"» (come è ultimamente riformulata, con un'inaccettabile forzatura, un'osservazione di Felix Jacoby, il piú grande conoscitore di storiografia greca in questo secolo)[14], né il relativo corollario che «ciò che noi chiamiamo storia apparteneva [esclusivamente] alla retorica»[15] Il minimo che si può obiettare è, con le parole di S. Hornblower, che «si concede troppo ammettendo che una esposizione basata su norme letterarie, o meglio retoriche, è in qualche modo incompatibile con un resoconto veritiero»[16] Il secondo punto, di ordine piú generale, è il riconoscimento del debito che la cultura moderna ha, in questo come in tanti altri campi intellettuali, nei confronti del mondo greco: nessuna istanza di tipo comparatistico o «primitivistico» – in cui legittimamente si traduca la consapevolezza delle profonde differenze che comunque ci separano da esso – dovrebbe poter avere la forza di impedirci di avvertire che, quando ci muoviamo al suo interno, respiriamo per cosí dire un'aria di famiglia. Il fatto, innegabile, è che questa nostra cultura, pur nella varietà delle suggestioni che la alimentano, si è venuta costituendo – non ha ancora finito di ricordarcelo il complesso dell'attività di ricerca di uno studioso come Arnaldo Momigliano[17] – in secoli di ripensamento, e adattamento ai suoi vari successivi presenti, del lascito di quel mondo, col quale, in quanto già sentito modello insuperabile di umanità, la cultura romana aveva voluto mimetizzarsi[18]: è vero che questo finisce per diventare un limite alla no-

[14] L. EDMUNDS, *Thucydides in the Act of Writing*, in R. PRETAGOSTINI (a cura di), *Tradizione e innovazione nella cultura greca da Omero all'età ellenistica. Scritti in onore di B. Gentili*, Roma 1993, II, p. 852; l'autore incorpora qui nel suo testo (attraverso FORNARA, *The Nature* cit., p. 2) un passo nel quale F. Jacoby dichiara, in via del tutto incidentale, che la storia non esiste nell'Antichità come «streng unserer "Geschichte" entsprechende selbständige Wissenschaft» (*Über die Entwicklung der griechischen Historiographie und den Plan einer neuen Sammlung der griechischen Historikerfragmente*, in «Klio», IX (1909), p. 83): dove l'accento cade semmai sulle differenze fra il moderno concetto di storia e l'antico. Eccessiva è anche, a mio parere, l'insistenza di HORNBLOWER, *Introduction* cit., pp. 15-16, 55-56, sulla discontinuità della storia della storiografia greca. Condivido invece il giudizio di K. J. DOVER, *Thucydides "as History" and "as Literature"*, in ID., *The Greeks and Their Legacy*, II, Oxford 1988, p. 61, secondo il quale si può cominciare a parlare di «genere» storiografico solo col IV secolo.

[15] EDMUNDS, *Thucydides* cit.

[16] HORNBLOWER, *Introduction* cit., pp. 18-19.

[17] Per la storiografia cfr. in particolare (oltre a numerosi saggi, alcuni dei quali saranno ricordati nel corso di questo lavoro) le già citate *Sather Classical Lectures* (del 1962), lasciate inedite dall'autore e ora publicate, prima (1990) nell'originale inglese, e poi (1992) nella traduzione italiana di R. Di Donato.

[18] Sul possibile significato attuale di un rapporto con il mondo greco (anche attraverso la mediazione romana) cfr. i testi presentati da vari studiosi francesi (antichisti e no) al Forum Le

stra capacità di comprenderlo nella sua autenticità, ma è anche vero che non esistono per nessuno scorciatoie per arrivare a penetrarne i piú riposti segreti[19]

2. *Ancoramento al passato e invenzione della scrittura.*

In un agile volumetto ultimamente pubblicato dalla Oxford University Press[20], che ha per obiettivo di presentare a un pubblico colto i caratteri piú significativi della «mentalità e della cultura greca classica» (ammesso che a un concetto del genere possa esser attribuita una qualche concretezza)[21], P. Cartledge ne individua il contrassegno piú vistoso nella «polarità binaria»: una «dicotomia rigorosamente polare, che è non solo contraddittoria, ma insieme esaustiva e reciprocamente alternativa», il cui prototipo sarebbe la coppia «Greci + barbari = tutta l'umanità»; ad essa si ricondurrebbero le altre coppie polari fondamentali: maschio/femmina, cittadino/straniero, libero/schiavo, uomo/dio, che si presumono proprie in modo esclusivo di quella società[22]. Nel loro complesso, queste coppie costituiscono, secondo Cartledge, l'elemento di identificazione dei «Greci classici» rispetto a tutti gli altri popoli[23] Di questa concezione, che qui non può essere discussa come tale, serve però rilevare un aspetto, il ruolo che

Monde Le Mans dell'ottobre 1990 sul tema *Les Grecs, les Romains et nous. L'Antiquité est-elle moderne?*, poi raccolti e pubblicati da R.-P. Droit (Paris 1991).

[19] Cfr. le osservazioni (garbatamente polemiche nei confronti di M. Detienne) di M. VEGETTI, *Tra Edipo e Euclide. Forme del sapere antico*, Milano 1983, pp. 19-20; ma anche quello che scrive ora J.-P. VERNANT, *I miei maestri, la mia ricerca*, in J.-P. VERNANT e A. SCHIAVONE, *Ai confini della storia*, Torino 1993, p. 35, a proposito dei documenti relativi al mondo greco: «se da un lato sono sufficientemente lontani da noi perché possiamo guardarli con l'occhio di un etnologo che osserva una tribú dai costumi completamente diversi dai suoi, dall'altro restano però abbastanza vicini da far sí che li sentiamo meno estranei e che ci consentano di coglierne meglio i significati che non se si trattasse della Cina, dell'India, dell'Africa o dell'America precolombiana». Una limpida presentazione dei termini della questione nell'*Introduzione* di A. CORCELLA, *Erodoto e l'analogia*, Palermo 1984.

[20] P. CARTLEDGE, *The Greeks. A Portrait of Self and Others*, Oxford - New York 1993.

[21] Particolarmente discutibile l'uso del concetto di mentalità, sulla cui natura mistificante cfr. G. E. R. LLOYD, *Smascherare le mentalità*, trad. it. Roma-Bari 1991; il Cartledge se ne serve ampiamente (cfr. *The Greeks* cit., pp. 3, 9, 11, 12), ma sembra scusarsene (p. 9: «if that term may be permitted»). Cfr. anche P. VEYNE, *Come si scrive la storia. Saggio di epistemologia*, trad. it. con prefazione di E. Lepore, Bari 1973, pp. 334 sgg.; CORCELLA, *Erodoto* cit., pp. 35 sg.; A. SCHIAVONE, *Il laboratorio Vernant*, in VERNANT e SCHIAVONE, *Ai confini* cit., p. 19 (da Vernant). Non meno equivoco il termine «classico», che cercheremo senz'altro di evitare.

[22] Sulla polarità come uno dei modi fondamentali di ragionamento del pensiero greco arcaico cfr. G. E. R. LLOYD, *Polarity and Analogy. Two Types of Argumentation in Early Greek Thought*, Cambridge 1966.

[23] CARTLEDGE, *The Greeks* cit., pp. 11-13.

al suo interno viene attribuito alla storiografia, vista come testimonianza privilegiata a suo sostegno, soprattutto in quanto principale responsabile della creazione della coppia prototipica Greci/barbari, alla quale avrebbe conferito la solida base di una «pretesa conoscenza obiettiva e fattuale»[24]. In effetti, il discorso sulla storiografia finisce per acquisire un'autonomia e uno spazio forse eccessivi nell'economia del volume; ma, ed è quello che a noi interessa, si traduce in un'esposizione particolarmente efficace di un punto di vista non convenzionale sull'origine e i caratteri essenziali di questo tipo di scrittura in prosa, nella quale Cartledge vede prima di tutto la risposta data dai Greci all'esigenza di dotarsi di un'identità culturale e politica[25]: un'identità che si definirebbe appunto in termini di opposizione all'«altro», il barbaro. In questa ottica la distinzione fra discorso storico e mito finisce per scomparire del tutto: coerentemente, del resto, con la visione sempre piú affermatasi ultimamente, che vede nel mito la preistoria, anziché l'alternativa, della razionalità[26] Se si parte dalla premessa che tanto il mito quanto la storia rappresentano prima di tutto il modo per «ancorare il presente nel passato»[27], diventa piú economico parlare di «frontiere aperte» fra l'uno e l'altra, e concepire senz'altro il passato come qualcosa che si può, o si deve, «inventare» per adeguarsi continuamente alle esigenze sempre mutevoli del presente[28] In questo modo, il rapporto scambievole e di fecondazione reciproca tra passato e

[24] *Ibid.*, p. 4; cfr. pp. 10-11.

[25] Sul carattere «nazionale», piú che cittadino, di questa identità cfr. A. MOMIGLIANO, *Storiografia greca*, in «Rivista Storica Italiana», LXXXVII (1975), pp. 17-46 (citato da ID., *La storiografia greca* cit., pp. 9-10). Secondo R. BROWNING, *Greeks and Others from Antiquity to the Renaissance*, in ID., *History, Language and Literacy in the Byzantine World*, Northampton 1989, pp. 1-26, fino al IV secolo è viceversa molto piú significativa, come fattore di identità, la contrapposizione fra i cittadini delle singole *poleis*; solo in età ellenistica prevarrebbe un'idea «nazionale». È comunque estranea al Cartledge una visione di tipo «nazionalistico» o addirittura «razzistico», come quella contro cui polemizza VEYNE, *Come si scrive la storia* cit., pp. 127 sgg. (e cfr. J. TOSH, *Introduzione alla ricerca storica*, trad. it. Firenze 1989, pp. 7 sgg., per l'uso della storia come strumento per la promozione del sentimento nazionale).

[26] Faccio riferimento specialmente agli studi di L. Gernet, P. Vernant, M. Detienne, P. Vidal-Naquet (su questa «scuola» cfr. R. DI DONATO, *Per una antropologia storica del mondo antico*, Firenze 1990, specialmente pp. 225-31).

[27] L'espressione è presa da P. S. COHEN, *Theories of Myth*, in «Man», IV (1969), pp. 337-353: cfr. CARTLEDGE, *The Greeks* cit., p. 20.

[28] *Inventing the Past: History v. Myth* è appunto il titolo dello specifico capitolo (2) del libro di Cartledge. Questa tendenza all'identificazione di mito e storia ha un suo lontano punto di riferimento nella teoria antica di una sostanziale identità fra poesia epica e scrittura storica in prosa (STRABONE, 1.2.6): cfr. A. M. BIRASCHI, *Tradizioni epiche e storiografia. Studi su Erodoto e Tucidide*, Perugia 1989, p. 13. Un contributo significativo a questa tematica è ora quello di A. SAUGE, *De l'épopée à l'histoire. Fondement de la notion d'historié*, Frankfurt am Main 1992; sulle connessioni (e le distinzioni) fra epica e storiografia sempre importante B. SNELL, *Le origini della coscienza storica*, in ID., *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, trad. it. Torino 1963², pp. 210-25.

presente, che il pensiero storicistico ha considerato al tempo stesso la ragione e il limite della ricerca storica – cioè il principio, nella celebre formula crociana, della «contemporaneità della storia»[29] –, si trasforma in una relazione a senso unico: una presentizzazione assoluta, che riduce il passato a pura e semplice cassa di risonanza delle istanze del presente.

Questo modo di vedere l'origine della storiografia deve molto a un approccio al mondo antico che nasce dalla giusta esigenza di smontare l'idea di un «miracolo greco»[30] (che è in una certa misura un'invenzione romantica), per sostituirlo con una valutazione piú equilibrata, e anche storicamente piú corretta, delle conquiste intellettuali realizzate da questo popolo; esse non devono essere misurate con il metro esclusivo di ciò che l'Occidente ne ha fatto nel corso di un plurimillenario processo ermeneutico, ma possono utilmente essere rapportate a contesti culturali che appaiono piú omogenei a quello nel quale si sono originariamente sviluppate. Cosí, per quanto riguarda il nostro problema, certe società primitive lasciano osservare con singolare chiarezza il fenomeno della funzionalizzazione della memoria a esigenze e pratiche sociali, e in particolare il continuo riadattamento del patrimonio «tradizionale», tramandato per via orale, alle trasformazioni che possono intervenire nell'organizzazione di una struttura tribale. È istruttivo ad esempio il caso della popolazione Tiv della Nigeria, le cui liste di antenati servivano in realtà (come del resto quelle bibliche dei discendenti di Adamo) alla memorizzazione dei sistemi di relazioni sociali. La registrazione scritta che fu fatta di queste liste dall'amministrazione inglese agli inizi del secolo, proprio allo scopo di orientarsi meglio in quella società, consentí di verificare, nel giro di una generazione, che esse erano cambiate, manifestamente per corrispondere alle modifiche nel frattempo intervenute in quei sistemi.

Questa vicenda, insieme ad altre esperienze analoghe ricordate da J. Goody e I. Watt in un famoso articolo del 1963[31], non prova però solo

[29] B. CROCE, *La storia come pensiero e come azione* (1939), Bari 1954, pp. 5 sgg. È certo comunque che anche la posizione crociana (cosí come quella di Collingwood) è nettamente sbilanciata a favore della contemporaneità: cfr. la discussione di S. KRACAUER, *Prima delle cose ultime*, trad. it. Casale Monferrato 1985 (orig. ingl. 1969), pp. 51 sgg.

[30] Gran parte del libro di G. BILLETER, *Die Anschauungen vom Wesen des Griechentums*, Leipzig-Berlin 1911, può servire a illustrare questa idea: cfr. in particolare le antologie di pp. 105 sgg., 240 sgg. È a L. Gernet, fondatore dell'antropologia storica del mondo greco, che si può ricondurre viceversa l'espressione «Greci senza miracolo», come suona il titolo di una raccolta di suoi scritti curata da J.-P. Vernant e R. Di Donato (Paris 1983; ed. it. Roma 1986): cfr. SCHIAVONE, *Il laboratorio Vernant* cit., p. 7 e nota 4.

[31] J. GOODY e I. WATT, *The Consequences of Literacy*, che leggo nel volume miscellaneo, curato dallo stesso Goody, *Literacy in Traditional Societies*, Cambridge 1968, pp. 27-68. L'esempio ricompare in M. DETIENNE, *L'invenzione della mitologia*, trad. it. Torino 1983, pp. 51 sg. Sulla questione generale dei possibili effetti dell'alfabetizzazione sullo sviluppo del pensiero greco cfr. ora G. E. R. LLOYD, *Metodi e problemi della scienza greca*, trad. it. Bari 1993, pp. 210 sgg.

la funzionalità sociale della memoria; essa prova anche – come gli autori stessi sottolineavano – la fondamentale alterazione che l'introduzione della registrazione scritta provoca, anche da questo punto di vista, in una società «illetterata»[32] In sostanza l'adozione di un sistema scrittorio rende impossibile, o assai difficile, il perdurare della funzione tradizionale del racconto sul passato tramandato per via orale, e dei suoi silenziosi adattamenti alle mutazioni del presente, e può rappresentare una condizione favorevole alla nascita di un racconto sul passato che si misuri con i suoi sedimenti reali: quelli che noi chiamiamo i documenti. Questo potrebbe essere appunto – pensavano Goody e Watt – quanto era successo presso i Greci dopo l'VIII secolo. L'adattamento, singolarmente felice, alla lingua greca della scrittura alfabetica, e la sua progressiva diffusione[33], avrebbero avuto, in progresso di tempo, due effetti congiunti di grande rilievo: da una parte la fine della fase creativa, cioè della capacità di elaborazione e autotrasformazione, del magma mitico dell'epos omerico, che da secoli adempiva, incidentalmente, a una funzione simile a quella delle liste dei Tiv[34]; dall'altra la nascita, tra i vari tipi di discorso nuovo che già gli antichi definivano «briciole del banchetto di Omero», del racconto che fu poi definito storico.

È questione dibattuta se, e in che misura, il fenomeno dell'alfabetismo possa essere considerato responsabile di piú complessi processi di trasformazione della società greca, quali quelli che ebbero luogo fra il VII e il V secolo a. C. Ma per quanto attiene al nostro tema, anche se si deve naturalmente convenire che la diffusione della scrittura non fece scomparire l'oralità dalla scena della comunicazione[35], non sembra che si possa sottovalutare l'importanza che ebbe questa novità culturale per quanto riguarda l'insorgere in Grecia, in progresso di tempo, di un atteggiamento critico

[32] In quest'ultimo decennio si sono moltiplicate le discussioni critiche e le prese di distanza rispetto alle tesi di Goody, che dal canto suo le ha riproposte e precisate: per una panoramica cfr. ora R. THOMAS, *Literacy and Orality in Ancient Greece*, Cambridge 1992, pp. 15-28.

[33] Su questo processo cfr. ora, per un chiaro orientamento, G. MADDOLI, *Testo scritto e non scritto*, in *Lo spazio letterario della Grecia antica*, I/1. *La produzione e la circolazione del testo. La polis*, Roma 1992, pp. 29 sgg.

[34] Su questo punto si soffermava già F. CREUZER, *Die historische Kunst der Griechen in ihrer Entstehung und Fortbildung*, Leipzig 1803 (faccio riferimento alla 2ª ed., molto ampliata, Leipzig-Darmstadt 1845, p. 30); il Creuzer era del resto convinto che «lo sguardo dei Greci restò sempre, e doveva restare, rivolto al mito, perché tutti gli elementi della vita e del sapere da lí scaturivano» (pp. 57 sgg.; su ciò cfr. oltre, par. 7).

[35] DETIENNE, *L'invenzione* cit., pp. 42 sgg.; cfr. anche FINLEY, *Problemi* cit., p. 29 (ma già *Myth, Memory and History* (1965), in *The Use and Abuse of History*, London 1975, p. 29), i cui corollari circa l'attendibilità della tradizione storiografica antica mi sembrano però eccessivamente pessimistici; e ultimamente R. THOMAS, *Oral Tradition and Written Record in Classical Athens*, Cambridge 1989, pp. 20 sgg. (con una piú radicale messa in discussione della tesi di Goody e Watt, ma senza riferimenti alla nascita della storiografia).

nei confronti delle tradizioni trasmesse oralmente[36]. Cosí come non si possono sottovalutare le conseguenze, per lo sviluppo di una sensibilità documentaristica, dell'uso sempre piú consistente che si prese a fare della scrittura per la stesura di testi aventi carattere di ufficialità, relativi ad atti importanti per la vita di una comunità, destinati a conservare il loro valore nel tempo, a cominciare dalle disposizioni di legge che ne regolavano i rapporti interni. Entrambi questi fenomeni rappresentarono elementi di propulsione per lo sviluppo della storiografia greca; e di entrambi abbiamo testimonianze, di cui non è facile liberarsi, che ci riportano a un'epoca anteriore almeno di una generazione a Erodoto, lo scrittore al quale un celebre passaggio del *De legibus* ciceroniano (1.5) assegna la qualifica di «padre della storia»[37]

Dobbiamo al trattato *Sullo stile* (Περὶ ἑρμηνείας) di un non meglio identificato Demetrio, vissuto forse nel I secolo a. C., la conservazione di un importante frammento di un'opera di Ecateo, cittadino della ionica Mileto, uno scrittore menzionato in piú luoghi dallo stesso Erodoto, che sempre lo definisce λογοποιός (lett. «facitore di discorsi»), e, nonostante le polemiche, vede in lui il suo predecessore[38] «Ecateo di Mileto cosí racconta. Scrivo queste cose, come mi appaiono vere. Infatti i discorsi degli Elleni sono, come a me pare, molti e ridicoli»[39] Demetrio cita questo passo, che deriva presumibilmente dal proemio delle *Genealogie*, per dare un esempio di stile «spezzato»[40], διῃρημένη – uno stile, egli osserva, che è usato spesso anche da Erodoto ed è comunissimo in tutta la prosa arcaica; mentre Dione di Prusa, nella prima età imperiale romana, vi fa riferimento per sottolineare come sia stata propria tanto di Ecateo quanto di Erodoto e Tucidide la vanità di mettere in evidenza il proprio nome, a differenza di quanto aveva fatto Omero[41]. Al di là di queste contestualizzazioni antiche (che in ogni caso rivelano, pur nella diversità delle motivazioni, la consapevolezza di un legame che unisce Ecateo con la posteriore prosa sto-

[36] J.-P. VERNANT, *Ragioni del mito*, in ID., *Mito e società nell'antica Grecia*, trad. it. Torino 1981, pp. 193 sgg., affianca a questo proposito al discorso storico anche quello filosofico, medico, ecc. (cosí anche DETIENNE, *L'invenzione* cit., pp. 47, 90, 93 sgg.); lo storico francese ne sottolinea tuttavia piuttosto l'aspetto di «razionalità» (in quanto contrapposto alla «magia della parola», propria del mito).

[37] La definizione rimontava probabilmente a Teofrasto: cfr. CICERONE, *Orator*, 39.

[38] *FGrHist*, 1 T 4, 5 e 6; S. WEST, *Herodotus' Portrait of Hecataeus*, in «Journal of Hellenic Studies», CXI (1991), pp. 144-60, esagera nel ritenere che si tratti in larga misura di una finzione letteraria.

[39] DEMETRIO, 1.12 (= *FGrHist*, 1 F 1a); seguo l'ed. G. M. A. GRUBE, *A Greek Critic: Demetrius on Style*, Toronto 1961.

[40] H. LAUSBERG, *Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*, München 1960, par. 921.

[41] DIONE DI PRUSA, 53.9-10.

rica)[42], non si fa fatica a riconoscere nel passo di Ecateo la dichiarazione dell'impegno che egli si assume di mettere ordine in un quadro tradizionale di racconti dominato dall'incoerenza e dall'irrazionalità[43]. Ed è anche chiaro che alla rivendicazione orgogliosa della novità del proprio approccio alla tradizione si accompagna il senso della relatività dei risultati conseguiti, che non possono presentarsi come sapere divino: un punto per il quale Ecateo si avvicina per certi aspetti a Senofane[44], e che valse a lui, come a Senofane (oltre che a Esiodo e a Pitagora), l'accusa eraclitea di πολυμαθίη[45]

La circostanza che dell'opera di Ecateo si siano conservati solo dei frammenti non aiuta certo a capire lo specifico ruolo che alla scrittura in quanto tale compete in quest'operazione di razionalizzazione, o riordinamento: sono perciò legittimi i dubbi espressi in proposito da François Hartog[46]; ma, insieme a quanto già si è osservato sui contesti antichi, proprio lo stacco violento fra la prima e la seconda frase del frammento citato, col passaggio dalla terza alla prima persona e la sottolineata distinzione fra raccontare e scrivere, indica con sufficiente chiarezza che Ecateo stesso, e i suoi lettori, vedevano in quel fatto un elemento decisivo per cui si raccomandava il nuovo tipo di sapere[47] Non sembra, almeno, difficile immaginare che l'operazione dello scrivere costituisse di per sé un elemento di responsabilizzazione personale rispetto ai contenuti del testo che veniva ad essere prodotto; e per quanto riguarda specificamente il testo «storico», è anche probabile che l'accentuazione della responsabilità dell'autore fosse una sorta di ripresa, da intendere verosimilmente in senso po-

[42] È probabile che già a Teofrasto risalga la definizione di Ecateo come «il primo che aveva scritto una storia in prosa» che troviamo nella *Suda*, *sub voce* (= *FGrHist*, 1 T 1): cfr. F. LASSERRE, *L'historiographie grecque à l'époque archaïque*, in «Quaderni di Storia», IV (1976), p. 114.

[43] Sulla natura di questi racconti cfr. A. CORCELLA, *Geografia e «historie»*, in *Lo spazio letterario della Grecia* cit., I/1, pp. 272-77.

[44] SNELL, *La cultura greca* cit., pp. 190-203, e specialmente pp. 194-99; CORCELLA, *Erodoto* cit., p. 47; ultimamente L. PALUMBO, *Momenti della riflessione sulla sapienza nel pensiero greco arcaico*, in A. CAPIZZI e G. CASERTANO (a cura di), *Forme del sapere nei presocratici*, Roma 1987, pp. 46-56; MOMIGLIANO, *Le radici* cit., pp. 37 sg.

[45] DIOGENE LAERZIO, 9.1 (= DK 12 B 40; per Ecateo, *FGrHist*, 1 T 21). Sui diversi aspetti della polemica Eraclito-Ecateo cfr. MAZZARINO, *Il pensiero* cit., I, pp. 81-83; MOMIGLIANO, *Le radici* cit., p. 40; LLOYD, *Metodi* cit., pp. 230-31; P. ROSSI e C. A. VIANO (a cura di), *Storia della filosofia*, I. *L'Antichità*, Roma-Bari 1993, pp. 38, 43.

[46] F. HARTOG, *Ecritures, Généalogies, Archives, Histoire en Grèce ancienne*, in M.-M. MACTOUX e E. GENY (a cura di), *Mélanges P. Lévêque*, V. *Anthropologie et sociétés*, Besançon 1990, pp. 177-85 (Hartog sviluppa argomenti avanzati da DETIENNE, *L'invenzione* cit., pp. 89 sgg.).

[47] DETIENNE, *L'invenzione* cit., pp. 91 sgg. Sul taglio «epistolare» (di origine orientale) di questo stacco cfr. L. PORCIANI, *Il Proemio nella storiografia greca*, tesi, Pisa 1992-93; questa tesi, per la cui consultazionee ringrazio, oltre all'autore, A. Zambrini, ha un'estensione di interessi che va molto al di là di quello che il titolo promette, e investe di riflessioni originali il problema piú generale del rapporto fra storiografia e retorica nell'Antichità.

lemico, di moduli caratteristici dell'epistolografia regia persiana, o addirittura dell'annalistica monumentale che gli stessi Persiani avevano ereditato dalle tradizioni dei piú antichi imperi dell'Oriente antico[48]

Questa affermazione della personalità dello scrittore che raccoglie, seleziona, e mette a confronto i precedenti discorsi non richiede neppure di necessità che essi siano già stati scritti; ma è evidente che la disponibilità di testi scritti che possano essere accostati è suscettibile di stimolare, e quasi di costringere, a una verifica di tale natura su di essi. Due documenti, uno letterario, l'altro epigrafico, ci danno in modo diverso notizia dell'esistenza, a partire da un'epoca sicuramente anteriore a Erodoto, sia di tradizioni e testi utilizzabili in questa prospettiva, che della stessa attività di redazione scritta di testi del genere: entrambi d'interpretazione controversa, non sembrano però lasciare dubbi quanto al punto fondamentale che ci interessa[49]. Il primo è un passo di uno storico e retore greco di età augustea, Dionigi di Alicarnasso, il quale, in uno studio dedicato a Tucidide, scrive che «gli storici a lui anteriori o contemporanei» si erano prefissi come unico scopo quello di «portare alla conoscenza comune di tutti le memorie che si conservavano localmente presso i popoli e le città, cosí come le avevano raccolte, senza nulla aggiungere o togliere»: tanto racconti leggendari, quanto testi che questi storici erano stati capaci di trovare nei templi e nei luoghi profani (βεβήλοις), dove si erano conservati fin dai tempi antichi[50]. Il problema di Dionigi è quello di dar ragione dell'inade-

[48] Cfr. CANFORA, *Dalla logografia* cit., p. 353; PORCIANI, *Il Proemio* cit., pp. 5 sgg., 90 sgg., 111 sgg., sviluppa questa osservazione principalmente in funzione di un'analisi del tipo di rapporto di comunicazione posto in essere dal discorso storiografico (cfr. poi pp. 123 sgg.). Merita ricordare che A. Gehlen vide (1956) il fondamento del sorgere della coscienza storica (in quanto impulso a «vedere un evento *presente* come epocale, ossia con gli occhi delle generazioni *future*») nelle scritture autocelebrative monumentali dei sovrani mesopotamici, iranici, e prima di tutto egiziani (*L'origine dell'uomo e la tarda cultura. Tesi e risultati filosofici*, trad. it. Milano 1994, pp. 243 sgg.). Sui rapporti di Erodoto con l'Egitto cfr. oltre, par. 6.

[49] Non è possibile affrontare qui in modo diretto la complessa problematica relativa alla possibilità di ipotizzare (specie per quanto riguarda Atene) cronache scritte a monte della storiografia erodotea: una possibilità ammessa dal Wilamowitz e negata dal Jacoby; cfr. l'equilibrata presentazione dei termini della questione fatta da G. MADDOLI, *«Attikà» prima di Erodoto?*, in «Storia della Storiografia», VII (1985), pp. 101-12, che propende (giustamente, a mio parere) per l'affermativa. In generale sulle fonti scritte di Erodoto cfr. D. ASHERI, *Introduzione generale* a ERODOTO, *Le Storie. Libro I: La Lidia e la Persia*, testo e commento a cura di D. Asheri, traduzione di V. Antelami, Milano 1988, pp. XXXI-XXXII.

[50] DIONIGI DI ALICARNASSO, *Su Tucidide*, 5.2-3. Leggo il passo come è emendato da G. Aujac nella recentissima edizione della collezione Budé: DENYS D'HALICARNASSE, *Opuscules Rhétoriques*, IV. *Thucydide. Seconde Lettre à Ammée*, a cura di G. Aujac, Paris 1991; a questa interpretazione si associa in sostanza anche MADDOLI, *Testo* cit., pp. 38-39. Molto vivace la discussione su questo passo, influenzata com'è dal fatto che si preferisca accentuare, nella valutazione della storiografia greca, l'elemento poetico, o viceversa quello scientifico: cfr. S. GOZZOLI, *Una teoria antica sull'origine della storiografia greca*, in «Studi Classici e Orientali», IX-XX (1970-71),

guatezza stilistica di questi primi esemplari di prosa «storica»: un problema che egli risolve spiegando appunto che si tratta in realtà di trascrizioni di racconti e documenti arcaici; ed è evidente la connessione con l'analoga spiegazione che Cicerone dà nel *De oratore* (2.51 sgg.) della povertà (sempre dal punto di vista dell'elaborazione formale) della storiografia annalistica romana, come frutto dell'aderenza allo stile degli antichi annali dei pontefici – anche se per Cicerone il testo di partenza, gli annali, si configura come provvisto di una sua struttura narrativa, mentre per Dionigi almeno una parte dei testi di riferimento appaiono come veri e propri «documenti». È naturalmente possibile che la spiegazione di Dionigi sia fallace, cioè che sia inattendibile questa sua descrizione del *modus operandi* di questi storici, presentati come scrittori che raccolgono testimonianze orali e scritte relative al passato. Tuttavia la cosa non appare a priori impossibile, dal momento che una documentazione di questa natura evidentemente esisteva (se e fino a che punto si possa parlare tecnicamente di archivi è questione che non è qui necessario approfondire)[51]; lo prova fra l'altro il secondo dei documenti a cui accennavamo, che mostra concretamente l'interesse che le comunità cittadine avevano alla redazione di testi scritti che conservassero il ricordo di determinati eventi. Un'iscrizione databile alla fine del VI secolo, proveniente forse dall'antica città di Litto, nell'isola di Creta, pubblicata di recente, ci fa sapere infatti che la comunità ha incaricato un certo Spensithios «ad essere per la città il suo scriba e testimone (μνάμων) negli affari pubblici, sia degli dèi che degli uomini»[52]; e compiti analoghi di natura scrittoria sono assegnati al μνάμων di un'altra famosa iscrizione cretese, il codice di Gortina, né mancano altre attestazioni di «scribi», come risulta dalla ricognizione che ne ha fatto ultimamente il Detienne[53] Del resto non sarà un caso che il Prometeo

pp. 158-211; A. MOMIGLIANO, *Gli storici del mondo antico e il loro pubblico: alcune indicazioni*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, Classe di Lettere e Filosofia», serie 3, VIII, 1 (1978), pp. 59-75 (citato da ID., *La storiografia greca* cit., p. 109); DETIENNE, *L'invenzione* cit., pp. 98 sgg.; FORNARA, *The Nature* cit., pp. 17 sgg.; MURRAY, *Greek Historians* cit., pp. 191 sgg.; GABBA, *Storiografia* cit., p. 174. Per una recente riflessione, diversamente orientata, sulla «horographia» (come DIODORO SICULO, 1.26.5, definisce questa storiografia originaria) cfr. E. FLORES, *Annali e astronomia: alle origini della storiografia greca*, in ID., *Synesis. Studi su forme del pensiero storico e politico greco e romano*, Napoli 1991, pp. 13-22.

[51] Riferimenti ora in HORNBLOWER, *Introduction* cit., p. 12.

[52] L. H. JEFFERY e A. MORPURGO-DAVIES, *ΠΟΙΝΙΚΑΣΤΑΣ and ΠΟΙΝΙΚΑΖΕΙΝ: BM 1969. 4-2. 1, A New Archaic Inscription from Crete*, in «Kadmos», IX (1970), p. 125. Su questo testo cfr. ultimamente DETIENNE, *L'invenzione* cit., pp. 100 sg.; L. TROIANI, *Contributo alla problematica dei rapporti fra storiografia greca e storiografia vicino-orientale*, in «Athenaeum», LXI (1983), pp. 435-36; M. DETIENNE, *Lo spazio della pubblicità: i suoi operatori intellettuali nella città*, in ID., (a cura di), *Sapere e scrittura in Grecia*, trad. it. Bari 1989, pp. 37 sgg.

[53] *Ibid.*, pp. 34-41; cfr. anche le considerazioni in THOMAS, *Literacy* cit., pp. 69-71.

eschileo, nel ricordare, fra i doni fatti agli uomini, quello delle «combinazioni di lettere», ovvero della scrittura, lo definisca «memoria di tutte le cose», oltre che «madre operatrice delle Muse»[54]

In conclusione, sembra ragionevole pensare che la diffusione delle pratiche scrittorie abbia costituito un elemento importante per la nascita e i primi sviluppi della storiografia greca, ovvero che se ne debba considerare momento essenziale l'acquisizione di quel senso dell'alterità fra presente e passato che rappresentava il vero elemento di novità rispetto all'indistinzione temporale dell'epica[55] Da questo stesso momento è anche segnata, con le parole di Ecateo, la responsabilità del «facitore di discorsi» rispetto al suo racconto, quale risulta dalla scelta razionale fra le diverse versioni di precedenti racconti, e dalla utilizzazione dei documenti che è riuscito a trovare; scelta e utilizzazione che, per tornare al discorso di partenza, non sono incompatibili con la funzione originaria di creazione d'identità che era propria del mito, e della poesia epica che lo veicolava, ma la reinterpretano in termini di maggiore complessità. Il nuovo tipo di discorso mantiene in effetti il principio che si debba vivere col ricordo delle grandi imprese, ma rivela una consapevolezza nuova della resistenza che i sedimenti del passato frappongono alla libera elaborazione del discorso memoriale. L'acquisizione di questa consapevolezza appare a noi l'elemento essenziale, caratterizzante anche in seguito la scrittura storiografica greca, nella varietà delle forme nelle quali si articolerà. Né è da vedervi contraddizione col fatto che già da Erodoto si manifesti la chiara tendenza a spostare verso il contemporaneo (o meglio verso il passato recente) l'asse dell'interesse storico. L'umanizzazione del tempo, cioè la sua valutazione in termini di esperienza umana, può anzi esserne considerata un pacifico corollario; quello che conta è che anche per la costruzione della memoria del passato recente, o del presente, venga ormai sentita indispensabile la disponibilità di testimonianze, scritte od orali, che possano garantirne la validità[56]

[54] ESCHILO, *Prometeo*, 460-61; cfr. ora C. CALAME, *Rythme, voix et mémoire de l'écriture en Grèce classique*, in PRETAGOSTINI (a cura di), *Tradizione* cit., II, pp. 785-99; D. T. STEINER, *The Tyrant's Writ. Myths and Images of Writing in Ancient Greece*, Princeton 1994, p. 101.

[55] In senso diverso (sul piano della tipologia delle forme espressive e concettuali) parlano di influenza della scrittura sulla storiografia, a proposito di Tucidide, B. GENTILI e E. CERRI, *Le teorie del discorso storico nel pensiero greco e la storiografia romana arcaica*, Roma 1975, pp. 23 sgg. Sulla dimensione orale della storiografia insiste invece (a torto, a mio parere) D. LANZA, *Lingua e discorso nell'Atene delle professioni*, Napoli 1979, pp. 67-76.

[56] Da questo punto di vista non direi che possa essere esasperata l'alternativa fra storia del presente e storia del passato, come fa ad esempio M. I. Finley, il quale afferma che Tucidide riconobbe l'esistenza di un dilemma e lo risolse «rifiutandosi ... di trattare di storia che non fosse contemporanea» (*Problemi* cit., p. 17; ma cfr. anche DETIENNE, *L'invenzione* cit., p. 71; MURRAY, *Greek Historians* cit., p. 194; e su Tucidide cfr. oltre, nota 87). La posta in gioco della discussio-

3. *Spiegazione degli eventi e rispetto della verità.*

Se abbiamo sottolineato la dimensione scrittoria dell'opera di Ecateo è naturalmente perché la sua celebre dichiarazione d'apertura costituisce la fondamentale testimonianza di una nuova consapevolezza della necessità di rapportarsi in modo critico alle tradizioni del passato: un modo che resterà poi sempre un'importante componente del discorso storico, quale verrà organizzandosi a partire da Erodoto. Con questo però non s'intende sottovalutare un'altra dimensione, non meno importante, della sua opera, che sarà poi anch'essa propria di Erodoto: l'interesse, che è facile ricondurre alle peculiari condizioni di vita delle comunità greche della costa anatolica, per l'indagine geografica, specialmente attraverso i viaggi di mare, e per la descrizione etnografica[57] Esso rappresenta anzi, in quanto si richiama al principio dell'autopsia, un aspetto essenziale di quella dimensione empirica che, come vedremo, è propria della storiografia greca fin dalle sue origini.

È solo con Erodoto, in ogni caso, che il termine «storia» (ἱστορίη) entra a far parte del lessico intellettuale greco, dal quale poi, attraverso la mediazione latina (*historia*), passerà a quello dell'Occidente: almeno da questo punto di vista, dunque, la già ricordata definizione ciceroniana dello scrittore di Alicarnasso appare corretta. Bisogna subito aggiungere, però, che il significato che tale termine ha nel celebre passo del proemio delle *Storie* erodotee non è esattamente quello che è per noi ovvio[58]: un significato, quest'ultimo, che è stato acquisito alla lingua greca solo qualche decennio piú tardi; esso vale piuttosto «indagine», «ricerca», se non, come vuole ora F. Hartog, «una procedura di linguaggio che arriva a far vedere»[59]

ne è in realtà il riconoscimento della disponibilità o meno degli storici antichi a usare documenti scritti per la costruzione del loro racconto (FINLEY, *Problemi* cit., p. 27, parla in effetti di «indifferenza universale degli storici greci e romani per i documenti»); cfr. su questo il mio *Storici antichi e archivi*, in stampa negli Atti del Convegno su «Archivi e sigilli nel mondo ellenistico», Torino, 13-16 gennaio 1993).

[57] Cfr. CORCELLA, *Erodoto* cit., pp. 48 sgg.

[58] Sulla storia del termine cfr. sinteticamente C. MEIER, *Geschichte, Historie. II. Antike. 1. Terminologie*, in O. BRUNNER, W. CONZE e R. KOSELLECK (a cura di), *Geschichtliche Grundbegriffe*, II, Stuttgart 1975, pp. 595 sgg.; va da sé che il titolo librario (Ἱστορίαι), cosí come la divisione in libri (nove come le Muse), è ellenistico: cfr. F. HARTOG, *Lo specchio di Erodoto*, trad. it. Milano 1992, p. 18.

[59] ID., *Prefazione. Il vecchio Erodoto, ibid.*, p. 11: questa interpretazione, nonostante l'acume col quale sono indagati i contesti omerici e post-omerici in cui compare il termine ἵστωρ e i suoi derivati (su cui cfr. anche J. LOZANO, *Il dicorso storico*, trad. it. Palermo 1991, pp. 20-21), mi pare francamente troppo sottile (l'eccessiva «letterarietà» della lettura erodotea di Hartog è criticata da CORCELLA, *Erodoto* cit., pp. 68-69, nota 42). Sul valore originario del termine cfr. già B. SNELL, *Der Weg zum Denken und zur Wahrheit. Studien zur frühgriechischen Sprache*, Göttingen 1978, pp. 36-38.

«Di Erodoto di Alicarnasso questa è l'esposizione della ricerca (ἱστορίης ἀπόδειξις), perché né le cose originate dagli uomini[60] abbiano col tempo a scomparire, né imprese grandi e meravigliose, compiute sia dagli Elleni che dai barbari, rimangano prive di fama: [esponendo] ogni altra cosa e in particolare per quale causa combatterono fra di loro»[61] La ἱστορίη viene dunque presentata perché si conservi il ricordo delle imprese gloriose, ma di per sé essa indica, in generale, l'operazione di raccolta e selezione dei dati informativi destinati a costituire il corpo della successiva esposizione. Un'indicazione di metodo, piuttosto che di contenuti: quello che l'esposizione propone sono i risultati di indagini che l'autore ha compiuto[62], e in primo luogo di ciò che ha personalmente visto, l'oggetto della sua autopsia[63]; come ha mostrato K. Von Fritz, ἱστορίη si prestava altrettanto bene a definire il metodo di quelle che per noi sono le scienze naturali[64], ed è meritorio lo sforzo fatto a piú riprese dal Vegetti di richiamare, tenendo conto in particolare delle chiare connessioni esistenti fra Tucidide e la medicina ippocratica, l'importanza di questo principio empiristico nella grande storiografia greca[65]. Accanto ad esso, per quanto riguarda l'ordinamento del materiale in tal modo raccolto, il concreto *modus operandi* di Erodoto consente di ricostruire le sue modalità di «ragionamento»[66], al-

[60] L'espressione «τὰ γενόμενα ἐξ ἀνθρώπων» ha un valore pregnante (messo in evidenza da Hannah Arendt, cfr. oltre) che è opportuno conservare nella traduzione.

[61] Sulla varietà di interpretazioni di questa dichiarazione proemiale cfr. CORCELLA, *Erodoto* cit., pp. 107 sgg.

[62] All'approfondimento di questa dimensione «indagativa» che è propria all'opera erodotea, e delle sue modalità operative, è dedicato lo studio di C. DARBO-PESCHANSKI, *Le discours du particulier. Essai sur l'enquête hérodotéenne*, Paris 1987.

[63] D. MUSTI, *Introduzione* a ID. (a cura di), *La storiografia greca* cit., pp. XII sgg.; DARBO-PESCHANSKI, *Le discours du particulier* cit., pp. 84 sgg. Sull'importanza nel pensiero greco della vista (che secondo ARISTOTELE, *Metafisica*, 1.1.980a.26-27, «ci fa conoscere piú di tutte le altre sensazioni»), cfr. ora L. M. NAPOLITANO VALDITARA, *Lo sguardo nel buio. Metafore visive e forme grecoantiche della razionalità*, Roma-Bari 1994, pp. 3-12.

[64] K. VON FRITZ, *Der gemeinsame Ursprung der Geschichtsschreibung und der exakten Wissenschaften bei den Griechen*, in «Philosophia naturalis», II, 2 (1952), pp. 200-23; cfr. STRASBURGER, *Die Wesensbestimmung* cit., p. 50; ora DARBO-PESCHANSKI, *Le discours du particulier* cit., p. 100.

[65] Cfr. specialmente M. VEGETTI, *Le scienze della natura e dell'uomo nel V secolo*, in L. GEYMONAT (a cura di), *Storia del pensiero scientifico*, I. *L'antichità - Il medio evo*, Milano 1975², pp. 110-11, 126-50 (la migliore rappresentazione di questo orientamento è naturalmente in C. N. COCHRANE, *Thucydides and the Science of History*, London 1929). Per la possibilità di individuare in un principio come questo il presupposto di ragionamenti di tipo probabilistico e indiziario oggi rivendicati (C. Ginzburg) come specifici del metodo storico cfr. L. ZANZI, *Per una storia dell'epistemologia: lo storicismo scientifico. Principi di una teoria della storicizzazione*, Milano 1991, pp. 67-78. Per gli aspetti storico-letterari cfr. specialmente A. MOMIGLIANO, *History between Medicine and Rhetoric*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, Classe di Lettere e Filosofia», serie 3, XV, 3 (1985), pp. 767-80 (citato dalla trad. it. *La storia tra medicina e retorica*, in ID., *Tra storia e storicismo*, Pisa 1985, pp. 11-24).

[66] DARBO-PESCHANSKI, *Le discours du particulier* cit., pp. 127 sgg.

l'interno delle quali gioca un ruolo importante il procedimento analogico[67], sempre poi rimasto al centro della metodologia storiografica: quello che consente di individuare gli elementi comuni fra eventi e situazioni lontane, nel tempo e nello spazio, ipotizzandone una leggibilità unitaria, che si rivela nei termini stessi che vengono usati per nominarle[68]

La ripresa dell'esigenza omerica di assicurare il ricordo di imprese gloriose convive senza difficoltà con l'elemento di radicale novità – al quale si è già fatto cenno – rappresentato dalla decisione di scegliere nel passato recente e nel contemporaneo i temi da eternare nel ricordo (ma questo non implica che Erodoto consideri automaticamente inconoscibile il passato remoto: come insegna il *logos* egiziano, il problema è solo quello dell'attendibilità delle testimonianze)[69]; cosí la neonata storiografia eredita dall'epica la funzione di radicamento che era propria di quella, ma la trasferisce, per cosí dire, nel tempo degli uomini[70] Il contenuto dell'opera mostra poi con chiarezza con quale profondità le esperienze vissute dalle generazioni che sono immediatamente a ridosso di Erodoto, e dalla sua stessa, abbiano inciso sul modellamento di questo patrimonio di ricordi da preservare. Non sorprende certo che la lunga pressione politica dei Persiani nei confronti della grecità, culminata nelle spedizioni di Dario e Serse, la lotta disperata e alla fine vittoriosa dei Greci in difesa della loro libertà[71], la successiva controffensiva greca sotto la guida di Atene – processi svoltisi sull'arco di un secolo – si siano tradotti nelle *Storie* in una problematica centrata sul tema del rapporto Greci/barbari, visto naturalmente non solo nei suoi aspetti conflittuali, ma anche per quelle che sono state le relazioni culturali e i contatti umani fra i due mondi prima, durante e dopo la fase del confronto armato[72] In quanto inventore di un'identità politica dei

[67] LLOYD, *Polarity and Analogy* cit., pp. 341 sgg. (dove si sottolinea il ruolo che questo procedimento gioca anche nel pensiero medico); HARTOG, *Lo specchio* cit., pp. 194 sgg.; CORCELLA, *Erodoto* cit.

[68] Specie per l'aspetto diacronico dell'analogia (e con sottolineatura dell'aspetto intuitivo del procedimento, che fa capo in sostanza all'*Erlebnis* dello storico) cfr. L. CANFORA, *Analogia e storia. L'uso politico del paradigma storico*, Milano 1982; e B. BONGIOVANNI, *Prefazione* a TOSH, *Introduzione alla ricerca storica* cit., pp. XIII sgg.

[69] CORCELLA, *Erodoto* cit., p. 61.

[70] L'espressione («τῆς δὲ ἀνθρωπηίης λεγομένης γενεῆς») è erodotea (3.122.2): cfr. P. VIDAL-NAQUET, *Temps des dieux et temps des hommes*..., in «Revue d'Histoire des Religions», LXIX (1960), p. 67. Una riflessione sui vari atteggiamenti degli storici greci in proposito: L. CANFORA, *L'inizio della storia secondo i Greci*, in «Quaderni di Storia», XXXIII (1991), pp. 5-19.

[71] Questo tema appariva già a Voltaire l'elemento scatenante per la nascita della storiografia: cfr. MOMIGLIANO, *Storiografia greca* cit., p. 21; CANFORA, *Dalla logografia* cit., pp. 351 sgg.; e ora, con una forte «filosoficizzazione» del discorso (su cui cfr. oltre), M. CACCIARI, *Geofilosofia dell'Europa*, Milano 1994, pp. 15-17.

[72] Il pluralismo erodoteo è già sottolineato da Dionigi (*Su Tucidide*, 5.2-3). C. MEIER, *Il mondo della storia*, trad. it. Bologna 1991, p. 16, fa della «rottura dell'autoriferimento ristretto»

Greci che si definisce come contrapposizione rispetto a tutti gli altri – una contrapposizione sostenuta da un forte senso di superiorità – Erodoto consente dunque di riconoscere all'origine stessa della storiografia il ruolo (non esclusivo, beninteso) che riveste in essa l'elemento ideologico (o se si vuole politico). Fatto sta che, come si ricava specialmente dalla polemica di Tucidide, la diffusione delle *Storie* fra i contemporanei fu affidata prima di tutto alla recitazione pubblica delle sue varie parti[73], esattamente come si faceva con i canti omerici (il che non implica naturalmente che si debba sottovalutare la dimensione scrittoria del testo erodoteo); ed è facile pensare che fra i motivi che ne determinarono il successo presso il pubblico delle città greche ci fosse prima di tutto la loro corrispondenza alle aspettative ideali, oltre che estetiche, degli ascoltatori[74] Non si può infine dimenticare, tra le componenti del nuovo discorso erodoteo, un elemento che il Finley ha considerato addirittura determinante: il fatto cioè che Erodoto abbia cercato di dare degli eventi «spiegazioni umane e secolari, e in particolare politiche»; un fatto che ha ovvia attinenza con la *polis* ateniese, «che per la prima volta (almeno nella storia occidentale) introdusse la politica come attività umana e poi l'innalzò al rango della piú fondamentale attività sociale»[75]

In ogni caso restavano essenziali i valori conoscitivi che l'opera veicolava, conseguenza necessaria delle esperienze «istoriche» che l'autore aveva fatto, sia come viaggiatore curioso presso tanti popoli dell'Oriente e dell'Occidente, che come indagatore delle cause dalle quali si sviluppano i grandi processi che determinano i destini degli uomini. Un frammento di Euripide, tramandato da Clemente Alessandrino senza indicazione del titolo della tragedia (e quindi di difficile contestualizzazione), sul quale ha richiamato ultimamente l'attenzione A. Sauge[76], è una testimonianza

l'elemento decisivo per la nascita della storiografia greca. Anche M. M. SASSI, *La scienza dell'uomo nella Grecia antica*, Milano 1988, pp. 96 sgg., mette in luce la dimensione pluralistica (pur nell'affermazione della superiorità greca) dell'interesse etnografico di Erodoto. Cfr. ora le osservazioni di W. NIPPEL, *La costruzione dell'«altro»*, in questo volume.

[73] MOMIGLIANO, *La storiografia greca* cit., pp. 111-14, ha mostrato che le testimonianze sono meno soddisfacenti di quanto sarebbe auspicabile; ma non direi che si possa seriamente dubitare della attendibilità di questa notizia (cfr. specialmente L. CANFORA, *Il «ciclo» storico*, in «Belfagor», XXVI (1971), pp. 657 sgg.; L. CANFORA e A. CORCELLA, *La letteratura politica e la storiografia*, in *Lo spazio letterario della Grecia* cit., I/1, pp. 439-40).

[74] Cfr. CANFORA, *Dalla logografia* cit., pp. 356-57, 360 sgg. (con specifico riferimento ad Atene). PORCIANI, *Il Proemio* cit., ha ben sviluppato lo studio dei proemi delle opere storiografiche come spie della necessità degli scrittori di storia di individuare un pubblico appropriato, sottraendolo alle esibizioni tradizionali degli aedi.

[75] FINLEY, *The Use* cit., p. 30; a questo punto ha dedicato particolare attenzione C. MEIER, *La nascita della categoria del politico in Grecia*, trad. it. Bologna 1988, pp. 369 sgg.

[76] SAUGE, *De l'épopée à l'histoire* cit., pp. 179-80 (cfr. poi CARTLEDGE, *The Greeks* cit., p. 18); il frammento è il 910 N (= CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata*, 4.25.1), e proviene forse

preziosa dell'estensione di significato raggiunta dal termine ἱστορίη negli ultimi decenni del V secolo: «Felice l'uomo che possiede la conoscenza che deriva dalla *historia* (τῆς ἱστορίας ἔσχε μάθησιν), e non si propone di danneggiare i concittadini né di compiere azioni ingiuste, ma contempla l'ordine che non invecchia della natura immortale, perché e come si sia costituito. A uomini del genere non si accosta mai il pensiero di azioni vergognose». Debba o no ricondursi questa concezione ad Anassagora, l'«illustre importatore dell'*historie* ionica ad Atene»[77], c'è qui un'idea di «storia» che si spinge ad abbracciare l'universo, visto anch'esso come realtà della quale possono essere indagate le cause e le modalità di strutturazione, e costituisce il presupposto di un comportamento etico e civico irreprensibile. Il fatto che il termine abbia poi finito per specializzarsi nel senso di «indagine sul passato umano», e infine semplicemente di «passato umano», non dovrebbe essere sottovalutato quando si tratti di valutare la dimensione «scientifica» della storiografia greca: il diretto collegamento, che traspare nel suo stesso nome, col grande alveo dell'indagine scientifica greca, può cosí spiegare anche l'assai piú tarda definizione, di origine forse posidoniana, della storia come «metropoli di tutta la filosofia»[78]

Si sa che Tucidide non ha viceversa utilizzato il termine ἱστορίη per definire la propria opera; forse egli ha voluto in questo modo distinguersi nettamente da Erodoto, del quale l'Ateniese, storico della guerra del Peloponneso, non apprezzava quella che gli sembrava la dominante dimen-

dall'*Antiope* (cfr. H. SCHAAL, *De Euripidis Antiopa*, Diss. Berlin 1914, pp. 23-24; T. B. L. WEBSTER, *The Tragedies of Euripides*, London 1967, p. 207). È significativo che il frammento euripideo sia stato scelto come epigrafe della famosa raccolta (curata da R. Klibansky e H. J. Paton) di scritti su *Philosophy and History* dedicati a Ernst Cassirer (Oxford 1936). Ringrazio P. Carrara per avermi guidato nell'interpretazione di questo frammento.

[77] T. LOMBARDI, *Influenze e defluenze dell'Atene periclea: Anassagora ed Euripide*, in CAPIZZI e CASERTANO (a cura di), *Forme del sapere* cit., pp. 230-31. La teoria dell'origine anassagorea di questo passo fu formulata la prima volta (secondo J. KAMBITIS, *L'Antiope d'Euripide*, in «Athènes», 1972, p. 131) da L. G. VALCKENAER, *Diatribe in Euripides perditorum dramatum reliquias*, Lugduni Batavorum 1768, pp. 26-27); la piú recente discussione è quella di D. LANZA, *Anassagora. Testimonianze e frammenti*, Firenze 1966, p. 38 (cfr. anche MAZZARINO, *Il pensiero* cit., I, pp. 132-33).

[78] DIODORO SICULO, 1.2.2: mi pare verosimile che si tratti di un'idea di Posidonio, l'unico filosofo antico al quale, in quanto autore di un'opera storica di grande importanza (cfr. J. MALITZ, *Die Historien des Poseidonios*, München 1983), possa essere attribuita una posizione cosí eterodossa rispetto alla vulgata; dello stesso avviso L. CANFORA, *Introduzione* a DIODORO SICULO, *Biblioteca Storica. Libri I-V*, Palermo 1986, che contiene (pp. XIV sgg.) la migliore trattazione a me nota sulla dimensione filosofica di questo proemio. F. Jacoby riteneva però che tutto il capitolo 1.2 di Diodoro risalisse a Eforo (*FGrHist*, 70, *Komm.*, p. 43; cfr. anche M. KUNZ, *Zur Beurteilung der Prooemien in Diodors historischer Bibliothek*, Diss. Zürich 1936, pp. 92-93), e ultimamente I. G. KIDD, *Posidonius as Philosopher-Historian*, in M. GRIFFIN e J. BARNES (a cura di), *Philosophia Togata. Essays on Philosophy and Roman Society*, Oxford 1989, pp. 40-41, ha respinto decisamente la possibilità di riconoscere in questo proemio materiale posidoniano.

sione «spettacolare»: l'ambizione della sua scrittura era infatti quella di rappresentare «un'acquisizione per sempre piuttosto che un'esibizione per l'ascolto del momento» (1.22.4.). Tucidide pretendeva insomma di recidere nettamente i legami con la tradizione epica, perché riteneva che l'accettazione di una logica di immediatezza comunicativa mettesse a repentaglio i valori conoscitivi che devono essere invece al centro dell'interesse dello scrittore degli eventi storici[79]. I capitoli iniziali del primo libro dell'opera (che comunque ricevette poi il titolo di *Storie*) sono dunque non a caso dedicati a una serie di precisazioni che noi definiremmo metodologiche, implicitamente o esplicitamente polemiche nei confonti di Erodoto e di altri storici precedenti; precisazioni che di fatto ruotano attorno al tema della necessità di distinguere decisamente la scrittura di storia dalla rappresentazione poetica.

In questi ultimi anni si è molto lavorato a mettere a fuoco la dimensione «testuale» dell'opera tucididea: il manifesto di questo indirizzo di ricerca, che ha indubbiamente prodotto risultati originali, può essere considerata la felice formula, coniata da Nicole Loraux, «Tucidide non è un collega», che dà il titolo a un brillante saggio publicato nel 1980[80] La studiosa francese ricorda che la comprensione della «forma» di ogni testo antico che si prende in considerazione è preliminare a qualunque uso si voglia fare a fini di ermeneutica storica di quel testo o di una sua parte: un principio generale al quale non si sottraggono neppure i testi storiografici, che sembrerebbero per loro natura dover consentire allo storico moderno un approccio privo di mediazioni; neppure quello di Tucidide, lo storico antico del quale una lunga tradizione esegetica ha fatto anacronisticamente il prototipo dello «spassionato storico "scientifico"»[81], dunque apparentemente «un collega». Sarebbe tuttavia errato (cosa che per la verità la Loraux non ha fatto) immaginare poi un «progetto testuale» di Tucidide che ne elimini la dimensione, diciamo, conoscitiva, costruendo una presunta alternativa fra lo storico e lo scrittore, in totale misconoscimento delle intenzioni espresse dall'autore[82]; o faccia slittare la progettualità conoscitiva su un piano esclusivamente letterario[83] o retorico[84] Come ha osservato di re-

[79] Cfr. GENTILI e CERRI, *Le teorie* cit., pp. 24 sgg.

[80] N. LORAUX, *Thucydide n'est pas un collègue*, in «Quaderni di Storia», XII (1980), pp. 55-81; ma cfr. già MOMIGLIANO, *La storiografia greca* cit., p. 290.

[81] E. BADIAN, *From Plataea to Potidaea. Studies in the History and Historiography of the Pentecontaetia*, Baltimore-London 1993, pp. X, 75-76 ecc. (cfr. comunque oltre, par. 7).

[82] Cosí emblematicamente EDMUNDS, *Thucydides* cit., p. 852, che si fa un punto d'onore di non aver mai usato l'appellativo di 'storico' «se non parafrasando il punto di vista di qualcun altro».

[83] È inutile ricordare che il valore letterario del testo tucidideo è in ogni caso apertamente riconosciuto dagli storici moderni: basta pensare alla trattazione che ne ha fatto STRASBURGER, *Die Wesensbestimmung* cit., pp. 57 sgg.

[84] Cosí ad esempio G. L. BRUNS, *Hermeneutics Ancient and Modern*, New Haven - London

cente K. J. Dover, «è perfettamente possibile leggere Tucidide come se avesse scritto un libro di *fiction* creativa, o gli scrittori ippocratici come se il corpo umano fosse una fantasia scientifica costruita da uno spirito privo di corpo, ma solo a condizione che fingiamo di non sapere che gli storiografi e gli scienziati intendevano fare qualcosa di diverso da quello che intendevano fare i poeti»; solo cioè se, ripercorrendo le vie della lettura che ne hanno fatto piú tardi i retori antichi, fingiamo di credere, contro le dichiarazioni dello storico stesso, che la materia del suo racconto esista solo all'interno di esso[85]

In realtà, vale sempre la pena di rifarsi prioritariamente a quelle dichiarazioni, cercando – almeno come principio metodico – di limitare al massimo la violenza comunque inevitabile dell'interpretazione di un testo complesso e cosí lontano da noi. Il primo problema che siamo sollecitati a porci (perché se lo pone l'autore) è dunque quello della scelta del tema. Tucidide fa propria, radicalizzandola, la decisione di Erodoto di definire uno spazio storico, che è quello del passato piú recente, abbandonando lo spazio del mito che appartiene a Omero e all'epica[86] Per lui l'unico spazio realmente praticabile è anzi il contemporaneo, la guerra fra i Peloponnesiaci e gli Ateniesi, che egli comincia a narrare non appena è iniziata, rendendosi conto, sulla base di significativi indizi (τεκμαιρόμενος), «che sarebbe stata grandiosa, e la piú importante fra quante ve n'erano state in passato»; per quanto riguarda infatti il passato, recente o ancora piú remoto, «è impossibile ricostruirlo con chiarezza per la quantità di tempo [trascorso]» (1.1)[87] La sintetica esposizione dei caratteri della società greca piú antica, e degli eventi piú importanti della sua storia, che Tucidide fa di seguito (1.2-19), richiamandosi a Omero, ma evidentemente anche ad altri testi scritti, mostra che questo non può neppure per lui essere vero in assoluto[88]; ma alla conclusione egli ribadisce la sua fondamentale sfiducia in operazioni di questo genere, «perché gli uomini raccolgono gli uni dagli altri senza verificarle le cose udite dai piú vecchi, anche quando si tratta delle loro tradizioni locali» (1.20.1). «La gente comune non si dà in effetti alcuna pena per ricercare la verità, e si volge piuttosto a ciò che ha a por-

1992, pp. 46 sgg., che vede l'impegno di Tucidide limitato alla ricerca del modo migliore di convincere la propria *audience* che quello che egli dice è vero; ma cfr. già W. R. CONNOR, *Narrative Discourse in Thucydides*, in *The Greek Historians. Literature and History. Papers Presented to A. E. Raubitschek*, Saratoga 1985, pp. 1-17.

[85] DOVER, *Thucydides* cit., pp. 55-57, 61-62.

[86] Cfr. DETIENNE, *L'invenzione* cit., pp. 70 sgg.

[87] Su questo punto cfr. la discussione di F. HARTOG, *L'œil de Thucydide et l'histoire «véritable»*, in «Poétique», XLIX (1982), pp. 24-25 (in generale cfr. sopra, nota 56).

[88] H.-J. GEHRKE, *Thukydides und die Rekonstruktion des Historischen*, in «Antike und Abendland», XXXIX (1993), pp. 1-19.

tata di mano» (1.20.3); come d'altra parte non se ne sono preocccupati i poeti, che nel cantare i fatti li hanno ingranditi e abbelliti, né gli scrittori di discorsi (i λογογράφοι), che hanno scritto «avendo di mira il diletto degli ascoltatori piuttosto che la verità» (1.21.1). Vedremo meglio che questa presa di posizione è in larga misura dipendente dallo specifico interesse che guida Tucidide nella scrittura della sua storia: che è l'analisi e la comprensione dei meccanismi politici che determinano gli eventi.

Nelle dichiarazioni programmatiche di Tucidide, e nell'effettivo dispiegarsi della sua ricostruzione dei fatti che costituiscono l'oggetto delle *Storie*, acquista in ogni caso una posizione di assoluto rilievo l'esigenza di ritrovare la verità[89]; un'esigenza che comporta la rinuncia, per il discorso storiografico come egli l'intende, ad avvalersi delle tecniche che poeti e logografi usano per procurarsi il favore del pubblico: si tratti di una piú o meno ingenua esagerazione dell'importanza dei fatti narrati, che è propria dei poeti, o di una loro studiata alterazione, caratteristica di quei poeti in prosa, per cosí dire, che sono appunto i logografi. È anche per rispettare questa esigenza di verità che Tucidide opta, come si è visto, per il contemporaneo, che offre a suo parere almeno la possibilità teorica di accertare che cosa è realmente successo e di capire perché: di queste vicende lo storico può infatti avere avuto esperienza diretta, o almeno può procurarsene testimonianze la cui attendibilità è in grado di controllare. È notevole che Tucidide distingua a questo proposito due tipi fondamentali di eventi, i discorsi pronunciati e i fatti veri e propri; isolare ed evidenziare i discorsi politici non significa solo rinviare al ruolo fondamentale che essi rivestono nella dinamica politica delle città greche del tempo, e specialmente di Atene: significa anche porre un problema di metodo, di come ricostruire un evento come questo – non esistendo un testo originale o una registrazione pienamente affidabile, neppure quella dello scrittore stesso, quando presente – sí da potergli riconoscere il ruolo che gli spetta nella sequenza storica. Il problema viene risolto, come chiarisce ora un'acuta lettura di Ernest Badian del passo tucidideo, rivendicando la funzione dell'intelligenza critica dello storico, il quale rileverà, al di là di quello che può essere stato veramente detto, il complesso delle intenzioni dell'oratore, ovvero il senso

[89] È il concetto della storia come «sacerdotessa della verità» che Dionigi (*Su Tucidide*, 8) considera appunto proprio di Tucidide; l'espressione, come la parallela «profetessa della verità» (DIODORO SICULO, 1.2.2, 21.17.4: cfr. K. S. SACKS, *Diodorus Siculus and the First Century*, Princeton 1990, p. 11 nota 12), sembra avere del resto acquisito a quest'epoca un valore topico. Per la complessità del concetto di verità (ἀλήθεια) in Grecia, che sta a monte dell'uso del termine da parte di Tucidide (e poi in generale degli storici), cfr. specialmente M. DETIENNE, *I maestri di verità nella Grecia antica*, trad. it. Roma-Bari 1977; e sui condizionamenti (specie di ordine ideologico) che si frappongono alla realizzazione di questo fondamentale postulato cfr. MUSTI, *Introduzione* cit., pp. XXX-XXXI.

politico del suo intervento oratorio (1.22.1)[90]: una lettura che si direbbe ispirata dall'idea che Tucidide abbia a modo suo applicato il principio anassagoreo che la verità si può trovare solo al di là dell'apparenza fenomenica[91]

Quanto ai fatti veri e propri, Tucidide richiama la necessità di scrivere su di essi, non «avendo assunto informazioni dal primo venuto, o come pareva a me, ma vagliando il piú possibile scrupolosamente sia quelli ai quali io stesso ero stato presente, sia quelli di cui sapevo da altri». Cosa non facile da realizzare, «perché coloro che erano stati presenti a ogni singolo fatto non ne davano un'unica e identica versione, ma varie, a seconda delle simpatie di ciascuno e del modo in cui si ricordava» (1.22.2-3). Sembra di sentire un'eco, forse polemica, del discorso proemiale di Ecateo: anche nel contesto del contemporaneo si rinnova la difficoltà di conciliare le versioni contraddittorie dei diversi racconti; ma qui almeno si è in grado di ricondurle alla personalità di chi le fornisce, e quindi di darne una valutazione qualitativa. E l'obiettivo finale da realizzare non si configura piú come elaborazione di un racconto fornito di una sua astratta razionalità, ma come sensata ricostruzione di eventi reali, che possa essere considerata utile da «coloro che vorranno vedere chiaro tanto nei fatti passati quanto in quelli che potranno eventualmente verificarsi in futuro in modo analogo e simile, secondo ogni umana probabilità» (1.22.4)[92]; una formulazione nella quale non sembra difficile cogliere l'applicazione sul piano della *historia* dei principî elaborati dalla medicina ippocratica: «descrivere il passato, comprendere il presente, prevedere il futuro: questo il compito»[93] È dunque evidente che, nell'ottica tucididea, il rispetto della verità, che è un risultato tecnicamente complesso, è anche la condizione fondamentale che giustifica l'attività storiografica stessa, in quanto ne garantisce la fruibilità; nella *Retorica* Aristotele riconoscerà in effetti che è ai politici che sono utili «le indagini (ἱστορίαι) di coloro che scrivono sulle azioni umane»[94]

[90] E. BADIAN, *Thucydides on Rendering Speeches*, in «Athenaeum», LXXX (1992), pp. 187-90 (ma cfr. già VEGETTI, *Le scienze* cit., p. 141); sulla specifica valenza «documentaria» dei discorsi tucididei cfr. LANZA, *Lingua* cit., pp. 56 sg. La presenza dei discorsi in Tucidide è naturalmente l'argomento principe di chi sostiene la profondità della differenza fra le storiografie antica e moderna (FINLEY, *Problemi* cit., pp. 26-27; sulla questione cfr. oltre, par. 7); una panoramica dei punti di vista in HARTOG, *L'œil de Thucydide* cit., pp. 27-29.

[91] Cfr. FLORES, *Annali e astronomia* cit., pp. 60 sgg.

[92] Sui caratteri di questa concezione cfr. VEYNE, *Come si scrive la storia* cit., pp. 478 sgg. (con riferimento a J. DE ROMILLY, *L'utilité de l'histoire selon Thucydide*, in *Histoire et historiens dans l'Antiquité*, Genève 1956, p. 62).

[93] IPPOCRATE, *Sulle epidemie*, 1.11 (citato da VEGETTI, *Le scienze* cit., p. 135; cfr. poi CORCELLA, *Erodoto* cit., pp. 244 sgg., e ora G. RECHENAUER, *Thukydides und die hippokratische Medizin. Naturwissenschaftliche Methodik als Modell für Geschichtsdeutung*, Hildesheim 1991, p. 218. Del tutto scettico sull'utilità di questo genere di confronti FINLEY, *Problemi* cit., p. 89.

[94] ARISTOTELE, *Retorica*, 1360a35 sgg.; su questo passo cfr. le osservazioni di MAZZARINO,

Per comprendere le radici piú profonde di questa impostazione storiografica bisogna insomma, di nuovo, fare la sua parte all'*humus* politico-culturale costituita dal sistema politico ateniese dell'epoca, basato sul principio del governo popolare (δημοκρατία): un fattore realmente determinante per lo sviluppo della storiografia, presente comunque in Tucidide in maniera assai piú pervasiva e coerente che in Erodoto. Valorizzando le sedi collettive della decisione politica, e responsabilizzando perciò tutti i cittadini rispetto alla gestione della cosa pubblica, tale sistema promuoveva infatti la consuetudine e il gusto della discussione, e di fatto riduceva al minimo i margini di segretezza della vita dello Stato. La convinzione che ne derivava, che gli eventi sono in larga misura il prodotto della volontà e della decisione umana, e l'effettiva possibilità di seguirne gli sviluppi momento per momento attraverso la partecipazione alla vita politica, racchiudeva al proprio interno la consapevolezza che il processo si potesse ripercorrere a ritroso, ricostruendo attraverso testimonianze e documenti le cause che quegli eventi avevano determinato; e la libertà era insomma una condizione necessaria tanto all'esercizio della politica quanto alla scrittura della storia[95]
Tucidide può essere considerato uno dei frutti piú raffinati di questa temperie politico-culturale, anche se egli era convinto che in realtà la democrazia ateniese, nel suo periodo migliore, non fosse stata che il governo di un solo, Pericle, il quale possedeva meglio di ogni altro l'arte di convincere il popolo, ed era perciò in grado di manovrarne la solo apparente onnipotenza. Ma anche nei momenti peggiori, quando cioè la mancanza di una personalità di quel livello fece emergere drammaticamente i limiti della capacità di autogoverno del popolo, il sistema continuò a garantire la trasparenza degli atti politici e la leggibilità degli eventi. Molti secoli piú tardi, uno scrittore per piú versi erede della tradizione tucididea, Cassio Dione, storico di Roma, considererà l'instaurazione del principato augusteo, nel 27 a. C., uno spartiacque decisivo, rispetto alla precedente situazione politica (che egli definisce «democrazia»), anche per le condizioni del lavoro storiografico.

> Non è possibile raccontare gli avvenimenti successivi allo stesso modo di quelli che sono accaduti finora. In precedenza infatti tutto veniva riportato al senato e al popolo, anche se accadeva in qualche posto lontano; e per questo motivo tutti venivano a sapere le stesse cose e molti le scrivevano, e in conseguenza di ciò in qualche modo la verità si scopriva – anche se per lo piú alcuni raccontavano certe cose lasciandosi guidare dalla paura, o dalla compiacenza o dall'ostilità – proprio dalla lettura degli altri che avevano scritto le stesse cose, nonché dai documenti pubblici. Da allora in poi invece la maggior parte delle cose ha cominciato a veri-

Il pensiero cit., I, pp. 409-10; e ora di R. NICOLAI, *La storiografia nell'educazione antica*, Pisa 1992, pp. 46, 49.

[95] Cfr. CANFORA, *Dalla logografia* cit., pp. 354 sgg. (libertà in quanto opposizione al dispotismo), 358 sgg. (libertà in quanto democrazia).

ficarsi di nascosto e segretamente, e se anche qualche notizia viene diffusa, non viene creduta perché non verificabile; si sospetta infatti che tutto si dica e si faccia secondo i voleri di coloro che di volta in volta hanno il potere e di quelli che sono vicini a loro. E perciò si diffondono notizie di cose che non sono avvenute, mentre rimangono nascoste cose che sono avvenute davvero, e insomma piú o meno di tutto si parla in modo diverso da come è realmente accaduto[96]

Il discorso pubblico fu, tanto nell'Atene del v secolo che nella Roma tardo-repubblicana, un momento essenziale della vita politica, ma anche la condizione principale della conoscibilità degli eventi. Tucidide lo considerò certamente, in quanto strumento per la creazione del necessario consenso popolare, non meno diseducativo, e piú pericoloso, della lettura pubblica che i logografi davano delle loro opere storiche: elementi diversi e convergenti di quell'azione di demagogica corruzione, alla quale la parola scritta aveva ben poche probabilità di opporsi efficacemente; il vero destinatario del messaggio storico di Tucidide restava il politico futuro, ed era per lui che Tucidide protestava il proprio integrale rispetto della verità. In ogni caso non va sottovalutata l'importanza dell'insistenza dello scrittore su questo punto; anche se in seguito diventa quasi un luogo comune che tutti gli storici ripetono nei loro proemi, senza che ciò costituisca ovviamente una garanzia di affidabilità per i contenuti delle loro opere, esso resta pur sempre la regola fondamentale per questo tipo di scrittura. Cicerone, parlando nel *De oratore* del lavoro dello storico, dichiara quasi con fastidio: «Queste norme le conosciamo tutti. Chi non sa che la prima legge della storia consiste nel non osare di dire il falso? E poi di non temere di dire tutta la verità? E che non vi sia nessun sospetto di favoritismo in ciò che si scrive? Nessun sospetto di malevolenza? Questi principî fondamentali sono noti a tutti» (2.62-63). È sintomatico del carattere stereotipico di queste raccomandazioni il fatto che lo stesso Cicerone inviti in una lettera privata l'amico Lucceio a trascurare quella regola, nello stendere l'opera storica che gli chiede di comporre su se stesso[97]: per Cicerone il valore esemplare delle sue gesta doveva avere la precedenza sul rispetto della verità. È stato dunque per sua e nostra buona sorte che il grande oratore e intellettuale della fine della repubblica, pur convinto di potere meglio di chiunque altro innalzare la letteratura latina al livello di quella greca nel campo della storiografia, ha rinunciato a dare corso a questa minaccia.

[96] DIONE CASSIO, 53.19. Su questo passo (e cfr. già TACITO, *Storie*, 1.1) ha richiamato l'attenzione GABBA, *Letteratura* cit., p. 18; piú in generale, sul rapporto fra verità storica e libertà politica, FLORES, *Annali e astronomia* cit., pp. 55 sgg. Sono evidenti le connessioni con il dibattito alto-imperiale sulla crisi dell'oratoria, per cui mi sia consentito il rinvio al mio *Dione di Prusa. Un intellettuale greco nell'Impero Romano*, Messina-Firenze 1978, pp. 76 sgg.

[97] CICERONE, *Epistulae ad familiares*, 5.12.

4. *Storiografia, poesia, filosofia, retorica, ideologia.*

Il fatto che, dopo Tucidide, l'obbligo dello storico, indipendentemente dai suoi orientamenti e dai suoi interessi, di dire la verità, nei limiti in cui è onestamente in grado di accertarla, non sia stato seriamente contestato in linea di principio[98], non significa certo che sia venuta meno la discussione critica sulla natura e i compiti della storiografia; discussione che diventa anzi assai accesa a partire dal IV secolo, e testimonia prima di tutto che la storiografia è ormai riconosciuta come uno specifico tipo di scrittura in prosa, del quale si tratta di definire le regole[99] Le opere dei primi protagonisti di questa discussione non sono giunte fino a noi, e devono essere ricostruite sulla base di citazioni, spesso polemiche, di autori piú tardi: specialmente di Polibio, che scrive alla metà del II secolo, e ha un indirizzo storiografico che vuole rappresentare una riproposizione fedele, pur con qualche significativo ampliamento di prospettiva, del modello tucidideo. In generale sembra comunque di poter dire che gli orientamenti principali che emergono, che si definiscono convenzionalmente «storiografia retorica» e «storiografia tragica», rappresentino, da diversi o anche opposti angoli visuali, una ripresa, naturalmente in termini largamente rinnovati, di una prospettiva di tipo erodoteo: nel senso che tradiscono l'esigenza di recuperare quella immediatezza e quella estensione comunicativa, che Tucidide aveva ostentatamente ripudiato. Ciò su cui si rileva un profondo contrasto è naturalmente il modo di realizzare questo obiettivo, che è la costruzione di un nuovo discorso storiografico: mentre da una parte si punta all'elaborazione di un testo che si presenti con i caratteri della semplicità e della chiarezza espressiva, dall'altra si ritiene di dover cercare effetti piú propriamente poetici, anzi drammatici, suscettibili di sollecitare non tanto la riflessione quanto la partecipazione emotiva dei lettori.

Sullo sfondo di questo contrasto si deve collocare una presa di posizione drastica, che ha influito attraverso canali e con modalità che non è possibile ricostruire con certezza, di un filosofo come Aristotele, che mette radicalmente in discussione il fondamento stesso del lavoro storiografico co-

[98] FORNARA, *The Nature* cit., p. 99.

[99] Ha naturalmente ragione peraltro il Vegetti (*La svolta metodologica delle scienze della natura e dell'uomo nel* IV *secolo*, in GEYMONAT (a cura di), *Storia del pensiero scientifico* cit., pp. 196-99) a denunciare la crisi del modello «scientifico» sul quale era costruita la storiografia tucididea (cosí come la medicina ippocratica). La controprova, per cosí dire, sta nel silenzio di Platone, per il quale la storiografia sarebbe «una delle scienze della "caverna"» (*ibid.*, p. 197; per una piú ampia discussione di questo silenzio cfr. NICOLAI, *La storiografia* cit., pp. 36 sgg.); ma M. Sassi propone una diversa ipotesi di lettura del pensiero platonico a questo riguardo (*Natura e storia in Platone*, in «Storia della Storiografia», IX (1986), pp. 104-28).

me Tucidide l'aveva concepito. In effetti, la netta separazione dei destini della poesia da quelli della storia, che Tucidide aveva operato proclamando il valore autonomo di quest'ultimo particolare sapere, frutto di una specifica strumentazione tecnica, non esponeva la scienza storica solo al rischio della disaffezione del grande pubblico, abituato ad essere dilettato da un racconto ricco di elementi «mitici». La poesia aveva anche, e soprattutto, fornito alla storia una potente copertura epistemologica, come risulta da questo famoso attacco di Aristotele, nella *Poetica*; anche se l'unico nome che compare in questo passo è quello di Erodoto, vi è necessariamente presupposto l'impianto teorico di Tucidide, che aveva rivendicato il valore della conoscenza storica, che è relativa al particolare fenomenico, sulla base del fatto che esso è potenzialmente ripetibile. Afferma invece Aristotele:

> L'opera del poeta non consiste nel riferire gli eventi reali, bensí fatti che possono avvenire e fatti che sono possibili, nell'ambito del verosimile e del necessario. Lo storico e il poeta non sono differenti perché si esprimono in versi oppure in prosa: gli scritti di Erodoto si possono volgere in versi, e resta sempre un'opera di storia, con la struttura metrica come senza metri; la vera differenza è questa, che lo storico espone gli eventi reali, e il poeta quali fatti possono avvenire. Perciò la poesia è attività piú filosofica e piú elevata della storia: la poesia espone piuttosto una visione del generale, la storia del particolare. Generale significa, a quale tipo di persona tocca di dire o fare quei tali tipi di cose secondo il verosimile o il necessario; e di ciò si occupa la poesia, anche se aggiunge nomi di persona. Il particolare invece è che cosa Alcibiade fece o che cosa subí[100]

L'accenno finale ad Alcibiade appare una spia sicura che l'obiettivo polemico di Aristotele è proprio Tucidide, colpevole di aver preteso di dare dignità di scienza, divaricandolo da quello poetico, a un tipo di discorso al quale solo la mimetizzazione con la poesia poteva garantire un grado, per quanto ridotto, di filosoficità; in questo modo Aristotele aggiornava, isolando però specificamente la storiografia, l'antica polemica eraclitea contro la πολυμαθίη[101] Naturalmente, si poneva anche in contraddizione con il riconoscimento, presente come si è visto nella *Retorica*, del valore della storiografia come strumento conoscitivo dei fatti politici.

[100] ARISTOTELE, *Poetica*, 9.1-2 (trad. Gallavotti, con qualche leggera modifica). Il passo della *Poetica* fu considerato dal Droysen (*Istorica. Lezioni sulla enciclopedia e metodologia della storia*, trad. di L. Emery, Milano-Napoli 1966, p. 18) la prova di un'insufficiente elaborazione dei caratteri epistemologici della conoscenza storica nel mondo antico; e in effetti non sembra che alcun filosofo antico (con la possibile eccezione di Posidonio: cfr. sopra, p. 972 e nota 78), abbia messo in discussione il giudizio aristotelico (cfr. FINLEY, *The Use* cit., p. 12).

[101] Non mi convince l'ipotesi, formulata ora da C. GINZBURG, *Aristotele, la storia, la prova*, in «Quaderni Storici», XXIX (1994), p. 10, che Aristotele abbia di mira la storia-racconto, in quanto distinta da una storia-antiquaria: questa infatti è per eccellenza «discorso del particolare».

Se l'impostazione «tragica» di storici come Duride o Filarco può essere ragionevolmente considerata, senza escludere beninteso altre componenti piú propriamente storiche[102], una risposta alla critica aristotelica – della quale sarebbe sostanzialmente accettato il fondamento –, anche l'impostazione «retorica», che Isocrate avrebbe sollecitato dagli allievi Eforo e Teopompo, sembra in qualche modo presupporla; almeno nella misura in cui pone il problema della necessità di ricondurre in modo esplicito l'esposizione degli eventi storici a temi generali, dei quali quegli eventi possano essere considerati una sorta di esemplificazione[103] Tuttavia, quello che emerge con maggiore chiarezza dalle scarse testimonianze che abbiamo di queste polemiche fra storici è il piano della teoria letteraria: solo in Polibio è riconoscibile la dimensione propriamente storiografica. Cosí lo storico Duride di Samo criticava nel proemio dei suoi *Macedonica* Eforo e Teopompo, «perché sono rimasti molto al di sotto dei fatti: non hanno infatti conseguito nessuna evidenza drammatica (μιμήσεως), e nessun divertimento nell'esposizione, e si sono preoccupati solo di come scrivevano»[104] Questo indica evidentemente che secondo Duride il racconto storico non doveva essere concepito come destinato esclusivamente alla lettura, ma in qualche modo «simulare» una rappresentazione scenica[105]; e si può forse ipotizzare che Duride ritenesse che in questo modo il suo racconto potesse realizzare gli obiettivi etici e conoscitivi che secondo Aristotele erano propri della tragedia. In ogni caso, anche se è certo che Eforo e Teopompo avevano curato gli aspetti formali del loro discorso in maniera particolare, non lo è meno che i due allievi avessero attinto al loro maestro Isocrate, oltre alle preoccupazioni di natura stilistica, anche alcuni concetti generali relativi all'utilità della storia sul piano educativo, che si poteva anche pensare di dedurre direttamente da Tucidide, risolvendo cosí in modo diverso il problema posto da Aristotele: non a caso un'*Ars* attribuita a Dionigi di Alicarnasso definirà la storia «una filosofia basata su esempi»[106] In sostanza – e senza evidentemente pretendere di ridurre a questo il significato per la storia della storiografia dei due autori, dei quali va ricordata almeno l'apertura verso il mondo dei «barbari»[107], e, per quanto riguarda in par-

[102] Su cui cfr. sinteticamente GABBA, *Letteratura* cit., p. 21; ID., *Storiografia* cit., pp. 188 sg.

[103] Sull'importanza di Isocrate per l'«istituzionalizzazione» dello studio della storia cfr. ora NICOLAI, *La storiografia* cit., pp. 38 sgg.

[104] *FGrHist*, 76 F 1. Cfr. GENTILI e CERRI, *Le teorie* cit., pp. 27 sgg.

[105] È probabile del resto che almeno la lettura pubblica delle opere di storia, in occasione della loro pubblicazione, sia rimasta normale «per tutto il corso dell'antichità classica» (MOMIGLIANO, *La storiografia greca* cit., p. 110).

[106] DIONIGI DI ALICARNASSO, *Arte retorica* II, 376 sgg. Usener-Radermacher (dove c'è appunto un richiamo a TUCIDIDE, 1.22.3); cfr. FORNARA, *The Nature* cit., pp. 109 sgg., a proposito del ruolo di Eforo.

[107] Per i riferimenti essenziali cfr. E. GABBA, *Dionysius and the History of Archaic Rome*,

ticolare Eforo, la prima elaborazione del concetto di «storia universale»[108] (sul quale torneremo) –, il racconto storico tendeva a trasformarsi in un repertorio di modelli di comportamento; è frequente l'affermazione, in particolare nelle *Storie* di Eforo, che «il racconto delle buone azioni non può non indurre tutti i popoli e tutti gli uomini a emularle, mentre la narrazione delle imprese cattive li trattiene dal farsene imitatori una dimensione didattica nella forma di una morale casalinga che ha pronta per tutti i comportamenti umani la ricetta giusta»[109] Il giudizio morale sui protagonisti degli eventi diventava cosí un ingrediente importante, e preparava quella polarizzazione dell'attenzione sulle personalità individuali, che sarà lo specifico della biografia: un genere storiografico sviluppatosi proprio a partire dall'età ellenistica, che mi pare forzato contrapporre in modo radicale alla storiografia, quasi che si trattasse di una scrittura alternativa rispetto ad essa[110], e non piuttosto lo sviluppo autonomo di un suo particolare indirizzo.

Quando si parla delle *Storie* di Tucidide e di Polibio come di opere sostanzialmente eccentriche – in quanto dominate dall'interesse politico, ma soprattutto in quanto per cosí dire ossessionate dal «wie es eigentlich gewesen»[111] – all'interno della storiografia greca, si dovrebbe però anche domandarsi per quale motivo esse si sono conservate: integralmente quella di Tucidide, con una certa ampiezza quella di Polibio. E se per Tucidide si possono sempre invocare le sue qualità stilistiche (del resto non da tutti apprezzate), questa spiegazione non può funzionare per Polibio, che non è mai stato considerato un modello di stile; forse si può essere piú ottimisti, almeno per quanto riguarda gli scrittori greci, sulla possibilità che si siano sempre trovati, nel corso del tempo, quei venticinque lettori capaci di capire l'importanza di un testo (letto magari in modo non integralmente rispettoso delle intenzioni dell'autore) – nel caso nostro di apprezzare il valore di un racconto storico basato sulla ricostruzione razionale dei fatti – e di assicurarne la sopravvivenza: che certo è garantita meglio dalla qualità

Berkeley 1991, pp. 75 sgg.; per Eforo, il mio *Eforo e Strabone sui «popoli misti» (Str. XIV, 5.23-26)*, in *Autocoscienza e rappresentazione dei popoli nell'antichità*, Contributi dell'Istituto di storia antica, XVIII, Milano 1992, pp. 19-31.

[108] Cfr. *FGrHist*, 70 T 7 (da POLIBIO, 5.3.3), T 8 (da DIODORO SICULO, 4.1.3; cfr. 5.1.4 = T 11).

[109] MEISTER, *La storiografia greca* cit., p. 100.

[110] I passi polibiani e plutarchei che vengono addotti a questo fine dovrebbero essere interpretati in maniera meno rigida: per quanto riguarda Plutarco cfr. P. DESIDERI, *I documenti di Plutarco*, in *ANRW*, II, 33/6 (1992), pp. 4539-43.

[111] E. GABBA, *True History and False History in Classical Antiquity*, in «Journal of Roman Studies», LXXI (1981), pp. 50-62, ripreso ad esempio da G. CAMBIANO, *Il ritorno degli antichi*, Roma-Bari 1988, p. 153.

che non dal numero dei suoi lettori[112] In ogni caso è vero che, quando Polibio scrive, nei decenni centrali del II secolo, una storiografia di tipo tucidideo era del tutto fuori moda[113]; e questo spiega l'ampiezza dello spazio che Polibio dedica alle puntualizzazioni di ordine metodologico e alle polemiche nei confronti degli storici che professano orientamenti critici diversi. «Se si toglie alla storia il compito di analizzare le cause, i modi e i fini per cui ogni fatto è stato compiuto e di ricercare se ogni fatto abbia avuto una conclusione logica, quello che rimane può costituire un'esibizione retorica (ἀγώνισμα), ma non un insegnamento, e sul momento può anche piacere, ma non reca assolutamente alcuna utilità per il futuro» (3.31.12-13)[114] Questo passo mostra nel modo migliore l'impatto tucidideo sul pensiero storiografico di Polibio, anche se il contesto in cui è inserito rivela altrettanto chiaramente l'influenza del moralismo di matrice isocratea: in effetti, come abbiamo già accennato, si tratta di elementi ben compatibili, e non sorprende che il giudizio di Polibio su Eforo sia generalmente assai positivo[115] Come c'era da aspettarsi, i suoi strali si indirizzano viceversa in direzione degli storici che, come Zenone di Rodi, «si preoccupano piú dell'eleganza stilistica che non dell'indagine critica dei fatti a tal punto da superare, quanto a inverosimiglianza, coloro che scrivono opere declamatorie miranti a stupire la gente comune» (16.17.9, 16.18.2); cosa piú grave del fatto che tanto lui quanto il concittadino Antistene parteggino apertamente per la loro patria nel raccontare gli eventi militari in cui è coinvolta (16.14-15). In modo particolare Polibio polemizza con gli esponenti della «storiografia tragica», come Filarco, il quale, «nel desiderio di muovere a compassione i suoi lettori e suscitare in loro commozione per quanto viene raccontato, si mette a rappresentarci donne che si avviluppano, coi capelli scarmigliati e il seno scoperto, e, ancora, pianti e lamenti di uomini e donne trascinati via prigionieri insieme ai loro

[112] Il Momigliano ha giustamente ricordato che quelli che si sono conservati sono i migliori fra gli storici antichi: A. MOMIGLIANO, *Considerations on History in an Age of Ideologies*, in «The American Scholar», LI, 4 (1982), pp. 495-507 (citato da ID., *Settimo Contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma 1984, p. 259).

[113] GABBA, *True History* cit., pp. 53; ID., *Letteratura* cit., pp. 23 sgg. Analoghi gli sviluppi della scienza medica dell'epoca secondo M. VEGETTI, *La scienza ellenistica: problemi di epistemologia storica*, in VEGETTI, *Tra Edipo e Euclide* cit., p. 182 (poi in G. GIANNANTONI e M. VEGETTI (a cura di), *La scienza ellenistica*, Napoli 1984, p. 460); e già in GEYMONAT (a cura di), *Storia del pensiero scientifico* cit., pp. 196-99.

[114] Trad. Vimercati (Milano 1987), con una modifica; anche gli altri passi polibiani sono dati secondo questa traduzione.

[115] Cfr. ad esempio POLIBIO, 12.28 e 12.28a (all'interno di una polemica con Timeo, su cui cfr. ora R. VATTUONE, *Sapienza d'Occidente. Il pensiero storico di Timeo di Tauromenio*, Bologna 1991, pp. 22 sgg.).

figli e ai vecchi genitori» (2.56.7)[116]. La successiva puntualizzazione del compito dello storico si richiama evidentemente alla distinzione formulata da Aristotele fra storia e poesia, che viene ribadita, ma per esaltare il ruolo della storia, proprio in quanto «racconto di verità»:

> Lo storico non deve mirare a suscitare stupore, raccontando ai lettori meraviglie inverosimili, né deve andare alla ricerca dei probabili discorsi degli uomini o elencare le possibili conseguenze dei fatti in esame, come i poeti tragici. Lo storico ha il compito di registrare tutto ciò che realmente è stato fatto e realmente è stato detto, anche se talvolta sono cose del tutto comuni. Infatti il fine della storia non è identico a quello della tragedia, anzi, è completamente opposto, perché questa deve impressionare e incantare momentaneamente gli spettatori, attraverso la verosimiglianza dei discorsi messi in bocca ai personaggi, quella, invece, ha il compito di istruire e convincere in modo duraturo quelli che sono desiderosi di imparare, riportando fatti e discorsi veri. E questo perché nella tragedia, che mira a creare negli spettatori un'illusione, predomina il verosimile, anche se questo consiste in una cosa non vera, mentre nella storia, che ha come scopo l'utilità di coloro che vogliono imparare, prevale il vero (2.56.7-12).

Le tecniche aventi per oggetto l'accertamento della verità, e in particolare delle reali cause dei fatti, sono analizzate e meticolosamente esposte da Polibio in piú luoghi; lo storico vi si rivela sensibile interprete e utilizzatore ai suoi fini storico-politici degli sviluppi piú recenti della scienza ellenistica, sul piano sia della teoria che dell'applicazione pratica[117] Non ci soffermeremo su di esse, se non per rilevare l'importanza che ha in tale contesto la ricerca, la lettura e l'interpretazione dei documenti scritti, unitamente alla verifica della loro autenticità; elementi questi che costituiscono fra l'altro uno dei punti forti della polemica che Polibio sviluppa con lo storico siciliano Timeo nel corso del libro dodicesimo delle *Storie* (12.5-11, specialmente 9-11), e ci rassicurano sul fatto che il valore attribuito da Dionigi di Alicarnasso a questo tipo di documentazione nelle fasi iniziali della storiografia greca non possa essere considerato una pura fantasia[118] Allo stesso modo ci limiteremo a menzionare l'importanza della discussione, sempre nel dodicesimo libro, relativa al modo di ricostruire e utilizzare i discorsi dei protagonisti dell'azione storica (12.25-26b). Polemizzando ancora con Timeo, accusato di essersi praticamente inventato i discorsi – e presumibilmente di aver teorizzato la legittimità metodologica di un simile modo di fare – Polibio sostiene: «il compito specifico della storia consiste anzitutto nel cercare di conoscere i discorsi realmente pronunciati e

[116] Cfr. GENTILI e CERRI, *Le teorie* cit., pp. 35 sgg.

[117] E. GABBA, *Scienza e potere nel mondo ellenistico*, in GIANNANTONI e VEGETTI (a cura di), *La scienza ellenistica* cit., pp. 14-15.

[118] Su questo punto cfr. ora il mio già citato *Storici antichi e archivi*.

il loro vero senso; in secondo luogo, nel cercare di sapere per quale motivo ciò che è stato fatto o detto ha avuto o non ha avuto successo ... Chi passa sotto silenzio i discorsi veramente pronunziati e i loro motivi e vi sostituisce delle argomentazioni false o delle argomentazioni retoriche, toglie alla storia ciò che le è proprio» (12.25b)[119]

Vale viceversa la pena di evidenziare un fatto che ha di per sé minore rilevanza metodologica, ma appartiene a quel mondo dell'ideologia che, come si è già sottolineato a proposito sia di Erodoto che di Tucidide, incide in modo sostanziale sulla confezione finale del prodotto storiografico, e ne determina il significato storico e la fortuna. Nel caso specifico, è chiaro che l'idea interpretativa fondamentale che anima il racconto polibiano, quella secondo cui l'acquisizione da parte di Roma dell'egemonia sul mondo mediterraneo rappresenta il primo vero momento unificante della storia universale, rinnova in maniera radicale la prospettiva di Tucidide, che si poneva sí il problema di giustificare la scelta del tema, ma lo risolveva semplicemente assicurandosi che la «sua» guerra fosse la piú importante fra quante se ne erano date fino al suo tempo; Polibio pretende invece di stabilire l'importanza del suo tema nell'economia generale del mondo storico, anche rispetto al futuro, nonostante che la conquista romana sia frutto di una τύχη, la cui *ratio* non è invero sempre evidente[120] I singoli eventi svoltisi su tutto l'arco dell'ecumene nel famoso cinquantennio dall'inizio della seconda guerra punica alla fine della guerra con Perseo si rivelano comunque a posteriori alla mente dello storico coordinati e finalizzati alla realizzazione di un piano complessivo; a questo punto la storia si fa veramente tragedia, ma non nel modo puerile in cui alcuni storici hanno ritenuto di poter aggirare l'obiezione aristotelica: bensí nel senso che l'artefice umano del racconto riesce a identificarsi con il senso piú riposto degli avvenimenti[121] Per noi è chiaro che questa concezione non è che la traduzione in termini storiografici dell'accettazione da parte di Polibio del

[119] Sulla polemica con Timeo cfr. GENTILI e CERRI, *Le teorie* cit., pp. 41 sgg.

[120] L. CANFORA, *Polibio*, in *Lo spazio letterario della Grecia antica*, I/2. *L'Ellenismo*, Roma 1993, pp. 827-32. Sulla storia universale cfr. A. MOMIGLIANO, *The Origins of Universal History*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, Classe di Lettere e Filosofia», serie 3, XII, 2 (1982), pp. 533-60 (citato dalla trad. it. *Le origini della storia universale*, in ID., *Tra storia e storicismo* cit., p. 35); e ora il saggio di J. M. Alonso-Núñez nel vol. II/3 di quest'opera.

[121] Importante il contributo di M. VEGETTI, *Lo spettacolo della storia in Polibio. Genealogia di un equivoco*, in D. LANZA e O. LONGO (a cura di), *Il meraviglioso e il verosimile tra antichità e medio evo*, Firenze 1989, pp. 121-28. In precedenza il Vegetti aveva acutamente indicato una dimensione euclidea nella costruzione storica di Polibio (VEGETTI, *Tra Edipo e Euclide* cit., pp. 163-65, poi in GIANNANTONI e VEGETTI (a cura di), *La scienza ellenistica* cit., pp. 446-48). Cfr. ora anche M. D. COUZINET, *Connaissance des histoires et idéal méthodique dans la Methodus ad facilem historiarum cognitionem de Jean Bodin*, tesi, Paris 1994, pp. 242 sgg.

dominio romano[122] – propiziata anche dalle ben note vicende personali dell'ex dirigente della lega achea, trascinato a Roma come ostaggio all'indomani della guerra con Perseo, e lí per decenni blandito dalla potente famiglia degli Scipioni; un'accettazione che non poteva andare disgiunta dalla ricerca di una spiegazione del collasso politico del mondo ellenistico, e insieme dall'invenzione di una legittimazione del dominio romano. Ma in ogni caso l'elaborazione ideologica e storiografica di Polibio, largamente condivisa – si deve presumere – anche se non condizionata, dagli ambienti piú influenti della politica e della cultura romana, contribuí in maniera forse decisiva a determinare il formarsi della stessa concezione dei Romani di una propria grandiosa missione imperiale, quale la troviamo formulata poi in Cicerone o in Virgilio; a parte, naturalmente, l'influenza che ebbe sull'elaborazione da parte delle dirigenze greche di quel modo di vedere il mondo romano che portò nel giro di qualche decennio a sceglierne la causa anche quando – come nel caso della guerra mitridatica – un'alternativa sarebbe stata possibile: un punto sul quale non è questa la sede per soffermarsi[123].

Quello che è qui da notare è invece che questo impianto storico-ideologico gettò le premesse di fondamentali sviluppi, anche storiografici, successivi; prima di tutto, l'idea di una koinè greco-romana nella gestione politica e culturale di un'ecumene unificata, e piú tardi la creazione dell'idea della provvidenzialità dell'impero da parte della storiografia cristiana.

5. *Storici greci a Roma.*

I Romani sapevano già che la storiografia era un tipo di scrittura esportabile, prima di avere una lingua adatta ad essa. Fabio Pittore, probabilmente seguendo come modello Timeo, aveva scritto in greco la prima storia di Roma, allo stesso modo che altri autori dell'Oriente ellenizzato avevano usato il greco per raccogliere per la prima volta tradizioni e storie dei loro popoli e città. Catone mostrò poi che la storia si poteva scrivere anche in latino, e dopo di lui tutti o quasi gli storici romani avrebbero seguito il suo esempio; fu una decisione di grande portata: come ebbe a dire il Momigliano, «oggi scriviamo storia nelle nostre rispettive lingue, perché i Romani ... mostrarono con il loro esempio che la *historia* greca avrebbe potuto esser fatta in altre lingue»[124] Polibio però portava loro in casa un'espe-

[122] Cfr. specialmente E. GABBA, *Aspetti culturali dell'imperialismo romano*, Firenze 1993, cap. II; e la mia discussione in «Storia della Storiografia», XXIV (1993), pp. 161-70.
[123] Cfr. P. DESIDERI, *Mitridate e Roma*, in *Storia di Roma*, II/1, Torino 1990, pp. 725-36.
[124] MOMIGLIANO, *Le radici* cit., pp. 30-31.

rienza storiografica contemporanea, che per di piú faceva del popolo romano il protagonista di un momento chiave della storia dell'ecumene. Non meraviglia perciò che l'impatto diretto dell'opera polibiana sulla nascente storiografia romana sia stato forte, come mostrano almeno i famosi frammenti 1 e 2 Peter di Sempronio Asellione, che scrive nei decenni finali del II secolo. Vantando i pregi dei suoi *Rerum gestarum libri* (da non confondere con i tradizionali *Annales*), Asellione affermava con la perentorietà un po' ingenua del neofita che egli non si limitava a raccontare quello che era successo ogni anno, ma spiegava anche per quale ragione e in quale modo era successo, menzionando insieme i decreti del senato e le deliberazioni delle assemblee: altrimenti, diceva, «non si fa storia, ma favole per bambini». Ma non è meno significativo il corollario con cui lo storico concludeva la sua argomentazione: solo in questo modo è possibile «eccitare gli animi a un maggior impegno nella difesa dello Stato, e distoglierli dall'agire in modo perverso». Qui non sentiamo piú il pragmatico Polibio, ma la forza della tradizione romana, che non concepisce un'attività, anche intellettuale, che non sia finalizzata all'adempimento degli interessi superiori della *res publica*[125]

È proprio su questo punto che Cicerone imposterà la sua riflessione sui modi in cui è a suo parere possibile radicare convenientemente in terra e lingua latina l'esperienza storiografica greca: una riflessione per noi preziosa anche perché, risolvendosi di fatto in una discussione con gli scrittori greci, non solo ci aiuta spesso a ricostruirne il pensiero, altrimenti perduto, ma soprattutto finisce per diventare essa stessa, in negativo, un capitolo di teoria storiografica greca. Per venire rapidamente al nodo centrale, prendiamo in considerazione la trattazione piú comprensiva che Cicerone fa della letteratura storiografica, all'interno delle pagine che dedica, nel secondo libro del *De oratore*, all'oratoria epidittica o dimostrativa (2.44 sgg.). Precisiamo subito che questa collocazione, cosí come la definizione della storiografia come «opus ... unum oratorium maxime» che si trova nel già ricordato proemio del *De legibus* (1.5) – altrettanto importante per ricostruire il pensiero ciceroniano su questo tema –, non deve essere intesa nel senso che per Cicerone quella della storia sia una scrittura in cui contano essenzialmente gli aspetti formali e stilistici. Anche se lo scrittore è convinto che la storiografia romana sia stata finora assai carente proprio da questo punto di vista, la sua tesi non è che l'oratore sia la figura piú indicata per scrivere storia solo perché, proprio in quanto oratore (come Ci-

[125] P. DESIDERI, *Intellettuali e potere*, in S. SETTIS (a cura di), *Civiltà dei Romani. Il potere e l'esercito*, Milano 1991 (1992), pp. 235-40. Per le argomentazioni che seguono cfr. DESIDERI, *Cicerone* cit.

cerone lo concepisce), ha meglio di chiunque altro quella padronanza della prosa, scritta non meno che parlata, che è indispensabile a uno storico; questo è certamente vero, ma c'è dell'altro. L'oratore romano ha anche (o dovrebbe avere) quel bagaglio di conoscenze ed esperienze nel campo della politica che gli consentiranno di comprendere per cosí dire dall'interno i fatti che racconta, evitando cosí di «raccontare favole ai bambini», come diceva Sempronio Asellione. Cornelio Sisenna, che pure può essere considerato il migliore fra quelli che hanno scritto fino ad oggi, ha appunto il grosso limite di «non essere mai stato considerato da voi [è Attico che parla a Cicerone e al fratello] nel vostro numero come oratore»; ed è forse per questo che «va dietro a tali puerilità da sembrare che abbia letto soltanto Clitarco»[126]

Ma per tornare alla sezione storiografica del *De oratore*, il punto che merita qui maggiore attenzione è il fatto che Cicerone (con le parole di Marco Antonio, uno dei protagonisti del dialogo), per giustificare l'attuale inferiorità degli storici romani rispetto ai greci, fa appello, oltre che alla sfasatura cronologica fra lo sviluppo letterario delle due culture, a una differenza per cosí dire strutturale fra di esse. «Non mi meraviglio – dice Antonio – che nessuno finora abbia scritto [a Roma] un'opera storica stilisticamente pregevole; da noi nessuno studia eloquenza se non al fine di brillare nelle cause forensi, mentre presso i Greci si dedicarono alle arti della letteratura, e soprattutto alla scrittura storica, uomini eloquentissimi, che però furono del tutto estranei alle cause forensi» (2.55). Dall'intento di giustificare la debolezza della storiografia latina emerge cosí la definizione in negativo di un aspetto di quella greca, ampiamente verificato con l'elenco che subito segue di alcuni tra i maggiori storici greci – Erodoto, Tucidide, Filisto, Teopompo, Eforo, Senofonte, Callistene, Timeo –, tutti accomunati dalla mancanza di esperienza in campo giudiziario. Un aspetto che appare a Cicerone un limite, in quanto è la prova del distacco di questi intellettuali dalla vita civile delle loro città[127]; ma che può anche essere considerato un pregio, in quanto garanzia di imparzialità di giudizio, o quanto meno della mancanza di una predisposizione a ragionare in termini di parte. In effetti l'accostamento della storiografia all'oratoria giudiziaria pone alla teoria storiografica romana problemi rilevanti, come prova lo sforzo di Cicerone stesso, e soprattutto di Quintiliano, di distinguere i tipi di *narratio*, o ricostruzione degli eventi, appropriati all'una o all'altra at-

[126] CICERONE, *De legibus*, 1.7.

[127] In certo senso concorda con Cicerone S. C. HUMPHREYS, *Anthropology and the Greeks*, London 1978, pp. 227-28, secondo la quale la storiografia ha realizzato una «combinazione unica di distacco intellettuale e accettazione del tessuto della città» (e cfr. pp. 237-38, 263-64); sulla «solitudine» degli storici greci cfr. la discussione di PORCIANI, *Il Proemio* cit., pp. 101 sgg.

tività: finalizzata la prima alla conoscenza e alla spiegazione di ciò che è realmente successo, e la seconda alla tutela degli interessi della parte a favore della quale l'oratore è impegnato in una causa[128]

In ogni caso è chiaro, in termini piú generali, che la passione civile è un elemento caratterizzante della storiografia romana, che è stata felicemente definita «storiografia di senatori»[129]: una costante che si ritrova da Fabio Pittore a Tacito, passando attraverso Cesare, Sallustio, Livio, Velleio Patercolo, per fare solo qualche nome. Viceversa la storiografia greca continua, anche dopo Polibio, a mantenere un profilo piú professionale, che peraltro non esclude – né lo potrebbe – elementi anche forti di ideologizzazione. Dalla metà del II secolo a. C. in poi, in concomitanza con la fase finale della conquista romana dell'Oriente ellenistico, gli storici greci appaiono in effetti dominati dal tema, posto da Polibio al centro della problematica storiografica contemporanea, di come valutare il fenomeno nuovo, e apparentemente irresistibile, dell'ascesa romana: un tema che mette in discussione certezze collettive antiche, e sul quale si possono giocare anche le fortune personali degli intellettuali impegnati su questo terreno. Gli atteggiamenti di fondo, filoromani o antiromani, attorno ai quali viene a polarizzarsi il dibattito fra gli storici, sono infatti collegati alle forze politiche che si fronteggiano sui campi di battaglia e delle relazioni diplomatiche, la repubblica romana da una parte e le superstiti monarchie ellenistiche dall'altra. E non è certo un caso che possiamo ancora oggi farci molto meglio un'idea, anche se in qualche caso (Posidonio, Strabone) solo attraverso frammenti, degli storici che avevano seguito con favore il processo della conquista romana[130]

Finché, con l'instaurarsi della pace romana ed ecumenica, venne il momento delle piú o meno rassicuranti retrospettive, destinate a convalidare e a proiettare nei secoli, molto al di là della pur lunga durata dell'impero di Roma, l'ispirazione polibiana del suo valore storico-universale[131] Dionigi di Alicarnasso, Diodoro, Plutarco, Appiano, Arriano, Cassio Dione, le cui opere si sono in gran parte conservate, sono tutti scrittori che, tra il

[128] P. DESIDERI, *La prova nell'oratoria giudiziaria e nella storiografia nel mondo antico*, in «Quaderni Storici», XXIX (1994), pp. 43-57.

[129] A. LA PENNA, *Storiografia di senatori e storiografia di letterati* (1967), ora in *Aspetti del pensiero storico latino*, Torino 1978, pp. 43-104.

[130] Su questo contesto cfr. GABBA, *Storiografia* cit., pp. 193-97; ID., *Aspetti culturali* cit., cap. I.

[131] Un'interpretazione complessiva del fenomeno in ID., *Storici greci dell'Impero Romano da Augusto ai Severi*, in «Rivista Storica Italiana», LXXI (1959), pp. 361-81. Meritano attenzione anche le pagine di MAZZARINO, *Il pensiero* cit., III, pp. 131-99. Per un aggiornamento cfr. ora K. MEISTER, *La storiografia: Flavio Giuseppe, Appiano, Arriano, Cassio Dione*, in *Lo spazio letterario della Grecia antica*, I/3. *I Greci e Roma*, Roma 1994, pp. 117-47.

primo e l'inizio del terzo secolo dell'impero, si sono dedicati a ripercorrere, con ottiche diverse, le vicende e i personaggi piú significativi della storia tanto della Grecia quanto di Roma; eventualmente, come nel caso della storia universale di Diodoro, o della storia di Roma di Cassio Dione, arrivando a comprendere anche i propri tempi. L'interesse principale di quest'ultima fase della storiografia greca[132] sta nel fatto che essa rivela una progressiva incorporazione della storia romana entro il complesso delle tradizioni storiche greche (ed ellenistiche): un processo parallelo a quello – di segno opposto – per il quale nello stesso periodo l'élite greca (e del mondo ellenistico) viene ad essere integrata nelle strutture politiche e amministrative dell'impero. Dionigi di Alicarnasso, nella sua *Archeologia romana*, ricostruiva le vicende piú antiche della storia della città, a cominciare anzi con le tradizioni relative alle fasi originarie del popolamento del Lazio, mostrando fra l'altro come i Romani fossero in realtà in gran parte di origine greca[133]. Diodoro, con la *Biblioteca storica*, sulla scia della lezione polibiana, concepiva e realizzava – sia pure in forma largamente compilatoria[134] – il progetto di raccontare tutta la storia dell'agire umano, a partire dalle piú remote civiltà egiziane, mesopotamiche, iraniche, fino all'impero di Augusto, provvidenziale punto di arrivo di uno sviluppo millenario; e il proemio dell'opera conserva tuttora quella che è la piú elevata teorizzazione (di origine forse posidoniana, come abbiamo visto) del valore della storia universale. Appiano riproponeva la storia della conquista romana, ma suddividendola per aree geografiche, per «vedere la virtú dei Romani tutta intera, alle prese, volta a volta, con ciascun popolo», in altri termini per soddisfare gli interessi e le curiosità delle varie province in cui si articolava l'impero, circa l'origine del dominio locale di Roma[135] Arriano rievocava la storia di Alessandro e degli eventi seguiti alla sua morte, riproponendo una figura grandiosa e affascinante, che era stata a lungo usata in funzione antiromana, ma ormai era assunta quasi senza residui nel pantheon di una comune cultura[136] Cassio Dione rifaceva per

[132] Merita notare che essa era sentita come un blocco unitario già da Jean Bodin, che trovava «in questi storici un modello d'intelligibilità della storia romana trasferibile alla scala della storia universale» (COUZINET, *Connaissance* cit., cap. 6, pp. 172-96; ma cfr. già COTRONEO, *Jean Bodin* cit., pp. 119 sgg.). Del resto è noto che il Rinascimento apprezza particolarmente Polibio (anche rispetto a Tucidide), in quanto storico universale (MOMIGLIANO, *Le radici* cit., p. 55).

[133] Su Dionigi storico cfr. ora la riflessione complessiva di GABBA, *Dionysius* cit.

[134] Ma non senza aspirazioni di autonomia, non solo sul piano stilistico: cfr. ora SACKS, *Diodorus Siculus* cit., con la recensione di M. A. Giua (in «Storia della Storiografia», XXIV (1993), pp. 170-74).

[135] E. GABBA, *Roma nell'opera storiografica di Appiano*, in G. REGGI (a cura di), *Storici latini e greci di età imperiale*, Lugano 1993, pp. 103-15; I. HAHN, *Appian und Rom*, in *ANRW*, II, 34/1 (1993), pp. 364-402.

[136] Sull'opera storica di Arriano ultimamente A. B. BOSWORTH, *From Arrian to Alexander*.

l'ennesima volta, riallacciandosi alla tradizione annalistica, una storia di Roma dalle origini; mettendo però in rilievo come l'ascesa politica della città al ruolo di dominatrice dell'ecumene fosse stato un processo naturale di unificazione delle sue varie parti[137]

Ma l'espressione piú esplicita di questa intenzione greca di riassorbire nel proprio contesto culturale l'esperienza storica romana è naturalmente costituita dall'opera biografica di Plutarco. Anche se si è perduta la coppia Epaminonda-Scipione, che forse conteneva l'introduzione programmatica delle *Vite parallele*, non pare dubbio che questo sia stato il principale obiettivo ideologico di Plutarco. Solo in tale prospettiva si capisce come egli abbia potuto concepire l'idea di tradurre l'essenziale – dal punto di vista dell'utilità educativa, dunque secondo l'impostazione isocrateo-eforea – delle storie di Grecia e di Roma in una sistema di coppie biografiche, un grande Greco e un grande Romano, scelti in modo tale che dalla giustapposizione delle loro vicende e dei loro caratteri risultasse adeguatamente illustrato, in positivo o in negativo, uno o piú dei valori politici ed etici considerati essenziali per il funzionamento di una società civile: venendo cosí il complesso delle coppie a costituire un'enciclopedia tendenzialmente esaustiva dei comportamenti umani, specie in quanto attinenti alla vita di comunità. Come si capisce tenendo anche conto degli scritti «morali» d'interesse politico, soprattutto il *Praecepta gerendae rei publicae*, Plutarco ha con Roma un rapporto complesso, non privo di elementi di contraddittorietà, ma che si è sforzato di comporre in un quadro unitario. Schematizzando molto, si può dire che da una parte egli si sente l'erede di una grande tradizione culturale e politica, certamente superiore a quella romana, che non intende rinnegare; dall'altra apprezza, nonostante tutto, i vantaggi della pace imposta al mondo dai Romani, frutto della loro superiorità militare e della loro riconosciuta abilità politica. Il progetto culturale di Plutarco, reso realistico anche da una secolare tendenza romana ad accogliere gradualmente le popolazioni vinte nel proprio sistema di governo, è allora quello di elaborare una piattaforma storica comune, nella quale entrambi i popoli possano riconoscersi, riconoscendo insieme anche quelle che sono le differenze, sia naturali che storiche, che esistono fra di loro: differenze che sono però tanto meno rilevanti, in quanto i Romani siano disposti ad accettare, come di fatto sembrano aver accettato ormai da tempo, che il metro per la misurazione dei valori intellettuali è greco, e non romano[138]

Studies on Historical Interpretation, Oxford 1988; e il suo commento all'*Anabasi* (voll. I-II, Oxford 1980; 1995).

[137] Sull'impostazione politica cfr. ora F. CASSOLA, *Considerazioni intorno all'opera di Cassio Dione*, in REGGI (a cura di), *Storici* cit., pp. 117-27.

[138] Cfr. il mio *La formazione delle coppie nelle Vite plutarchee*, in *ANRW*, II, 33/6 (1992), pp. 4470-86.

È naturalmente evidente che posizioni come queste che vediamo culminare idealmente in Plutarco costituiscono una sorta di rispecchiamento del processo che aveva portato all'unificazione politica del mondo antico sotto il governo di Roma; e il fatto che una parte consistente di questa produzione storiografica si sia conservata è di per sé, come abbiamo già osservato, una prova della forza politica che la sosteneva. In ogni caso questi storici sembrano soddisfare, alla conclusione di quello che si può definire il ciclo vitale della grecità antica, una delle esigenze fondamentali dell'esperienza storica, il bisogno di sentirsi radicati in un passato, sentito come garante della realtà del presente. Se li si considera perciò nel loro complesso, e non solo analiticamente, si converrà che non è il caso di vedere nei temi che essi trattano una manifestazione di disaffezione del mondo greco nei confronti del presente, che lo indurrebbe a un nostalgico ripiegamento sul passato; siamo piuttosto di fronte a un ripensamento delle proprie origini e della propria storia, fatto in modo da lasciare il giusto spazio al mondo romano, che è entrato a farne parte in modo costruttivo. È vero che l'epoca, e specialmente il II secolo, soffre di una carenza di storia contemporanea; ma questo è dovuto prima di tutto alla mancanza di quelle grandi guerre che sono la materia prima del racconto storico. La prova sta nel fatto che in realtà la spedizione dacica di Traiano, e soprattutto quella partica di Lucio Vero, dettero luogo alla stesura di opere che le raccontavano.

Sappiamo che proprio dalla scrittura di storie relative alla seconda di queste operazioni militari trae origine il testo che rappresenta l'unica riflessione sistematica sulla storiografia a noi conservata dal mondo antico: il Πῶς δεῖ ἱστορίαν συγγράφειν (*Come si deve scrivere la storia*) di Luciano, sul quale ci soffermiamo conclusivamente anche perché è proprio qui che sembra formulato negli esatti termini del Ranke il principio (naturalmente già tucidideo e polibiano) che lo storico deve dire solo «come effettivamente sono andate le cose» (39)[139] Questo testo, che si ricollega esplicitamente agli orientamenti critici formulati da Tucidide (42), e specialmente all'imperativo del rispetto della verità, ma li aggiorna sulla base delle discussioni successive, punta a distinguere con rigore la scrittura di storia da altri tipi di scrittura che con quella non devono avere nulla in comune: l'encomio prima di tutto, e piú in generale la poesia, nella quale «la libertà è sfrenata, e unica norma è ciò che piace al poeta» (8)[140]. Il punto è sem-

[139] Sul vero significato di questa celebre formula cfr. ora F. GILBERT, *Storia: politica o cultura. Riflessioni su Ranke e Burckhardt*, trad. it. Bologna 1993, pp. 33-43; sulla matrice tucididea K. REPGEN, *Über Rankes Diktum von 1824*..., in «Historisches Jahrbuch», CII (1982), pp. 439-49, citato da FINLEY, *Problemi* cit., p. 180, nota 5.

[140] Seguo la traduzione di L. CANFORA, *Teorie e tecnica della storiografia classica. Luciano, Plutarco, Dionigi, Anonimo su Tucidide*, Roma-Bari 1974, pp. 41-80.

pre quello che la mancanza di verità rende inutile la storia; il richiamo, che taluni fanno, alla necessità di abbellire il racconto per renderlo piú gradevole alla lettura, sorvola sul fatto essenziale che i destinatari di quel racconto non sono la gente comune dell'oggi, ma i pochi che sanno (10-11), e che potranno giovarsene specialmente in futuro (39; 61-63). Il comandamento della verità, in particolare, deve far sí che lo storico somigli allo Zeus omerico, che è simbolo d'imparzialità fra i contendenti (49). Lo storico dovrà inoltre essere provvisto di intelligenza politica (34), e possibilmente avere anche esperienza diretta tanto di politica quanto di attività militare (37): ciò evidentemente perché non è possibile raccontare i fatti senza capirli; ma neppure la capacità espressiva è da sottovalutare (34), perché da essa dipende la chiarezza dell'esposizione, e in questo ambito ci si potrà anche sollevare, in particolari contesti, alle altezze del discorso poetico (43-46). Infine, una considerazione di notevole originalità, in cui viene messa in evidenza la dimensione creativa dell'attività storiografica:

> Gli storici non scrivono come i retori; nel caso loro, ciò che deve essere detto – e lo sarà – è già bell'e pronto, giacché si tratta di fatti ormai accaduti: quel che bisogna fare è ordinarli ed esporli. Il loro problema non è che cosa dire ma come dirlo. Si può dire insomma che lo storico deve rassomigliare a Fidia o Prassitele o Alcamene o qualche altro di quelli: neanche loro, infatti, si sono costruita la materia, oro o argento o avorio: la materia c'era già, fornita da Ateniesi, Argivi o Elei. Essi dovevano solo dare forma all'avorio, segarlo, levigarlo, incollarlo, acconciarlo, disporvi un fregio aureo di fiori: la loro arte consisteva appunto in questo, nel trattare opportunamente la materia. E tale, in certo senso, è anche l'opera dello storico: disporre ordinatamente gli avvenimenti ed esporli con la maggiore chiarezza. Sicché, quando un ascoltatore ritenga di avere quasi sott'occhio quello che viene narrato e ne tragga motivo di lode, allora sí che è compiuto il lavoro di questo Fidia della storia e la sua opera ha conseguito il meritato elogio (51).

Contro una concezione della storia come invenzione – qui addebitata ai retori, mentre all'inizio dell'opuscolo, piú tradizionalmente, lo era stata ai poeti – Luciano rappresenta con molta efficacia, grazie alla metafora della costruzione di un'opera d'arte figurativa, quali siano i margini di creatività che sono concessi allo storico; il racconto di storia non è un campo in cui esercitare liberamente la propria fantasia, eventualmente mossa dall'adulazione o dalla malevolenza, ma piuttosto lo spazio proprio nel quale si esplica un'attività di ordinamento di fatti reali. Qui si sente, piú di quella tucididea, la lezione di un Polibio, che vede nello storico colui che è in grado di ricomporre nel discorso l'opera della τύχη, che si dà come molteplicità di eventi, reali ma non immediatamente leggibili; una lezione alla quale aveva già conferito un aspetto piú dichiaratamente filosofico Diodoro (Posidonio?), laddove parla degli storici come di «ministri della divina provvidenza»: essi infatti, «registrando le azioni comuni dell'ecu-

mene come se si trattasse di una sola città, hanno fatto delle loro opere un discorso unico e un santuario comune degli eventi passati», allo stesso modo che la provvidenza ordina il tempo, «assegnando ai singoli uomini la parte che spetta loro secondo il destino» (1.1.3)[141]

6. *La storiografia greca vista da Oriente.*

La riflessione lucianea rappresenta dunque una sorta di riconsacrazione dei principî fondamentali della storiografia greca, operata sullo sfondo di clamorose violazioni che ne erano state perpetrate di recente; ma questa riconsacrazione può essere stata occasionata anche da ben piú insidiose prese di posizione polemiche nei suoi confronti, a cominciare dall'esplicita contestazione della (presunta) pretesa dei Greci di essere gli inventori della storiografia: che sembra soprattutto l'espressione di una linea di resistenza al prevalente atteggiamento di accettazione e di sostegno della realtà imperiale romana testimoniato dalla storiografia dell'epoca.

Questa contestazione è formulata in modo sintetico nel *Discorso ai Greci* dell'apologista cristiano Taziano, vissuto nel II secolo d. C., che si definisce «filosofo nel senso inteso tra i barbari, nato nel paese degli Assiri, inizialmente educato nelle vostre [*sc.* dei Greci] cose e in seguito in quelle che adesso faccio professione di annunciare [*sc.* la dottrina cristiana]»[142] Nell'ambito della riflessione di apertura del *Discorso*, in cui si contesta la pretesa dei Greci di essere inventori di una serie di arti e costumi (che in realtà sarebbero stati elaborati presso altri popoli, barbari, e dai Greci solo imitati)[143], s'incontra in effetti, insieme alla poesia, alla scultura, ecc., anche la storiografia, la cui invenzione a parere dell'autore deve essere attribuita agli Egiziani: «sono state le registrazioni cronologiche che si trovano presso gli Egiziani a insegnarvi a comporre storie»[144]

[141] Analogamente, ma rovesciando l'immagine, Plutarco aveva parlato della sorte come «artefice di poemi» (*Vita di Romolo*, 8.7).

[142] TAZIANO, *Discorso ai Greci*, 42 (da TAZIANO IL SIRO, *Discorso ai Greci. Apologetica cristiana e dogmi della cultura pagana*, a cura di S. Di Cristina, Roma 1991). Il testo greco si legge ora nell'edizione curata da M. Whittaker (TATIAN, *Oratio ad Graecos and Fragments*, Oxford 1982), che offre anche una traduzione inglese. Per un orientamento sulla personalità di Taziano (per cui mi è stata di grande aiuto E. Giannarelli) cfr. M. PELLEGRINO, *Gli apologeti greci del II secolo. Saggio sui rapporti fra il cristanesimo primitivo e la cultura classica*, Roma 1947, pp. 95-145; e ora F. BOLGIANI, *Taziano*, in *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, Casale Monferrato 1983, pp. 3354-57. Per le circostanze in cui può esser stato pronunciato il *Discorso* cfr. R. M. GRANT, *Five Apologists and Marcus Aurelius*, in «Vigiliae Christianae», XLII (1988), pp. 10-13.

[143] Cfr. A. PUECH, *Recherches sur le discours aux Grecs de Tatien*, Paris 1903, pp. 37 sgg.; K. THRAEDE, *Erfinder II*, in *RAC*, V (1960), coll. 1251-53.

[144] TAZIANO, *Discorso ai Greci*, 1; cfr. anche 38.1.

È vero che l'ammirazione per la sapienza dei sacerdoti d'Egitto, per l'importanza delle sue invenzioni, per l'antichità e la stabilità dei suoi ordinamenti, era un elemento ben presente già in Erodoto, ed è stato poi piú volte ripreso nella cultura greca del IV secolo[145]. In particolare Erodoto aveva detto che gli abitanti di certe zone dell'Egitto «sono, fra tutti gli uomini, coloro che soprattutto coltivano la memoria» (2.77.1)[146], e aveva parlato di un «libro» dal quale i sacerdoti enumeravano i nomi di centinaia di re (2.100.1). E nel *Timeo*, dove è inscenato il famoso incontro di Solone col sacerdote egiziano, Platone aveva attribuito a quest'ultimo l'affermazione «quanto è avvenuto di bello, o d'importante, o che abbia rilevanza per qualche altro motivo, presso di voi [*sc.* i Greci], o qui, o in qualsiasi altro luogo di cui abbiamo conoscenza, tutto è stato scritto qui da noi *ab antiquo* nei templi e vi si conserva»[147]; mentre molti altri autori continueranno a parlare di queste «registrazioni scritte conservate dai sacerdoti»[148], considerate la prova dell'antichità e della continuità dell'interesse degli Egiziani per la storia[149]. In età ellenistica poi, a partire dall'opera egittologica di Ecateo di Abdera, fu elaborata la specifica teoria di una sorta di colonizzazione culturale messa in atto in età remota dagli Egiziani, che avrebbero diffuso la loro civiltà presso tutti i popoli del Mediterraneo, compresi naturalmente i Greci[150]. Ma anche se Ecateo parlava, come provano numerosi passi del primo libro di Diodoro, di queste famose registrazioni, non si può dire che egli abbia positivamente attribuito agli Egiziani, come fa Taziano, l'invenzione della storiografia: presumibilmente egli non le ha considerate dal punto di vista della forma storiografica, ma solo del valore documentario. L'affermazione di Taziano appare dunque priva di corrispondenze esatte nella letteratura di argomento egittologico[151].

[145] Cfr. C. FROIDENFOND, *Le mirage égyptien dans la littérature grecque d'Homère à Aristote*, Aix-en-Provence 1971; e, in questo volume, il saggio di Nippel già citato.

[146] Trad. di A. Fraschetti, nell'ed. erodotea della Fondazione Valla, il cui II vol. è stato curato da A. B. Lloyd (1989). Su possibili remote influenze egiziane alla base della storiografia greca («formal models influencing the development of oral narrative») cfr. K. J. DOVER, *The Originality of the First Greek Historians* (1983), in ID., *Thucydides* cit., p. 40.

[147] PLATONE, *Timeo*, 23a; cfr. il commento di Proclo *ad loc.*: «Αἰγυπτίοις δὲ ἔτι καὶ τὰ γενόμενα διὰ τῆς μνήμης ἀεὶ νέα πάρεστιν, ἡ δὲ μνήμη διὰ τῆς ἱστορίας, αὕτη δὲ ἀπὸ τῶν στηλῶν».

[148] DIODORO SICULO, 1.69.7.

[149] Un'accurata disamina di tutte queste testimonianze greche, allo scopo di inviduare gli specifici materiali egiziani di riferimento, ha compiuto ultimamente D. B. REDFORD, *Pharaonic King-lists, Annals and Day-books. A Contribution to the Study of the Egyptian Sense of History*, Mississauga 1986, pp. 65-87.

[150] O. MURRAY, *Hecataeus of Abdera and Pharaonic Kingship*, in «Journal of Egyptian Archaeology», LVI (1970), pp. 143-71; l'opera di Ecateo si ricostruisce, come è comunemente riconosciuto, dal I libro della *Biblioteca storica* di Diodoro.

[151] C'è da domandarsi perché sia stata lasciata cadere nel passo degli *Stromata* di Clemente Alessandrino (1.16) nel quale le prese di posizione antigreche di Taziano sono riprese quasi alla lettera.

Sono viceversa innegabili i collegamenti fra la critica tazianea della pretesa dei Greci di essere inventori della storiografia, e i ragionamenti sulla storiografia greca svolti prima di lui dallo storico ebreo Giuseppe Flavio nel *Contro Apione*[152] Nel contesto della sua presentazione del popolo ebraico di fronte ai Romani, di cui è parte significativa l'esaltazione della sua antichità e della sua memorialità, Giuseppe reagisce, come Taziano, a una situazione culturale nella quale sembra ovvio che la storiografia sia una cosa di Greci. Ma mentre per Taziano questo non è che un aspetto di una piú generale, a suo parere del tutto ingiustificata, sopravvalutazione della sapienza greca rispetto a quella «barbarica», a Giuseppe interessa invece contestare (manifestamente in risposta ad attacchi ai quali era stata fatta segno la sua *Guerra giudaica*) che dalla storiografia greca si possa ricavare un'informazione corretta sul popolo ebraico. Naturalmente alcuni argomenti polemici possono servire altrettanto bene alle esigenze di entrambi. In particolare sia Taziano che Giuseppe insistono sul fatto che la storiografia greca è tutt'altro che antica, se messa a confronto con la cura per la conservazione delle memorie del passato che si può rilevare rispettivamente presso gli Egiziani e presso gli Ebrei. Taziano finisce tuttavia per lasciar poi perdere il modello egiziano, e rivolgere la sua attenzione, nella parte conclusiva del *Discorso*, proprio agli Ebrei; egli si impegna infatti in una serrata dimostrazione dell'anteriorità cronologica di Mosè rispetto a Omero, che «scegliamo come termini di paragone proprio perché l'uno e l'altro sono, rispettivamente, il piú antico tra i poeti e gli storici[153], e l'iniziatore di tutta la sapienza barbarica»[154]: e la scelta di Mosè come prototipo di questa sapienza mostra che anche Taziano si muove nell'orbita della cultura giudeo-ellenistica[155] Giuseppe condivide l'idea che Omero è vissuto in epoca relativamente recente, ma, poiché non gli riconosce la qualifica

[152] Seguo l'edizione che ne ha curato F. Calabi (FLAVIO GIUSEPPE, *In difesa degli Ebrei (Contro Apione)*, Venezia 1993), la quale ha riprodotto il testo di Th. Reinach per l'ed. Les Belles Lettres (Paris 1930) e l'ha corredato di una traduzione italiana. Un ampio commento ne ha fornito di recente L. TROIANI, *Commento storico al «Contro Apione» di Giuseppe*, Pisa 1977. Sul pensiero storiografico di Giuseppe cfr. C. SCHÄUBLIN, *Josephus und die Griechen*, in «Hermes», CX (1982), pp. 319-21; J. D. COHEN, *History and Historiography in the Against Apion of Josephus*, in A. RAPOPORT-ALBERT (a cura di), *Essays in Jewish Historiography*, Wesleyan University, 1988, pp. 1-11; sull'attacco alla storiografia greca anche MAZZARINO, *Il pensiero* cit., III, pp. 467-69.

[153] Che Omero debba essere considerato (sia pure allo stato embrionale) come storico, oltre che come poeta, è uno dei punti chiave dell'argomentazione sviluppata da Strabone nei capitoli iniziali della *Geografia* (1.2.8-13); cfr. anche piú avanti, a proposito del *Troiano* di Dione.

[154] TAZIANO, *Discorso ai Greci*, 31.1.

[155] Già nel suo maestro Giustino è presente l'idea che «Mosè è piú antico di tutti gli scrittori greci» (*I Apologia*, 44.4 ecc.); Eusebio (*Preparazione evangelica*, 11.4.4) parlerà senz'altro di Mosè come storico. Sull'importanza in questo contesto culturale dell'argomentazione basata sulla cronologia cfr. J. DANIELOU, *Messaggio evangelico e cultura ellenistica*, trad. it. Bologna 1975, pp. 58 sgg.

di storico, viene ad affermare che la cura della scrittura di storia è in realtà l'ultima in ordine di tempo fra le preoccupazioni culturali dei Greci, dopo la fondazione delle città, l'invenzione delle arti, e la stesura delle leggi[156]: per trovare gli storici greci piú antichi (Cadmo di Mileto, Acusilao di Argo, ecc.) bisogna dunque scendere fino a un'età di poco anteriore alle guerre persiane[157].

Ma Giuseppe sviluppa poi un altro punto, quello delle contraddizioni e delle polemiche fra gli storici greci, a suo parere ancora piú importante per chi voglia denunciare l'insensatezza della pretesa dei Greci «di conoscere, essi soli, gli avvenimenti antichi e di tramandarli con esattezza e verità»[158]: il fatto è che da una parte quegli storici non dispongono delle registrazioni pubbliche, coeve agli eventi, che altri popoli (come gli Egiziani e i Babilonesi) hanno via via provveduto a realizzare; e che dall'altra «non si preoccuparono della verità nonostante le dichiarazioni in questo senso che sempre vengono avanzate, ma si curarono solamente di mostrare la loro capacità letteraria»[159]. Questa seconda critica si richiama evidentemente alle numerose polemiche di metodo di cui abbiamo visto sopra qualche esempio; e naturalmente ignora quello che viceversa Dionigi aveva sostenuto sulla essenziale componente documentaria della storiografia greca delle origini (lasciando stare il concreto uso di documenti che avevano fatto storici come Tucidide e Polibio). Cosí per Giuseppe questa litigiosità diventa un fatto fisiologico per la storiografia greca, proprio perché, come rivela la mancanza di una documentazione ufficiale, il mondo greco non sarebbe realmente interessato alla verità: i suoi testi storiografici dovrebbero dunque essere valutati esclusivamente come prodotti letterari[160].

Al di là delle varianti secondarie, che sono riconducibili alle differenze delle rispettive esigenze argomentative, il siro Taziano e l'ebreo Giuseppe Flavio rivelano comunque una linea di pensiero di forte riserva nei confronti della validità dell'esperienza storiografica greca; una linea in cui si ritrovano del resto, esasperati e totalizzati, elementi presenti nella stessa riflessione greca. Basterà ricordare per questo aspetto un testo piú o meno coevo del *Contro Apione*, il *Troiano, sul fatto che Ilio non è stata presa* (or. 11), del sofista-filosofo Dione, di Prusa in Bitinia: un discorso pronunciato in pubblico nella città asiana di Ilio, e verosimilmente anche in altre città d'Asia Minore. Dione, che è convinto anche lui (come Taziano) che Ome-

[156] GIUSEPPE FLAVIO, *Contro Apione*, 1.2.7.

[157] *Ibid.*, 1.2.13. Anche Strabone aveva parlato (1.2.7) di un'origine tarda della storiografia (come anche della filosofia) rispetto alla poesia.

[158] GIUSEPPE FLAVIO, *Contro Apione*, 1.3.15 (trad. di F. Calabi).

[159] *Ibid.*, 1.5.24.

[160] Cfr. anche *ibid.*, 1.11.57.

ro può e deve essere considerato uno storico, vi sostiene la tesi che il racconto omerico della guerra di Troia non corrisponde però alla verità: in particolare, il poeta avrebbe deliberatamente rovesciato l'esito finale della decennale lotta, trasformando in una vittoria quella che era stata in realtà una sconfitta achea. Questa clamorosa presa di posizione ha valenze politiche e ideologiche sulle quali mi sono soffermato altrove[161]. Qui vale la pena di evidenziarne due aspetti fra loro complementari: la denuncia del fondamentale atteggiamento d'indifferenza rispetto alla verità storica, che sarebbe caratteristico dei Greci, e l'ammirazione per la cura con la quale viceversa l'Egitto ha assicurato la conservazione della autentica memoria storica; è infatti grazie all'aiuto fornito dalla documentazione egiziana che è possibile rettificare il racconto omerico. Come dice il vecchio sacerdote di Onufi, che Dione dichiara di aver interpellato, «i Greci sono dei ciarlatani, e si considerano informatissimi mentre non sanno proprio nulla» (11.39); inoltre «amano ascoltare, e pensano che sia vero quello che piace loro sentirsi dire, e mentre concedono ai poeti di dire tutte le falsità che vogliono (affermano anzi che è loro lecito), al tempo stesso credono a ciò che quelli raccontano» (11.42). Ben diversamente vanno le cose in Egitto, dove «sta scritta tutta la storia del passato, nei templi o sulle stele, e quando le stele sono scomparse, qualcuno conserva il ricordo, anche se molto di quello che è scritto sulle stele non si conosce a causa dell'ignoranza e della trascuratezza degli epigoni» (11.38); e dove, in ogni caso, «non è lecito dire nulla in versi, e la poesia non esiste proprio, perché sanno che essa è uno strumento di piacere per l'ascolto» (11.42). Il problema della presenza o meno in Omero di un essenziale nucleo di verità storica, all'interno della discussione aperta da secoli sul valore educativo della poesia, era stato ampiamente dibattuto, e risolto in senso positivo, da Strabone nelle pagine iniziali della *Geografia*: l'educazione non poteva fare a meno della verità, anche quella storica. Ma la risposta di Strabone era piú o meno una *petitio principii*, e risultava del tutto inadeguata rispetto alle obiezioni che noi conosciamo da Taziano e Giuseppe: cosí il *Troiano* dioneo è importante perché testimonia della ricezione in ambiente propriamente greco della problematica della relativizzazione della sapienza greca rispetto a quella egiziana. Per Dione, Omero aveva interpretato bene le esigenze culturali dei Greci: la sua falsificazione degli avvenimenti non aveva violato valori riconosciuti importanti presso il suo popolo, mentre aveva avuto un'importante funzione politica, quella di galvanizzarlo in vista della guerra persia-

[161] DESIDERI, *Dione di Prusa* cit., pp. 431-34, 496-503; sono poi tornato su questo testo in *Tipologia e varietà di funzione comunicativa degli scritti dionei*, in *ANRW*, II, 33/5 (1991), pp. 3903-59, a proposito del rapporto fra scritto e parlato (pp. 3917-19).

na; allo stesso modo il ripristino della verità, se mai fosse stato possibile[162], avrebbe corrisposto alle esigenze diverse di una grecità che aveva ormai superato l'antica contrapposizione con l'Oriente troiano nella nuova realtà della comune sudditanza al dominio di Roma (11.150). *Veritas filia temporis*, dunque: sia nel senso che «il tempo è il giudice migliore delle cose» (11.5), quanto, e soprattutto, in quello che ogni tempo si costruisce la verità che piú gli si confà.

La polemica dell'Oriente poteva suscitare, sul ruolo della storiografia greca, dubbi ancora piú consistenti di quelli a suo tempo sollevati da Aristotele sullo statuto epistemologico e sul valore conoscitivo della storiografia in generale; anche perché Dione, pur ammettendo che «la verità ha la sua importanza» (11.150), riconosceva che Omero aveva avuto buoni motivi per alterarla: si doveva forse accettare l'idea che la verità si rispetta solo se non è in contrasto con l'utilità? Lo scetticismo di Dione ribadiva le perplessità di Giuseppe Flavio sulle troppe verità che venivano fuori dai racconti degli storici greci: e alle loro voci si univa, nel denunziare la disinvoltura con cui i Greci avevano manipolato i racconti orientali, quella di Filone di Biblo, conservata per noi nella *Praeparatio Evangelica* di Eusebio[163] Tutti sembrano riecheggiare in modo sarcastico – come forse aveva già fatto Tucidide, convinto che si potesse fare storia solo del passato prossimo – l'orgoglioso proclama del primo Ecateo[164], la cui affermazione del diritto individuale di imporre un ordine razionale alle tradizioni incoerenti – che noi consideriamo il vero e proprio atto di nascita della storiografia greca – viene degradata, sullo sfondo di una vantata disponibilità di documenti ufficiali presso i popoli dell'Oriente, a rivendicazione di licenza di raccontare ciò che piú piace. Queste voci di radicale riserva circa la validità dell'esperienza storiografica greca convivono nel secondo secolo con la riproposizione (che abbiamo visto in Luciano) delle sue formule tradizionali, con una posta in gioco che è in sostanza quella del riconoscimento della legittimità dell'impero di Roma; e il nuovo impero cristiano, facendo propria sia pure strumentalmente l'idea della necessità storica di quell'impero, finirà poi per ribadire rinnovata la concezione polibiana-diodorea della storia universale.

[162] Dione non sembra farsi molte illusioni: cfr. 11.2, 11.144.

[163] 1.10.8; cfr. R. A. ODEN, *Philo of Byblos and Hellenistic Historiography*, in «Palestine Exploration Quarterly», CX-CXI (1978-79), p. 122.

[164] Cfr. SCHÄUBLIN, *Josephus* cit., p. 320; L. TROIANI, *L'opera storiografica di Filone da Byblos*, Pisa 1974, p. 25.

7. *Fra letteratura e scienza.*

La storiografia greca, nata dall'esigenza, comune a molti altri gruppi umani, di conservare il ricordo di eventi rilevanti per la vita della comunità, che assicura cosí la propria identità, si è caratterizzata specificamente per una volontà di accertamento critico della verità dei fatti e di spiegazione dei fatti stessi. Essa ha mantenuto sempre acceso, come si è visto, il dibattito sui presupposti, i metodi, le finalità del discorso storico, ridiscutendone continuamente le modalità espressive, le funzioni memoriali, i valori conoscitivi, le responsabilità educative; in questo dibattito a partire dalla metà del II secolo sono sempre piú autorevolmente intervenuti anche intellettuali romani, per i quali la cultura greca era diventata l'unica cultura possibile. L'elaborazione polibiana dell'idea di uno sviluppo della storia dell'ecumene verso l'unificazione politica sotto il dominio di Roma vi ha poi introdotto un elemento del tutto nuovo, di grande importanza per il futuro: vi si sarebbe infatti innestata la concezione escatologica e finalistica della vicenda umana che fu caratteristica dell'universalismo cristiano. La stessa idea avrebbe d'altro canto prodotto una radicalizzazione di preesistenti polemiche interne al dibattito storiografico: dalla saldatura con le rivendicazioni antiromane di varie tradizioni culturali vicino-orientali scaturí in effetti una sorta di ripudio del modo greco di scrivere storia, al quale furono contrapposte altre pratiche storiografiche, considerate piú antiche e attendibili.

Non c'è dubbio che questo ventaglio di esperienze e di teorie storiografiche diverse, distribuite sull'arco di non meno di sette secoli, che abbiamo ripercorso in modo drasticamente selettivo, abbia costituito il volano dello sviluppo della moderna storiografia europea. Ma hanno ancora un significato forte per la cultura contemporanea? e quale? Non tenteremo un'impossibile risposta globale a questa domanda, e ci limiteremo a qualche considerazione sparsa. Colpisce prima di tutto il rilevante apprezzamento che si dà di questa vicenda ad esempio in sede di riflessione politologica. Non si tratta solo del fatto che si continua a riconoscere importanza fondamentale, per la storia del pensiero politico, a un autore come Tucidide: per il quale David Bolotin trova troppo stretta la definizione di storico[165], con-

[165] D. BOLOTIN, *Tucidide*, in L. STRAUSS e J. CROPSEY (a cura di), *Storia della filosofia politica*, trad. it. della 3ª ed. (Chicago 1987), Genova 1993, pp. 69-104 (sul modo di leggere gli autori antichi, greci e no, di Leo Strauss cfr. A. MOMIGLIANO, *Ermeneutica e pensiero politico classico in Leo Strauss*, in «Rivista Storica Italiana», LXXIX (1967), pp. 1164-72, citato da ID., *Quarto Contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma 1969, pp. 117-28); e ora M. CESA, *Le ragioni della forza. Tucidide e la teoria delle relazioni internazionali*, Bologna 1994.

fermando cosí un'ammirazione che risale al Rinascimento italiano (prima di tutto Machiavelli), e passa attraverso Hobbes[166]. A parte Tucidide, è significativo che Hannah Arendt abbia sottolineato la persistente vitalità, considerata anche oggi essenziale per la stessa costruzione di un racconto storico, della consapevolezza, originariamente conseguita dai Greci, dell'azione umana come elemento che si inserisce in modo imprevedibile nella sequenza degli eventi naturali, inaugurando con ciò una serie di eventi che da quelli sono radicalmente diversi: «le cose originate dagli uomini», come appunto Erodoto definí gli avvenimenti storici[167] Il recupero di questa antica acquisizione intellettuale, la coscienza della specifica qualità dell'agire umano, appariva alla pensatrice ebrea necessario soprattutto ai fini di un'interpretazione della storia, quale quella da lei sostenuta, come regno del particolare e del frammentario: un'interpretazione, in asse del resto con le istanze di tipo empiristico di cui il Von Fritz e il Vegetti hanno rilevato la presenza nella configurazione originaria della *historia*, che costituisce di per sé un antidoto contro ogni tentazione «totalitaria»[168]

In un diverso contesto di riflessione filosofica, a Massimo Cacciari la *historia*, in quanto creazione dello spirito greco, appare ora il prodotto delle «aporie fondative della ricerca filosofica europea»: cercare una ragione del molteplice significa «*ricordare* il passato, obbliga alla piena *anamnesi* di "ciò che l'ente era" Essa dovrà stabilire la *verità* del passato, eliminando i "*logoi* molti e ridicoli" che intorno ad esso si narrano e che quella verità nascondono»; e in particolare, ma con conseguenze determinanti per il futuro intellettuale dell'Europa, essa dovrà identificare quell'Altro (il Persiano, l'Asia), la cui alterità è condizione necessaria per l'identificazione e la conoscenza del Sé[169] Nell'affermare che è stata la spinta della riflessione filosofica a porre le premesse dell'invenzione della storia, Cacciari utilizza in modo originale la teoria mazzariniana della storia come «profezia sul passato», costruita sul personaggio di Epimenide cretese[170] (ma

[166] Cfr. P. AVIS, *Foundations of Modern Historical Thought. From Machiavelli to Vico*, London 1986, pp. 81 sgg.; FLORES, *Annali e astronomia* cit., pp. 71-72; L. CANFORA, *Hobbes e Tucidide*, in «Quaderni di Storia», XXXV (1992), pp. 61-73. Hobbes fu tra l'altro autore di una traduzione delle *Storie* (1629).

[167] ARENDT, *Tra passato e futuro* cit., pp. 70 sgg. (*Il concetto di storia nell'antichità e oggi*); la Arendt dichiara il proprio debito nei confronti di C. N. COCHRANE, *Cristianesimo e cultura classica*, trad. it. Bologna 1969, cap. XII (*Necessità divina e storia umana*), del quale tuttavia non accetta la teoria di una matrice eraclitea della concezione storica di Erodoto. Piú in generale cfr. F. CHATELET, *La nascita della storia. La formazione del pensiero storico in Grecia*, trad. it. Bari 1974, pp. 32 sgg.

[168] Cfr. ora J. E. GRUMLEY, *History and Totality. Radical historicism from Hegel to Foucault*, London - New York 1989, p. 3.

[169] CACCIARI, *Geo-filosofia* cit., pp. 13-17.

[170] MAZZARINO, *Il pensiero* cit., I, pp. 25 sgg.; cfr. ora PORCIANI, *Il Proemio* cit., pp. 102 sgg.

perché dimenticare la profezia dell'omerico Calcante?); una teoria che si proponeva dichiaratamente l'obiettivo di ridimensionare l'aspetto «scientifico» della storiografia, implicito nella connessione tradizionalmente istituita con il pensiero ionico, e che induceva il Mazzarino anche ad accentuare il valore storiografico di esperienze poetiche come quelle di Callino e Mimnermo[171] Quanto all'accento posto sul tema della conoscenza dell'Altro (necessaria alla conoscenza di sé), come elemento costitutivo dell'interesse storico e della riflessione storiografica (un tema che, sul versante propriamente storiografico, era stato del resto al centro della lezione metodologica di H. I. Marrou)[172], se ne ritrovano ovviamente i presupposti nel pensiero di E. Levinas, che concepisce il tempo come «la relazione stessa del soggetto con altri»[173]

A fronte di questi riconoscimenti, il giudizio degli storici dell'Antichità, chiamati a pronunciarsi in modo tecnico sul rapporto fra storiografia antica e moderna, è assai piú controverso. Ricordiamo per il suo valore emblematico il contrasto fra due dei maggiori esperti in questo secolo, Arnaldo Momigliano e Moses Finley, da poco scomparsi; un contrasto, giova precisare, che si è sempre accompagnato a una profonda stima e amicizia reciproca[174], e non ha in ogni caso impedito che nel volume *The Legacy of Greece. A New Appraisal*, curato dal secondo, figurasse il saggio *History and Biography*, scritto dal primo[175] Il Momigliano, come abbiamo già ricordato, è sempre stato convinto che il contributo dei Greci all'elaborazione del nostro concetto di storiografia sia stato, e sia ancora, determinante, e in particolare ha scritto una volta: «Quel che io penso sia tipicamente greco è l'atteggiamento critico verso la registrazione degli eventi, cioè lo sviluppo di metodi critici che ci rende capaci di distinguere tra fatti e fantasie. Nessuna storiografia, per quanto ne so, sviluppò tali metodi critici prima della greca o indipendentemente da essa; e noi abbiamo ereditato i metodi greci»[176] Diversamente, il Finley, che pure accettava (ma con

[171] *Ibid.*, pp. 37 sgg.

[172] H. I. MARROU, *La conoscenza storica*, trad. it. Bologna 1962 (l'originale francese è del 1954), pp. 84 sgg., 96 sgg., 124 sgg., 153.

[173] E. LEVINAS, *Il Tempo e l'Altro*, trad. it. Genova 1993 (il saggio originario risale al 1948), p. 17; su Levinas cfr. le osservazioni di CARTLEDGE, *The Greeks* cit., p. 2.

[174] Basta pensare alla *Prefazione* che il Momigliano ha scritto a FINLEY, *Problemi* cit.

[175] M. FINLEY (a cura di), *The Legacy of Greece. A New Appraisal*, Oxford 1981; il saggio del Momigliano era già apparso in lingua italiana in in «Rivista Storica Italiana», LXXXVII (1975), pp. 17-46 (poi ristampato in MOMIGLIANO, *La storiografia greca* cit., pp. 3-41).

[176] MOMIGLIANO, *Le radici* cit., p. 36. Sulla stessa linea cfr. ora SORDI, *Storia* cit., p. 178: «La storia cosí concepita, con la distinzione ... fra vero poetico e vero storico, è una scoperta integralmente greca, nel nome e nel concetto che esprime: non perché le antiche civiltà orientali e il mondo preclassico abbiano ignorato la narrazione di avvenimenti umani realmente accaduti o presunti tali e non abbiano manifestato la volontà di ricordarli, ma perché solo i Greci si po-

molti distinguo e riserve) l'idea di un'«invenzione» greca della storia[177], non si è limitato ad affermare provocatoriamente che «di tutte le linee di ricerca che i Greci iniziarono, la storia fu la piú fallimentare»[178], ma ha parlato da ultimo di «un modo radicalmente diverso [*sc.* dal nostro] di concepire la natura e la finalità dell'esercizio storiografico»[179], dichiarando che «partiamo da una premessa errata se ipotizziamo che i Greci e i Romani considerassero lo studiare e scrivere storia essenzialmente allo stesso modo nostro»[180]; e che è «un eccezionale atto di fede che tanti studiosi di storia intelligenti e colti abbiano creduto per cosí tanto tempo» a una sostanziale affinità fra Tucidide e Ranke, specie per quanto attiene alla presunta obiettività e scientificità delle loro narrazioni[181]

Il Momigliano, secondo il quale già il Creuzer (1771-1858), scrivendo nel 1803 la sua *Arte storica dei Greci*[182], «era pienamente consapevole che i Greci inventarono quello che che noi ammettiamo essere vera storiografia»[183], non faceva tuttavia che riallacciarsi ai giudizi dei grandi storici tedeschi dell'Ottocento[184] Leopold von Ranke (1795-1886) aveva riconosciuto in tarda età il suo precoce debito nei confronti degli storici greci, non solo di Tucidide, «il primo grande storico che mi ha profondamente preso»[185]; ma anche di Erodoto, «il libro di base del sapere storico», di

sero con chiarezza, sin dall'età arcaica, il problema dell'ἱστορία, cioè dell'indagine tesa ad accertare, al di là delle diverse versioni, l'esistenza del fatto e a ricostruire, attraverso la critica τὸ σαφὲς τῶν γενομένων (Tuc. I 22), ciò che di esso può essere provato...» (cfr. anche pp. 180 sg. per una efficace e sintetica caratterizzazione del lavoro dello storico, in quanto derivata dal modello antico).

[177] FINLEY, *The Use* cit., pp. 11, 30.

[178] Nell'Introduzione a *The Greek Historians. The Essence of Herodotus Thucydides Xenophon Polybius*, New York 1959, p. 20; il passo è citato con disapprovazione dal Momigliano (*Le radici* cit., p. 54).

[179] FINLEY, *Problemi* cit., p. 17 (a proposito del fatto che gli storici antichi trascrivevano senza controllare pagine e pagine di storici precedenti).

[180] *Ibid.*, pp. 25-27.

[181] *Ibid.*, pp. 77-82 (il Finley parla del resto, pp. 87 sg., di un «costante travisamento di Ranke come "padre della storia scientifica"»).

[182] Per i riferimenti bibliografici cfr. la nota 34.

[183] MOMIGLIANO, *Friedrich Creuzer* cit., p. 234; tutto l'articolo resta un contributo fondamentale sul ruolo della discussione sulla storiografia greca nel dibattito culturale tedesco a cavallo tra Sette e Ottocento.

[184] Non è qui evidentemente possibile neppure accennare al piú generale contesto culturale in cui si colloca questo apprezzamento. Per un orientamento cfr. BILLETER, *Die Anschauungen* cit.; K. CHRIST e A. MOMIGLIANO (a cura di), *L'Antichità nell'Ottocento in Italia e Germania - Die Antike im 19. Jahrhundert in Italien und Deutschland*, Bologna-Berlin 1988; A. GRAFTON, *Germany and the West 1830-1900*, in K. J. DOVER (a cura di), *Perceptions of the Ancient Greeks*, Oxford 1992, pp. 225-45.

[185] L. VON RANKE, *Sämmtliche Werke*, LI-LII, Leipzig 1888, pp. 588-87 (dal discorso del giubileo, del 20 febbraio 1867); cfr. *ibid.*, LIII-LIV, Leipzig 1890, pp. 30, 39-40; è da ricordare che Tucidide era stato oggetto della sua dissertazione accademica, diretta dal filologo G. Her-

Senofonte, ecc.[186] Nelle sue famose lezioni di metodo storico Gustav Droysen (1808-84), che alla ricostruzione della storia di Alessandro Magno e dell'età ellenistica dedicò una cura non inferiore a quella per la storia della Germania moderna, affermava: «La storia piú antica di cui sappiamo, quella dei Greci, è cominciata con la raccolta e l'esame dei miti e delle saghe – primi tentativi di portare ordine, connessione, coerenza, un sistema cronologico, in questa foresta originaria di tradizioni, primi tentativi di indagine scientifica». Ai Greci del resto si doveva, secondo il Droysen, l'elaborazione dei principî fondamentali di tutte le scienze morali, e c'era da rammaricarsi che essi non avessero creato una teoria della storia, un'«istorica», mentre avevano creato un'etica, una politica, un'economia, una poetica[187] (peccato che lo stesso Droysen non abbia sviluppato quella parte dell'*Istorica* che avrebbe dovuto essere dedicata alla «storia di tale compito da Tucidide e Polibio fino a Jean Bodin e al Lessing»)[188] Ma anche in contesti culturali diversi da quello tedesco si possono riscontrare nell'Ottocento atteggiamenti analoghi: basta pensare, per la Gran Bretagna, all'ammirazione di Macaulay per Erodoto e Tucidide[189]

Venendo a tempi piú vicini a noi, negli anni quaranta e cinquanta di questo secolo, H. Holborn, uno studioso rilevante dell'età moderna e contemporanea, sensibile ai temi del metodo e della storia della storiografia, si è molto impegnato a sottolineare la presenza della storiografia greca, in particolare di Tucidide, nell'esperienza storiografica dell'età moderna[190] Egli era convinto che «solo nella civiltà ellenica e occidentale il pensiero

mann, nel 1817. Cfr. ora F. TESSITORE, *Ranke, il Lutherfragment e la Universalgeschichte*, in L. VON RANKE, *Lutero e l'idea di storia universale*, a cura di F. Donadio e F. Tessitore, Napoli 1986, pp. 180-81; e in generale sugli interessi e il metodo del Ranke i saggi compresi in G. G. IGGERS e J. M. POWELL (a cura di), *Leopold von Ranke and the Shaping of the Historical Discipline*, Syracuse N.Y. 1990; GILBERT, *Storia* cit., capp. I-III.

[186] Sui fondamenti filologici e «classici» di Ranke cfr. J. M. POWELL, *Introduction* a IGGERS e POWELL (a cura di), *Leopold von Ranke* cit., pp. XIII-XXII, XIV.

[187] Il passo è tratto dal primo dei testi (dalle lezioni del 1857) raccolti in J. G. DROYSEN, *Historik*, nell'ed. curata da P. Leyh, Stuttgart - Bad Cannstatt 1977, p. 45, che contiene la ricostruzione della prima redazione completa delle lezioni di metodo storico di Droysen (cfr. anche la già citata ed. it. dell'*Istorica*, p. 426).

[188] *Ibid.*, p. 425. Sulla complessità e ricchezza di significati della presenza di Tucidide nella cultura storiografica tedesca dell'Ottocento vedi ora *G. B. Niebuhr - L. V Ranke - W Roscher - E. Meyer. Tucidide nella storiografia moderna*, Napoli 1994.

[189] Cfr. R. JENKYNS, *The Victorians and Ancient Greece*, Oxord 1980, pp. 78, 164.

[190] Questi studi, molti dei quali pubblicati originariamente nel «Journal of the History of Ideas», sono stati raccolti dopo la sua morte da L. Krieger in *History and the Humanities* cit.; lo stesso Krieger ha parlato di uno di questi saggi (*The science of history*, del 1940, qui alle pp. 81-97) come di «una superba comparazione fra Tucidide e Ranke come storici critici» (*Ranke. The Meaning of History*, Chicago-London 1977, p. 360 nota 1). MOMIGLIANO, *Le radici* cit., pp. 156-57, fa riferimento senza commentarlo a un altro suo saggio (*Greek and Modern Concepts of History*, in «Journal of the History of Ideas», X (1949), pp. 3-13, qui alle pp. 62-74). Il Finley (*Problemi* cit.) non gli risparmia sarcasmi.

storico ha acquistato un ruolo realmente fondamentale per l'intera struttura della cultura»[191], e che l'elemento caratterizzante di questo pensiero storico è stata presso i Greci ed è oggi (in quanto riacquisita nel XVIII secolo) la dimensione «scientifica»: ciò all'interno di una ripetutamente affermata esigenza di utilizzare l'esperienza culturale degli antichi, e specialmente dei Greci, in modo tale da farne, superando le barriere accademiche e disciplinari, un terreno comune di discussione fra i moderni.

Il richiamo costante a Tucidide indica con chiarezza che l'elemento al quale Holborn annette la maggiore importanza nell'istituire i collegamenti fra storiografia greca e moderna è la dominante dimensione politica, che sarebbe (o dovrebbe essere, a suo parere) propria di entrambe; e non è un caso che per questa via passi l'analogo apprezzamento di quella storiografia che si riscontra, come si è visto, tra i filosofi della politica. Allo stesso modo non sorprende che sia uno storico come Moses Finley, i cui interessi si muovono in direzioni differenti, a mettere in discussione, con una asprezza forse eccessiva, la possibilità di trovare un comune denominatore fra Tucidide e Ranke, e piú in generale a rifiutare di riconoscere alla storiografia, tanto greca quanto moderna, lo statuto di scienza. Neppure al Finley mancano comunque progenitori illustri; si potrebbe risalire addirittura al principio del Seicento, in pieno Rinascimento europeo. Un intellettuale come Gerardus Johannes Vossius (autore fra l'altro di quella che può essere considerata la prima storia generale della storiografia scritta in età moderna[192], e inventore dell'«autonomia» del metodo storico[193]) nella sua celebre *Ars historica* aveva messo in dubbio, richiamandosi esplicitamente a Taziano, che la storia fosse un'invenzione greca: anche a tacere della storia biblica (Mosè), egli osservava, erano assai piú antichi degli storici greci «i sacerdoti degli Egizi e dei Caldei»[194] Se non vogliamo tornare tanto indietro, ricordiamo almeno che nella sua riflessione giovanile su *Erodoto e Tucidide* (1798) lo stesso Creuzer, al di là di quello che dice il Momigliano, volle precisare: «Ciò che noi denominiamo "critica storica" non era posseduto da nessuno storico antico. La critica storica in senso piú ristretto presuppone tutt'altre conoscenze rispetto a quelle che gli antichi

[191] HOLBORN, *History and the Humanities* cit., p. 62 (citato dal Krieger nell'introduzione, p. 9).

[192] Articolata nelle due distinte opere *De historicis Graecis*, del 1602, e *De historicis Latinis*, del 1623; entrambe furono ripubblicate postume (Lugduni Batavorum 1651), ed è questa seconda edizione che conosco.

[193] Cfr. specialmente i capp. III e IV dell'*Ars*, citata alla nota che segue.

[194] G. J. VOSS, *Ars historica, sive de historiae, et historices natura, historiaeque scribendae praeceptis*... (1623): ne conosco la seconda edizione, postuma, «dimidia fere parte propria manu autoris locupletata», Lugduni Batavorum 1653, p. 33; la questione era già stata trattata nel *De historicis Graecis*, libro I, cap. I. Sulla figura del grande umanista olandese cfr. ultimamente C. S. M. RADEMAKER, *Life and Work of Gerardus Johannes Vossius (1577-1649)*, Assen 1981.

potevano avere...»[195] E del resto, se si può accettare la definizione momiglianea della *Historische Kunst* come «la prima storia moderna della storiografia greca»[196], bisogna però ammettere che in questo modo si confina l'opera in una dimensione tecnica che ne sacrifica aspetti storico-culturali importanti[197]; per il Creuzer essa rappresentava in realtà una tappa di avvicinamento all'elaborazione di quella concezione simbolistica del mito per la quale l'intellettuale tedesco è piú generalmente noto[198], e la storiografia, piú che come un'invenzione, vi si configurava come una degenerazione dell'epica, e della sua libera fantasia creatrice di miti.

Fatto sta che particolarmente forte è stata fin dall'Ottocento l'insistenza sul punto che (come si è espresso recentemente H. Butterfield) «i Greci non hanno raggiunto un modo di pensare storico, e non l'avrebbero mai potuto fare, dal momento che avevano un modo errato di considerare il tempo e il processo temporale»[199] Il Burckhardt, tra il 1872 e il 1885, scrisse: «non si combatterà mai abbastanza il diffuso errore secondo cui un popolo cosí avveduto come i Greci deve anche aver avuto un acuto senso critico. In realtà, i Greci si gettarono col maggior zelo a ricercare le singole vicende e i particolari geografici della loro antichità, ma il loro senso storico non giunge mai a superare di molto la visuale mitica»[200] Analogamente, pur se in un diverso contesto di polemica globale contro il modo stesso di pensare storico, il Nietzsche della *Seconda inattuale* (1874) affermava: «quel noto piccolo popolo ... voglio dire appunto i greci, nel periodo della sua forza piú grande aveva serbato tenacemente uno spirito antisto-

[195] Traggo il passo dall'ed. dell'opuscolo creuzeriano curata da B. Hemmerdinger (con introduzione, traduzione e note di S. Fornaro), Palermo 1994, p. 143 nota 37.

[196] MOMIGLIANO, *Friedrich Creuzer* cit., p. 234; il riferimento è in ogni caso meglio pertinente alla seconda piú ampia edizione, del 1845.

[197] Da questo punto di vista la definizione si adatta assai meglio alla sistematica H. ULRICI, *Charakteristik der antiken Historiographie*, Berlin 1833, di trent'anni posteriore (che comprende peraltro anche la storiografia romana); cfr. MOMIGLIANO, *Friedrich Creuzer* cit., p. 246; ID., *Le radici* cit., p. 55.

[198] Cfr. F. CREUZER, *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen*, Leipzig 1810-12. Sull'opera maggiore del Creuzer cfr. ultimamente M. M. SASSI, *Percorsi del platonismo nel pensiero romantico: la Symbolik di Bachofen*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, Classe di Lettere e Filosofia», serie 3, XVIII, 2 (1988), pp. 645-48; sul contesto culturale della sua formazione D. R. KELLEY, *Mythistory in the age of Ranke*, in IGGERS e POWELL (a cura di), *Leopold von Ranke* cit., pp. 10 sgg.

[199] BUTTERFIELD, *The Origins of History* cit., p. 118; ma cfr. specialmente K. LÖWITH, *Significato e fine della storia*, trad. it. Milano 1963, pp. 27 sgg. (il problema del rapporto fra le concezioni greca ed ebraico-cristiana del tempo non può naturalmente essere trattato qui).

[200] J. BURCKHARDT, *Storia della civiltà greca* (1955), trad. it. Firenze 1988², I, pp. 32-33; altri passi in E. M. JANSSEN, *Jacob Burckhardt und die Griechen*, Assen 1979, pp. 56-57. Sulla *Storia* del Burckhardt, oltre alla splendida *Introduzione* di A. Momigliano alla traduzione italiana (1955), cfr. ora GILBERT, *Storia* cit., pp. 62-73.

rico»[201] E già all'inizio del secolo (1818) A. Schopenhauer aveva sí espresso una profonda ammirazione per gli storici greci (e romani), ma lo aveva fatto in termini quasi paradossali, che comportavano il rinnegamento del carattere specifico della loro scrittura: egli riprendeva dal famoso passo della *Poetica* aristotelica l'idea dell'insufficienza del valore conoscitivo della storiografia rispetto a quello della creazione poetica, e affermava che quegli scrittori erano stati grandi nella misura in cui avevano saputo utilizzare i particolari dei loro racconti, quelli per i quali non esiste documentazione, «come per esempio nei discorsi dei personaggi», per avvicinarsi all'epopea: solo questo infatti «conferisce unità all'esposizione, permettendo loro di restar fedeli alla verità intrinseca anche là dove la verità estrinseca è inaccessibile o falsificata». E continuava: «Seguivano il precetto del Winckelmann, il quale vuole che il ritratto debba essere l'ideale dell'individuo: essi, infatti, descrivono il particolare in modo da mettere in luce l'idea dell'umanità che vi si esprime[202]; laddove i moderni, tranne pochissime eccezioni, riducono la storia a "un cesto di immondizie, a un rispostiglio di cianfrusaglie, o tutt'al piú a qualche grande avvenimento o a qualche fatto politico"»[203] Grandi dunque, in sostanza, perché radicalmente diversi dagli storici moderni e lontani dalle loro esigenze di metodo. D'altra parte, anche Wilhelm von Humboldt sottolineerà, pochi anni piú tardi (1821), soprattutto gli aspetti creativi del lavoro dello storico: «come il poeta, anche se in modo diverso, egli deve elaborare in sé quanto ha ricevuto in maniera confusa al fine di trasformarlo in un tutto organico»[204] E Hegel, nel contesto di una schematizzazione delle forme storiografiche elaborate dalle varie culture umane, confinava la storiografia greca, e piú

[201] F. NIETZSCHE, *Considerazioni inattuali*, trad. it. Torino 1981, p. 105 (cfr. MAZZARINO, *Il pensiero* cit., III, pp. 361-62). Sulla peculiarità del «senso storico» (e della storiografia) dei Greci cfr. ora MEIER, *Il mondo della storia* cit., pp. 30, 48.

[202] Mi sembra che già qui ci sia qualcosa dell'idea che poi si condensa nel famoso motto di Aby Warburg «der liebe Gott steckt im Detail» (su cui cfr. M. M. SASSI, *Dalla scienza delle religioni di Usener ad Aby Warburg*, in *Aspetti di Hermann Usener filologo della religione*, prefazione di A. Momigliano, Pisa 1982, pp. 86 sgg.).

[203] A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, trad. it. Milano 1989, pp. 356-57; la citazione finale è dal *Faust* di Goethe (I, vv. 582-83, per cui cfr. l'ed. it. Firenze 1965, p. 32). La riflessione si trova nel par. 51 (relativo alla poesia), che appartiene alla «seconda considerazione» del terzo libro (*Il mondo come rappresentazione*, del 1818). Sull'argomento Schopenhauer torna poi (1844) nei *Supplementi al terzo libro*, cap. 38 (*Della storia*, pp. 1311 sgg.), dove compare il riferimento esplicito ad Aristotele.

[204] Nella celebre conferenza *Il compito dello storico*, tenuta presso l'Accademia di Berlino; cfr. il testo, in trad. it., nell'omonima raccolta di scritti humboldtiani curata da F. Tessitore, Napoli 1980, pp. 119-49. Il Finley (*Problemi* cit., pp. 83 sgg.) ha fatto notare come a queste dichiarazioni di Humboldt si informino anche le prese di posizione metodiche di Eduard Meyer (su cui cfr. ultimamente F. BERTOLINI, *Eduard Meyer, uno storico universale*, in «Quaderni di Storia», XXXIV (1991), pp. 165-77).

in generale antica, nelle sezioni piú rudimentali del genere[205]; una collocazione nella sostanza ripresa ancora nella classificazione delle forme storiografiche operata dai teorici ottocenteschi di metodo storico[206]

A guardare alle origini del contrasto fra Momigliano e Finley, si capisce dunque che il punto in discussione non è tanto se la storiografia greca rappresenti un riferimento indispensabile per il modo moderno di pensare e fare storia, quanto di che tipo di riferimento si tratti; quel contrasto è quindi piuttosto una spia dell'incertezza odierna sulla natura della ricerca e della scrittura storica[207], nell'ambito di un dibattito culturale nel quale, come ha osservato lo stesso Momigliano[208], dopo il Creuzer e l'Ulrici la riflessione sulla storiografia greca è rimasta in realtà per molto tempo deplorevolmente marginale. Il Momigliano si pone come erede di una tradizione di pensiero che vede in quell'esperienza il prototipo di un approccio razionalistico alla ricostruzione delle vicende umane, che ne assume prima di tutto una realtà indipendente dall'attività dello storico, ne subordina la possibilità di analisi alla messa in opera di una specifica tecnica e alla disponibilità dei relativi materiali, i documenti; e infine sottopone la validità e l'attendibilità dei risultati ottenuti al giudizio pubblico[209] Il Finley insiste viceversa sulla componente letteraria e artistica della storiografia greca, che egli vede radicata nella dimensione funzionale della memoria poetica originaria; e vi innesta suggestioni emergenti dalla riflessione storico-antropologica contemporanea, che, nella misura in cui esasperano il relativismo connesso a un approccio di tipo «primitivistico» al mondo greco, rischiano alla fine di distruggere qualunque piattaforma comune fra antico e moderno[210] In questo modo le sue posizioni rafforzano obiettivamente quella concezione «retorica» della storia – oggi impersonata emblematica-

[205] Cfr. G. W. F. HEGEL, *Lezioni di filosofia della storia*, trad. it. di G. Calogero e C. Fatta, I, Firenze 1947, pp. 193-205; e cfr. CHATELET, *La nascita della storia* cit., p. 23.

[206] Cfr. ad esempio E. BERNHEIM, *Lehrbuch des historischen Methode und der Geschichtsphilosophie*, Leipzig 1908^6, pp. 22-35.

[207] Sullo stato di «malattia» della storia cfr. J. BARZUN, *Clio and the Doctors. Psycho-History Quanto-History and History*, Chicago-London 1974; l'immagine è ripresa da M. MAZZA, *Introduzione* a G. G. IGGERS, *Nuove tendenze della storiografia contemporanea*, trad. it. Catania 1981, pp. VII sgg. Per una diagnosi sui motivi della crisi cfr. ora G. R. ELTON, *Ritorno alla storia*, trad. it. Milano 1994, cap. I.

[208] MOMIGLIANO, *The Place* cit., pp. 144 sgg.

[209] Il Momigliano ha una volta formulato *Le regole del giuoco nello studio della storia antica* (1974): vedi questo testo in ID., *Storia e storiografia antica*, Torino 1987, pp. 15-24 (molti dei suoi altri numerosi interventi su questi temi negli ultimi trent'anni sono raccolti in queste pagine).

[210] Sulla particolarità del «primitivismo» finleyano insiste però il Momigliano (*The Use of the Greeks* (1975), citato da ID., *Sesto Contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma 1980, p. 316). Sul relativismo culturale della «nouvelle histoire» cfr. ora le osservazioni di P. BURKE, *Prologo: la nuova storia, passato e futuro*, in ID. (a cura di), *La storiografia contemporanea*, trad. it. Roma-Bari 1993, pp. 6, 9, 15.

mente dallo studioso americano Hayden White[211], ma le cui fondamenta erano state gettate da Roland Barthes[212] – che non solo revoca alla storiografia qualunque statuto di scienza (sia pure «sui generis»), ma, cosa ben piú seria, minaccia di togliere ogni fondamento reale alla storia stessa, in quanto serie di eventi prodotti e vissuti dall'uomo; ovvero, che del resto è lo stesso, di negarle conoscibilità, nella misura in cui delegittima la memoria, alla quale, anche se sostenuta da documenti scritti, rifiuta qualsiasi valore autenticamente testimoniale[213].

Appare chiaro che entrambe queste posizioni possono appoggiarsi a riflessioni e pratiche storiografiche del mondo greco (e romano); ciascuna di esse può dunque pretendere di interpretare correttamente l'«invenzione» greca della storiografia. Tuttavia, come dovrebbe del resto risultare evidente da quanto si è detto fin qui, sembra a noi difficile negare che, almeno per quanto riguarda le premesse teoriche, la pretesa di cui si fa interprete il Momigliano sia meglio fondata dell'altra. È vero che da Aristotele in poi i filosofi, abili a costruirsi in Grecia, al di là delle polemiche reciproche, uno statuto disciplinare di una solidità invidiabile, hanno fatto del loro meglio – ostentando (con la possibile ricordata eccezione del filosofo-storico Posidonio) sufficienza o disprezzo per una conoscenza accusata di restare prigioniera del particolare – per gettarla nelle braccia compiacenti della retorica; ma non per questo la storiografia antica, o almeno i suoi esponenti piú significativi, hanno mai rinunciato a rivendicare la specificità di quel tipo di scrittura, e la sua irriducibilità a moduli espressivi esclusivamente formali. E d'altra parte la teoria retorica, pur fissando regole per il discorso storico, non ha mai preteso di entrare nel merito dei suoi contenuti: anzi, ne ha ad esempio distinto con cura le caratteristiche rispetto alla ben diversa *narratio* che costituisce parte integrante dell'oratoria giudiziaria[214].

Ha osservato di recente R. Nicolai che «*per l'antichità non si può distinguere la storiografia come disciplina scientifica dalla storiografia come genere letterario*»; giustamente, a meno che l'osservazione non serva semplicemente (come in realtà sembra) da premessa all'eliminazione della prima di

[211] Del quale ci limitiamo qui a ricordare l'opera che ne ha fatto un simbolo: *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore-London 1973; alla celebrazione dei suoi venti anni la rivista «Storia della Storiografia» dedica ora i numeri XXIV (1993) e XXV (1994).

[212] Cfr. specialmente R. BARTHES, *Le discours de l'histoire*, in «Social Science Information / Information sur les Sciences sociales», VI (1967), che leggo nella riedizione in «Poétique», XLIX (1982), pp. 13-21.

[213] Cfr. GINZBURG, *Aristotele* cit., pp. 5 sgg.; ELTON, *Ritorno alla storia* cit., pp. 43-49.

[214] MOMIGLIANO, *Tra storia e storicismo* cit., pp. 15 sg.; DESIDERI, *La prova* cit., pp. 46 sgg.

queste due sue componenti[215]. È oggi in effetti largamente diffusa la tendenza ad attribuire al mondo greco e romano una concezione esclusivamente letteraria della storiografia, nonché a leggere gli storici antichi come puri e semplici narratori[216]: una tendenza che si alimenta della ripresa, dopo decenni di predominio di una storia dichiaratamente «strutturalistica», dell'interesse per la «storia narrativa»[217] – l'unica praticata nel mondo antico[218] –, e si configura come una legittimazione della concezione retorica della storiografia alla quale si è fatto cenno. A questa tendenza a mio parere si deve resistere: prima di tutto perché i suoi fondamenti sono errati[219] Credo in verità che nessuno storico (o teorico della storia) greco avrebbe potuto mancare di sottoscrivere, nell'essenziale, quanto ha scritto quasi sessanta anni fa Johan Huizinga.

> La storia è sempre un dar forma al passato, e non può pretendere di essere qualcosa di piú. È sempre un cogliere un senso nel passato, dandone un'interpretazione[220]. Anche il semplice raccontare è già comunicare un senso, e l'assimilazione di questo senso può avere un carattere semiestetico. Sarebbe errato pensare che queste considerazioni aprano la porta a uno scetticismo storico. Ogni scetticismo storico, che svaluti una conoscenza acquisita in questo modo, non può che portare a uno scetticismo filosofico generale che non risparmia né la vita stessa né alcuna scienza, nemmeno la piú esatta. Se la storia, come attività intellettuale, è un «dar forma», allora possiamo dire che, come prodotto, essa è una forma – una forma intellettuale per comprendere il mondo, cosí come lo sono la filosofia, la letteratura, il diritto, la fisica. Da queste altre forme intellettuali la storia si distingue in quanto si interessa del passato ed esclusivamente del passato. Il suo obiettivo è di comprendere il mondo *nel* passato e *attraverso* il passato[221]

[215] NICOLAI, *La storiografia* cit., p. 94 (il corsivo è dell'autore); cfr. le mie osservazioni in DESIDERI, *La prova* cit., nota 7, e GABBA, *Dionysius* cit., p. 74.

[216] Per un esempio significativo di questo indirizzo cfr. A. CAMERON (a cura di), *History as Text. The Writing of Ancient History*, Chapel Hill - London 1989; con la recensione di D. F. Kennedy, in «Journal of Roman Studies», LXXXI (1991), e l'ampia discussione di R. LIZZI, *La storia antica e l'ermeneutica*, in «Athenaeum», LXXXI (1983), pp. 295-303.

[217] Cfr. un esauriente quadro del fenomeno in P. BURKE, *La storia «événementielle» e il revival del racconto*, in ID. (a cura di), *La storiografia contemporanea*, pp. 281-99; e D. CARR, *Time, Narrative, and History*, Bloomington-Indianapolis 1986.

[218] Sui caratteri della narrazione storiografica greca (e i suoi rapporti con quella contemporanea) cfr. L. CANFORA, *Aspetti e problemi della narrazione storica*, in N. TRANFAGLIA (a cura di), *Il mondo contemporaneo*, X/2. *Gli strumenti della ricerca. Questioni di metodo*, Firenze 1983, pp. 861-80 (e già L. CANFORA, *Totalità e selezione nella storiografia classica*, Bari 1972, cap. V).

[219] Cosí MOMIGLIANO, *Tra storia e storicismo* cit., p. 17; sulla necessità di resistere cfr. già GINZBURG, *Aristotele* cit.

[220] Cfr. (pur nella diversità del contesto ragionativo) la formula di A. PARRY, *Thucydides' use of abstract language*, in «Yale French Studies», XLV (1970), p. 20, che parla di storia come di «tentativo dell'uomo di imporre il suo intelletto sul mondo».

[221] J. HUIZINGA, *A Definition of the Concept of History*, in KLIBANSKY e PATON (a cura di), *Philosophy and History* cit., p. 9 (vedine una trad. it. in J. HUIZINGA, *La mia via alla storia*, Bari 1967, pp. 3-15, dalla quale peraltro mi discosto).

Anche l'idea di Siegfried Kracauer – della storia come forma di pensiero che occupa la variegata realtà di uno «spazio intermedio», incompatibile con quella filosofica, che affronta invece «le cose ultime», ma senza complessi d'inferiorità rispetto ad essa[222] – sembra individuare bene lo spazio che lo storico antico riconoscerebbe come proprio. Dietro le formulazioni di Huizinga si vedono delinearsi i profili di Tucidide e Polibio, mentre Kracauer ci fa piuttosto pensare a Erodoto. Ma sarebbe un errore, come ammonisce il Momigliano in uno dei suoi ultimi scritti, ritenere che sia sufficiente attestarsi sulla difesa dello «scientifico» Tucidide, lasciando al suo destino il «favoloso» Erodoto: che in effetti è «il solo fra gli storici classici a dare la sensazione della scoperta di un mondo illimitato da esplorarsi con senso di responsabilità – un mondo reale, fatto di diverse nazioni, diversi luoghi, diverse credenze, diversi comportamenti e diverse avventure»[223] Proprio Erodoto, con la sua curiosità e la sua intelligenza descrittiva, comunica ancora il senso piú vivo della realtà del mondo degli uomini.

8. *Conclusione: responsabilità della storiografia greca.*

La riproposizione del modello scientifico d'impianto tucidideo si accompagnava in Polibio, come si è detto, all'elaborazione di un'idea chiusa della storia del mondo, vista come un processo apparentemente diretto a una conclusione necessaria: che per lui era l'unificazione dell'ecumene sotto il dominio di Roma. Si potrebbe insomma parlare già a proposito di Polibio di un embrione di quell'idea di «singolarizzazione» che ha finito per diventare, dal Settecento in poi, l'emblema di «una storia eurocentrica, al massimo atlantica – una storia (dice Christian Meier)[224] concepita sulla base di una situazione in cui l'Europa poteva considerarsi centro del mondo, e in cui in ogni caso l'Europa moderna o, piú precisamente, la civilizzazione che si è diffusa a partire da essa, poteva sembrare la meta della storia mondiale, [mentre] le altre storie sul globo terrestre parevano finite in "vicoli ciechi dell'evoluzione"». In effetti, come ricorda Giacomo Mar-

[222] KRACAUER, *Prima delle cose ultime* cit. (cfr. specialmente i capp. VII e VIII).

[223] MOMIGLIANO, *Tra storia e storicismo* cit., pp. 22-23. Raccoglie questo messaggio il nuovo libro di W. K. PRITCHETT, *The Liar School of Herodotos*, Amsterdam 1993, che rivendica animosamente il ruolo di Erodoto come storico (in polemica con recenti orientamenti a interpretarlo come «consciously fictionalizing ... under the false pretense that his work represented reality»); cfr. la discussione di N. LURAGHI, *Erodoto tra storia e fantasia: la parola alla difesa*, in «Quaderni di Storia», XL (1994), pp. 181-90.

[224] MEIER, *Il mondo della storia* cit., pp. 14 sgg.

ramao, già il Löwith osservò che tra gli storici dell'Antichità soltanto Polibio «sembra avvicinarsi alla nostra concezione della storia, in quanto rappresenta gli avvenimenti come se convergessero tutti verso un medesimo fine, la potenza mondiale di Roma»[225] In ogni caso è chiaro che la moderna «singolarizzazione» assumeva l'esperienza antica come parte integrante della propria identità, creando una «sua» storia del mondo, o storia universale, che escludeva tutto ciò che non faceva parte dell'area antico-occidentale[226]

Sempre il Meier ha denunciato i limiti e i rischi di questa impostazione, che a suo parere deve ormai lasciare il campo a una disponibilità a comprendere tutte le altre parti del mondo, che non possono essere ulteriormente private di un loro spazio in un contesto storico che aspiri a una dimensione realmente universale. Del resto, siamo ora di fronte a un ribollire di fermenti antioccidentali – tanto all'interno quanto all'esterno dell'«Occidente», si potrebbe dire, se non fosse ormai evidente che «Occidente» non ha piú un senso né geografico né politico, ma solo ideologico – che mettono in discussione sia il ruolo egemone di quella cultura che negli ultimi cinque secoli ha avuto nei paesi europei il suo centro propulsivo, sia il suo supporto storico, cioè il radicamento che si è costruito nel passato. In questa sede, ci incombe il riconoscimento del ruolo che la storiografia greca ha avuto nell'elaborazione dei presupposti di questo sistema di riferimenti: essa ha contribuito alla costruzione da una parte, con Erodoto, di uno schema oppositivo noi / gli altri, che ha implicita in sé l'affermazione della superiorità di «noi» su «gli altri»; dall'altra, e soprattutto, con Polibio, dei fondamenti di quel blocco storico-culturale, usualmente definito «mondo classico» (o simili), che la cultura europea a partire almeno dal Rinascimento ha considerato come proprio titolo di nobilitazione, a fondamento dei suoi valori.

Ci sono delle attenuanti a queste «responsabilità». Si può in effetti osservare, da una parte, che la contrapposizione polare Greci/barbari ha avuto sí un momento forte nel V e IV secolo, a causa dello scontro quasi costante in questo periodo con i Persiani, ma è andata attenuandosi nell'età ellenistica e romana (né in ogni caso alla storiografia può essere attribuita una specifica funzione trainante nel diffonderla); dall'altra, che è pure esistita, come si è visto, una linea di «resistenza» storiografica all'accettazione polibiana del dominio romano: sia nella forma di una produzione sto-

[225] LÖWITH, *Significato* cit., p. 30, in G. MARRAMAO, *Potere e secolarizzazione. Le categorie del tempo*, Roma 1983, p. 11.

[226] Paul Veyne (*Come si scrive la storia* cit., pp. 88-89) ha parlato in proposito di «una storia privilegiata: un poco di Grecia attraverso Plutarco, al centro Roma (la repubblica piú dell'impero e assai piú del basso impero), qualche episodio del Medioevo e, infine, l'epoca moderna».

rica greca propriamente antiromana, sia in quella, dai risvolti piú radicali, di una affermazione (sempre in lingua greca!) della priorità-superiorità di altre esperienze storiografiche (egiziana, ebraica) rispetto a quella greca. Ed è notevole che nel suo provocatorio *Black Athena*, una vivace denuncia dell'ispirazione «romantica e razzistica» della creazione, a partire dai primi decenni dell'Ottocento, del mito di una Grecia indoeuropea, senza commistioni col mondo afro-asiatico («Aryan Model»), Martin Bernal ritenga di poterlo mettere in discussione proprio servendosi del ben diverso impianto ideologico che animerebbe i testimoni greci, storici e no, dei rapporti fra i diversi mondi culturali del Mediterraneo antico («Ancient Model»)[227] Il problema sarebbe dunque anche qui quello dell'uso che i moderni hanno fatto della grecità, piuttosto che quello di un limite originario del modello storiografico greco; al quale non dovrebbero perciò essere imputate colpe di tipo «nazionalistico»[228]

Ma in ogni caso non sembra che il riconoscimento di questa responsabilità, qualunque essa sia, possa legittimare una messa in discussione del modello in quanto tale: la storiografia, greca o moderna, non diventa per questo una «white mythology»[229]; non da ultimo, per le capacità di autocorrezione che dimostra di possedere. Meno che mai, come si è visto, può essere invocata a sostegno di una visione mitologizzante dell'approccio storico una pretesa inclinazione della riflessione antica a considerare la storiografia in termini esclusivamente retorici. In realtà la cultura contemporanea, bianca e nera, non ha nulla da perdere, e molto da guadagnare, se, riconoscendo in questo come in tanti altri campi il suo debito nei confronti dell'esperienza greca, si sforza di riappropriarsi in modo costruttivo del valore che gliene appare piú autentico.

[227] M. BERNAL, *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, I-II, London 1987-91 [trad. it. *Atena nera. Le radici afroasiatiche della civiltà classica*, I-II, Parma 1991-95]. Non entro qui naturalmente nel merito del valore di questa polemica, o dell'attendibilità dei nuovi scenari che il Bernal viene configurando (specie nel secondo volume): cfr. C. AMPOLO, *Atena nera, Atena bianca: storia antica e razzismi moderni*, in «Quaderni Storici», XXVIII (1993), pp. 261-65.

[228] Cfr. MAZZARINO, *Il pensiero* cit., I, pp. 110 sg.

[229] Faccio riferimento al titolo provocatorio di R. YOUNG, *White Mythologies. Writing History and the West*, London - New York 1990, che trasferisce alla storia l'appellativo originariamente applicato alla metafisica da J. DERRIDA, *La mythologie blanche. La metaphysique dans le texte philosophique*, in ID., *Marges de la philosophie*, Paris 1972, pp. 247-324 (cfr. specialmente pp. 254 sgg.); e cfr. ora H. WHITE, in E. DOMANSKA, *An interview with Hayden White*, in «Storia della Storiografia», XXIV (1993), p. 6 («a mythology, the so-called science of history»).

Ringrazio Giulio Barsanti per le sue osservazioni di lettura.

CARMINE AMPOLO

Per una storia delle storie greche

1. *L'eredità di Clio e le grandi cesure: il posto dei Greci nella storia universale e il paradigma teologico.*

I Greci avevano già narrato la loro «storia antica» e la loro «storia contemporanea» a partire dal v secolo a. C. Non si trattava però di un genere unitario: le varie opere erano diversissime per contenuto e per forma, la connotazione letteraria molto forte. Contemporaneamente essi svilupparono tecniche d'indagine erudita e di ricostruzione del passato che furono applicate alle piú svariate questioni storiche e antiquarie (sia nel campo della grande storiografia che nella storiografia locale). Malgrado l'esistenza di modelli storiografici molto diversi, gli autori migliori vennero a formare di fatto una serie quasi continua, una successione cronologica, perché molto spesso uno storico antico continuava l'opera di un suo predecessore o si ricollegava ad esso. Giustamente si è parlato di «ciclo storico», cioè della creazione di una specie di racconto ininterrotto della storia passata. Sia le vicende di singole città e regioni, sia i grandi eventi che avevano coinvolto gran parte del mondo ellenico e popolazioni non greche (come le guerre persiane, la guerra del Peloponneso, le lotte per l'egemonia del IV secolo a. C.) furono oggetto di indagine e di racconto. I Greci si avvicinarono inoltre a una sorta di «storia nazionale» (Ἑλληνικά), determinata dalla connessione degli eventi piú che da un senso di identità collettiva, dato che la consapevolezza di appartenere a un'unità etnica (τὸ ἑλληνικόν) era disgiunta dall'idea di cittadinanza e subordinata ad essa nella prassi (l'unità di nazione e cittadinanza, com'è noto, è legata all'esperienza dei moderni stati nazionali).

A partire dal IV secolo a. C., con l'opera di Eforo le vicende dall'età eroica in poi furono considerate anche nel quadro piú ampio e consapevole di una «storia universale» in cui i Greci svolgevano un ruolo centrale.

In età ellenistica esisteva da tempo una grande varietà di modelli sto-

* Per indicazioni generali si rimanda alla *Nota integrativa* alla fine del saggio, preceduta dalla lista cronologica di storie greche, integrata da una scelta arbitraria di opere sui Greci cui si fa riferimento – esplicitamente o implicitamente – nel testo. L'apparato di note è volutamente semplificato.

riografici. «La vera questione – come ha indicato Momigliano – non è se i Greci avessero coscienza storica, ma quali tipi di storia scrivevano e hanno trasmesso fino a noi»[1] Quando poi essi dovettero far i conti con i Romani e il loro rapido affermarsi come potenza egemone nel Mediterraneo, le vicende di questi ultimi furono inserite nella «storia universale»; storici greci come Polibio cercarono di comprendere le ragioni del loro successo e altri in seguito confronteranno personaggi e fatti greci e romani. Ma ormai gli storici migliori formavano un «canone», la storia greca anteriore era stata già scritta e formava un «ciclo»[2]; la si poteva utilizzare come miniera di *exempla*, compendiare, inserire in un quadro piú vasto e aggiornato, integrare con dettagli che illuminassero le personalità del passato, ma non si sentiva la necessità di riscriverla. Solo la figura eccezionale di Alessandro, archetipo di regalità, continuerà per secoli ad avere una straordinaria fortuna letteraria e ad essere «riscritta».

Dopo la conquista romana i Greci e i popoli ellenizzati diventarono nel corso di alcuni secoli cittadini romani, prima le élite, poi quasi tutti gli altri (con la *constitutio Antoniniana* del 212 d. C.); naturalmente mantennero in genere lingua, cultura e modi di vita greci ma nel contesto dell'impero. L'affermarsi del cristianesimo creò un ulteriore e decisivo elemento di discontinuità: Elleni saranno detti i pagani, i «gentili», e del resto già Paolo in contrapposizione ai Giudei li chiamava cosí. I Bizantini si diranno per secoli Romani (Ῥωμαῖοι), per l'ovvio motivo che essi erano i diretti continuatori dell'impero, cosí come nell'uso Costantinopoli era la «nuova Roma». Gli Arabi si riferivano ai Bizantini con il termine «Rum» e ancor'oggi in Siria e Palestina continuano a chiamare cosí gli appartenenti alla comunità religiosa greco-ortodossa.

Malgrado la continuità di linguaggio e di importanti aspetti della cultura ellenistica, vi era stata una duplice cesura, tale da far sí che i nuovi Greci – o meglio Romani o Romei – non avessero alcun bisogno di ripensare o riscrivere le vicende della Grecia antica come se fossero una fase del loro passato. La storia antica del loro impero era la storia romana e per dei cristiani la storia non poteva che essere universale.

Insomma, almeno per quel che riguardava i Greci, anche ai Bizantini era sufficiente leggere le antiche opere storiche, commentarle o riassumerle (come fece Fozio nel IX secolo), servirsene ancora per ricavarne *exempla* d'ogni genere. Il lontano passato greco era un mondo distante e pagano, senza un vero rapporto con il presente cristiano. La presenza letteraria e

[1] A. MOMIGLIANO, *Le radici classiche della storiografia moderna*, trad. it. Firenze 1992, p. 36.
[2] L. CANFORA, *Il «ciclo» storico*, in «Belfagor», XXVI (1971), pp. 653-70; cfr. ID., *Totalità e selezione nella storiografia classica*, Roma-Bari 1972.

l'uso degli storici greci non corrispondevano affatto a un'autentica continuità storica tra l'antica Grecia e Bisanzio. Ma questa perdita della coscienza di un *continuum* nella storia degli Elleni era un fenomeno piuttosto recente. Il senso di continuità tra Greci del periodo classico e Greci di età imperiale era ancora vivo nel III secolo d. C., come mostra ad esempio lo storico ateniese Dexippo, discendente dell'antica famiglia sacerdotale dei Kerykes: nel discorso rivolto ai suoi uomini, che nel 267 si opposero coraggiosamente agli invasori Eruli, egli poteva ancora affermare che «è bello ricordare la nostra tradizione patria, e farci esempio agli Elleni di virtú e libertà»[3] Il cittadino romano Erennio Dexippo quindi si sente ancora elleno. Ma in seguito non sarà piú cosí. I suoi successori tardo-antichi e bizantini scriveranno in greco ma saranno romani. Già uno storico del V secolo d. C. di chiare simpatie pagane, Zosimo, si rifà esplicitamente a Polibio, ma nel brevissimo sommario di storia greca che precede le vicende dell'impero romano[4] salta quasi completamente l'età ellenistica. Greci, Macedoni e Romani sono popoli che rappresentano periodi storici ben distinti. Basta un esempio per tutti. Il vero fondatore della storiografia bizantina, Procopio di Cesarea, ebbe come modello letterario le opere di Erodoto e Tucidide, ma fu storico dei suoi tempi, dell'età di Giustiniano e Belisario.

Il racconto della storia greca quindi sopravvisse per secoli nell'ambito della storia universale, sia nell'Oriente greco che nell'Occidente latino; le opere cronachistiche tratteranno della Grecia antica, ma come semplice momento della storia del mondo. Le vicende dei Greci e dei Macedoni ebbero il loro spazio – limitato – in questo quadro piú ampio, perché esso costituiva l'interpretazione dominante della storia, quella cristiana. Vi confluivano due tradizioni: quella biblica, rappresentata in particolare dalla profezia di Daniele con la successione degli imperi per volontà divina, e quella greco-romana, rappresentata dalle storie universali (esemplificata per noi da Diodoro Siculo nel mondo di lingua greca e da Giustino in quello di lingua latina). Nel mondo latino *Le storie contro i pagani* di Orosio sono l'espressione piú chiara di questo quadro universale (ma anche teologico e provvidenziale), che andava da Adamo, il primo uomo, fino ai suoi giorni; scritta agl'inizi del V secolo per impulso di Agostino sarà letta e utilizzata per tutto il medioevo. Uno dei maggiori storici medievali, Ottone di Frisinga, nella sua *Storia delle due città*, scritta verso gli anni 1143-45, continuerà Orosio, seguendo lo schema delle sei età e della successione degli imperi, aggiornato e corretto nel senso che vi compaiono imperi doppi: a

[3] *FGrHist*, 100 F 28.
[4] ZOSIMO, 1.1-5.1.

quello antico di Medi e Persiani corrisponde quello di Greci (cioè Bizantini) e Franchi, dopo il trasferimento dell'impero dovuto a Carlo Magno e Ottone I. Nel mondo bizantino un buon esempio è Zonara (vissuto tra XI e XII secolo d. C.), autore di una preziosa *Epitome delle storie*, che sintetizza le vicende del mondo dalla creazione al 1118. Ritroviamo Ebrei, Babilonesi e Assiri, Medi e Persiani, Alessandro e alcuni sovrani ellenistici, seguiti dai Romani. Clio, fattasi cristiana, salva una parte della storia di Greci e Macedoni, come preparazione alla salvezza.

Converrà soffermarsi brevemente sulla profezia di Daniele e la successione degli imperi, perché questo schema interpretativo della storia dell'umanità avrà per secoli un posto centrale anche nella storiografia e nell'immagine corrente dell'antichità. Si è discusso molto sul Libro di Daniele, che dovrebbe risalire agli anni 164-163 a. C. In esso Daniele, com'è noto, interpreta il sogno di Nabucodonosor, che aveva visto una grande statua composta di parti in quattro metalli diversi come la successione di quattro regni o imperi. Dovrebbe trattarsi di Babilonia, della Media, della Persia, di Alessandro e dei suoi successori[5] Anche prescindendo dalla cronologia e dall'interpretazione originaria, è certo che questa concezione si prestava benissimo ad essere inserita negli schemi tipici delle storie universali, che non a caso ebbero grande successo in età medievale. La trama di eventi che ne risultava era molto pratica e poteva anche essere integrata e attualizzata in funzione degli sviluppi recenti, quasi a dimostrare la legittimità dell'impero (fino poi al Sacro Romano Impero!) e delle monarchie europee; ogni potere veniva da Dio e a maggior ragione i regni, dai quali gli altri poteri procedono[6] Funzionava anche da un punto di vista scolastico ed educativo, assicurando una certa conoscenza degli antichi imperi di Assiri, Medi, Persiani, dei Macedoni e dei Romani. La storia cioè era incasellata, gl'imperi si succedevano uno dopo l'altro secondo la legge del tempo e di Dio. Invece del «ciclo storico», rappresentato dal succedersi degli autori antichi, dominava ora un «ciclo degl'imperi». La religione (la Bibbia e Agostino d'Ippona in particolare) ne assicuravano la verità. Questo schema teo-

[5] *Daniele*, 2.31-45 e 7.1-14. In generale si veda L. F. HARTMANN e A. DI LELLA, *The Book of Daniel*, Garden City N.Y. 1977. Cfr. anche O. EISSFELD, *The Old Testament. An Introduction*, trad. ing. Oxford 1966, pp. 512 sgg. Per l'origine e l'interpretazione della successione degli imperi cfr. J. W. SWAIN, *The Theory of the Four Monarchies*, in «Classical Philology», XXXV (1940), pp. 1-21 (origine persiana dello schema; composizione tra 189 e 171 a. C.); A. MOMIGLIANO, *Daniele e la teoria greca della successione degli imperi* (1980), in ID., *Settimo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma 1984, pp. 297-304, piú volte ristampato in altre raccolte (lo schema si sviluppa in ambiente greco, fondandosi sulla nozione – diffusa già precedentemente – di una successione di imperi); D. MENDELS, *The Five Empires: a note on a propagandistic topos*, in «American Journal of Philology», CII (1981), pp. 330-37.

[6] Cosí OROSIO, *Le storie contro i pagani*, 2.1.3-4.

logico, provvidenziale, era utile anche al potere imperiale e a quello monarchico; storiografia, religione e politica s'intrecciavano strettamente garantendone il successo.

Bisogna tener conto di questa situazione di partenza per valutare la revisione critica di questo schema e il significato dei primi tentativi di riscrivere le vicende degli antichi Greci tornando alle fonti, agli autori antichi. Ancora nel 1556 lo Sleidanus pubblicava un *De quattuor summis imperiis* (su cui studierà storia tra Seicento e Settecento il re di Prussia Federico Guglielmo I). La critica distruttiva dello *inveteratum errorem de quattuor imperiis* risale com'è noto a Jean Bodin, al suo pionieristico libro di metodo storico[7] La parziale secolarizzazione della storiografia portò duri colpi all'interpretazione provvidenziale della storia, ma non ne segnò affatto la fine, soprattutto al di fuori dell'ambito degli scrittori di storie, sia nell'ambiente protestante che in quello cattolico, come mostra a sufficienza Bossuet[8] Le storie universali e i manuali di storia antica che comprendevano le esperienze fino ad allora note dei popoli dell'Oriente antico conserveranno qualcosa degli schemi originari, anche dopo l'illuminismo: G. Rawlinson – fratello del noto interprete delle iscrizioni cuneiformi persiane – ancora nel 1867 pubblicherà un importante studio con il titolo *The Five Great Monarchies of the Ancient Eastern World, or the History, Geography, and Antiquities of Chaldaea, Assyria, Babylonia, Media and Persia*[9]. E soprattutto l'idea provvidenzialistica perdurò, se Herder – che influí su uno storico come Ranke – poté scrivere: «l'Egizio non poteva essere senza l'Orientale, il Greco edificò su di essi, il Romano si innalzò sul dorso del mondo intero: progresso vero ... teatro della divinità, sia pure soltanto attraverso le lacune e le rovine di singole scene»[10]

La storiografia umanistica rappresentò com'è noto un ritorno agli sto-

[7] J. BODIN, *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, Lutetiae Parisiorum 1566; cfr. ad esempio B. CROCE, *Teoria e storia della storiografia*, Bari 1941^{5}, pp. 206 sg., e A. MOMIGLIANO, *The Place of Ancient Historiography in Modern Historiography* (1980), in ID., *Settimo contributo* cit., pp. 13 sgg., in particolare pp. 22-23 [trad. it. in ID., *Sui fondamenti della storia antica*, Torino 1984, p. 56]. Su tutte le discussioni e le varie interpretazioni del XVI e XVII secolo è importante R. MIEGGE, *Il sogno del re di Babilonia*, Milano 1985. Per il successo di opere come quella dello Sleidanus vedi H. BENGTSON, *Kleine Schriften zur alten Geschichte*, München 1974, p. 32.

[8] J.-B. BOSSUET, *Discours sur l'Histoire universelle*, Paris 1681 (3ª ed. 1700). Si veda quanto osservava VOLTAIRE, *Le Pyrrhonisme de l'histoire*, in ID., *Œuvres complètes*, a cura di L. Moland, Paris 1877-85, XXVII, pp. 236-37.

[9] In 4 voll., London 1862-67. George Rawlinson, Camden Professor of Ancient History all'università di Oxford, fu anche autore di un fortunato manuale di storia antica che voleva sostituire il vecchio *Handbuch* di Heeren (vedi sotto, nota 55).

[10] Riprendo da E. CASSIRER, *Storia della filosofia moderna*, IV/2, Torino 1971^{5}, p. 345 [trad. it. di *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*]. Carattere apologetico ha la pia *Universal History* che fu pubblicata a partire dal 1736.

rici antichi e all'erudizione, cioè un nuovo paradigma e una diversa attenzione ai testi (spesso con un'impostazione antiquaria); ma non si possono negare elementi di continuità tra la storiografia antica e quella medievale[11] e tra quest'ultima e quella rinascimentale.

2. *Dalla riscoperta del mondo greco alle prime storie erudite: da Ciriaco d'Ancona a Ubbo Emmius e al Meursius.*

Nel XV secolo si sviluppa un nuovo interesse per i viaggi in Grecia, che segue di poco l'istituzione della prima cattedra di greco a Firenze (1396; i corsi di Emanuele Crisolora iniziarono nel 1397); i due viaggiatori che fecero per primi visita a siti della Grecia mostrando attenzione verso le antichità furono Cristoforo Buondelmonti e il piú famoso Ciriaco de' Pizzicolli, meglio noto come Ciriaco d'Ancona. Il primo era un mercante fiorentino fattosi sacerdote, vissuto a contatto con il circolo umanistico di Niccolò Niccoli, che si recò a Rodi, iniziando un lungo viaggio per visitare le isole dell'Egeo. Ne ricavò una descrizione di Creta (1417) e un itinerario delle isole (1420), entrambi in latino. Oltre all'accurata descrizione geografica, queste opere rivelano curiosità non occasionale per monumenti e rovine antiche, mentre le iscrizioni compaiono solo saltuariamente. La passione del Buondelmonti è rivelata ad esempio dal suo tentativo di rimettere sulla sua base la statua colossale di Apollo a Delo. Fu anche acquirente di libri, forse per conto del Niccoli (è certo comunque che suoi libri finirono nella biblioteca medicea). «Il Buondelmonti fu il primo viaggiatore occidentale a essere sensibile alle antichità greche e a saperle valutare» (Weiss); «le descrizioni delle terre da lui visitate, e descritte in varie edizioni, diventano per la cultura europea la prima scoperta moderna della Grecia, del suo patrimonio antico e della sua realtà contemporanea» (Beschi)[12]

[11] Sulla continuità insiste B. GUÉNÉE, *Teoria e cultura storica nell'Occidente medievale*, Bologna 1991 [trad. it. di *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*, Paris 1980].

[12] Per l'insegnamento del greco cfr. ad esempio R. WEISS, *The Spread of Italian Humanism*, London 1964, p. 38, che mostra anche come in realtà la conoscenza del greco in Occidente non fosse mai scomparsa del tutto. Opere del Buondelmonti: C. BUONDELMONTI, *Liber insularum Archipelagi*, a cura di G. R. L. de Sinner, Lipsiae-Berolini 1824; ID., *Descriptio insulae Cretae*, a cura di M. v. Spitael, Heraklion 1981. Cfr. R. WEISS, *La scoperta dell'antichità classica nel Rinascimento*, trad. it. Padova 1989, pp. 156 sgg.; ID., *Un umanista antiquario: C. Buondelmonti*, in «Lettere italiane», XVI/2 (1964), pp. 105 sgg.; L. BESCHI, in *Creta antica*, catalogo della mostra, Roma 1984, pp. 19 sgg. (con bibliografia precedente; fondamentale per l'ambiente veneto in genere); cfr. anche S. REINACH, *La description de l'île de Delos par Buondelmonte*, in «Revue archéologique», 1933, pp. 87 sgg.

Maggior interesse ha destato la figura di Ciriaco d'Ancona, mercante, dotto e insaziabile viaggiatore, appassionato cultore di antichità d'ogni genere, attento trascrittore d'iscrizioni e autore di numerose identificazioni di siti classici, a volte fantasiose. Malgrado le gravi perdite, il cospicuo materiale da lui raccolto e pervenutoci ha un enorme interesse e ci documenta lo stato di molti monumenti ellenici, compresi quelli di Atene, negli anni immediatamente precedenti la conquista turca. Neanche in lui c'è un tentativo di comprensione e ricostruzione storica, ma – com'è stato scritto da G. Voigt – «la scienza antiquaria nel piú ampio senso della parola trovò fra i contemporanei di Poggio il suo vero genio, il suo scopritore nell'anconitano Ciriaco de' Pizzicolli»[13] In effetti questa passione per raccogliere e registrare iscrizioni e monumenti può far pensare ch'egli attribuisse a questa documentazione piú valore che ai testi, quasi un precursore di Antonio Agustin[14]; ma sta di fatto che non compose una *Graecia illustrata* che facesse da *pendant* all'opera di Flavio Biondo. Egli rimase un grande antiquario, non fu né volle essere uno storico. Inoltre, a parte pochi scritti di viaggiatori risalenti agli anni immediatamente successivi alla conquista turca di Costantinopoli, non si ebbero dopo il 1470 studi «archeologici» nell'Egeo, sicché non ci fu allora l'inizio di un nuovo modo di avvicinarsi alla storia dei Greci. Sembra far eccezione però l'ambiente veneto, nel quale il rapporto con l'isola di Creta e la Grecia in genere rimase intenso: figure come il bellunese Urbano Bolzanio (1443-1524, autore tra l'altro della prima descrizione di Atene in italiano e collaboratore di Aldo Manuzio) e il vicentino Onorio Belli (1550-1604) indicano una continuità di studi ellenici nell'antiquaria veneta. L'espansione turca rese certo piú difficili viaggi e relazioni con l'area egea, ma la vera e propria sospensione di questo tipo di studi secondo Weiss avrebbe un'altra causa nel fatto che l'umanesimo rinascimentale fu soprattutto latino.

La storiografia umanistica non si preoccupa di scrivere nuove storie greche, ma naturalmente gli umanisti leggono e traducono quelle antiche, talora già raccolte insieme negli stessi codici. Tra i primi fu Leonardo Bruni, che scrisse dei *Commentarii rerum Graecarum*, che in effetti sono solo una traduzione delle *Elleniche* di Senofonte, e non furono neanche editi da

[13] G. VOIGT, *Il risorgimento dell'antichità classica ovvero il primo secolo dell'umanesimo*, I, Firenze 1968, pp. 269-85; WEISS, *La scoperta* cit., pp. 159 sgg. Cfr. soprattutto E. W. BODNAR, *Cyriacus of Ancona in Athens*, Bruxelles-Louvain 1960; J. COLIN, *Cyriaque d'Ancone*, Paris 1981. Per alcune novità D. HALFINGER, in *FILOPHRONHMA. Festschrift M. Sicherl*, Paderborn 1990, pp. 225-36. Per la conoscenza dell'arte antica: L. BESCHI, *La scoperta dell'arte greca*, in S. SETTIS (a cura di), *Memoria dell'antico nell'arte italiana*, III, Torino 1986, pp. 295-372.

[14] A. MOMIGLIANO, *Ancient History and the Antiquarian* (1950), in ID., *Contributo alla storia degli studi classici*, Roma 1955, pp. 67-106 [trad. it. *Storia antica ed antiquaria*, in ID., *Sui fondamenti* cit., pp. 3-45].

lui. Poggio Bracciolini tradusse Diodoro e Senofonte[15]. Lorenzo Valla, per incarico del pontefice Niccolò V, tradusse Tucidide in latino tra il 1448 e il 1452 e poi pubblicò a Venezia nel 1474 il suo famoso Erodoto latino, che precede l'*editio princeps* di Aldo Manuzio del 1502. Bastano questi esempi tra i tanti a mostrare che l'arrivo e la conoscenza diretta (almeno in traduzioni latine) degli storici greci servirono a stimolare la composizione di storie «moderne e contemporanee» sul modello antico piú che a riscrivere la storia antica; costituirono però, come vedremo, la premessa per una nuova conoscenza della storia greca in Occidente, non piú affidata solamente alle fonti latine. Si è scritto che con Valla «la conoscenza della verità storica entra già in conflitto con la Chiesa dominante» (Wilamowitz); le *Annotazioni al Nuovo Testamento*, le sue famose critiche alla donazione di Costantino (1440) e alla genealogia tradizionale del re romano Tarquinio accettata da Livio (1442) uniscono filologia e analisi critica a intenti letterari e retorici, come ha osservato Carlo Ginzburg a proposito della *declamatio* sulla donazione[16] Gli inizi della critica storica moderna non investono ancora direttamente la ricostruzione della storia greca, ma ne pongono le basi.

Fu il modenese Carlo Sigonio (1523-84), un grande antiquario e storico del medioevo e dell'antichità romana, particolarmente sensibile al valore delle istituzioni come strumento per comprendere il passato, a scrivere la prima monografia su uno stato greco, il *De republica Atheniensium* (1564), accompagnata da studi di cronologia attica e spartana[17] Di Sigonio si è

[15] Cosí ad esempio il cod. gr. 365 della Biblioteca Marciana di Venezia di mano del Bessarione (1436) contiene insieme Erodoto, Tucidide e le *Elleniche* di Senofonte, come del resto il cod. gr. 364 del 1469. Secondo A. M. WOODWARD, *Greek History at the Renaissance*, in «Journal of Hellenic Studies», LXIII (1943), p. 10, l'opera del Bruni non sarebbe mai stata stampata; in realtà sembra fosse stampata a Lione solo nel 1539.

[16] U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Storia della filologia classica*, trad. it. Torino 1967, p. 37; C. GINZBURG, *Préface* a L. VALLA, *La donation de Constantin*, a cura di J.-B. Giard, Paris 1993, pp. IX sgg. Per MOMIGLIANO, *The Place* cit. Valla «è perlomeno uguale ai migliori filologi antichi».

[17] Sia il *De republica Atheniensium libri IV* che il *De Atheniensium temporibus liber*, con i *Lacedaemoniorum tempora*, sono ristampati in *Opera omnia Sigonii*, a cura di Ph. Argelatus, Mediolani 1732; mi sono servito della ristampa in J. GRONOVIUS, *Thesaurus Graecarum antiquitatum*, V, nell'edizione Venezia 1732, rispettivamente pp. 1497 sgg., 1629 sgg. e 1670 sgg. Su Sigonio vedi ora W. MCCUAIG, *Carlo Sigonio*, Princeton 1989; cfr. anche i saggi dello stesso in «Athenaeum», LXXIV (1986), pp. 147-83, e LXXIX (1991), pp. 141-59. Per un giudizio molto positivo di uno specialista di istituzioni greche cfr. G. BUSOLT, *Griechische Staatskunde*, München 1920, pp. 4 sg.; per un famoso falso del Sigonio (la pretesa *Consolatio* di Cicerone): A. GRAFTON, *Forgers and Critics*, Princeton 1990, pp. 45 sgg. [trad. it. Torino 1996]. Uno studio delle istituzioni ateniesi precedente a quello di Sigonio, ma solo parziale e di minor valore, è il *Tractatus de republica, seu Magistratibus Atheniensium* di Guillaume Postel (1505-81), professore di matematica e lingue orientali al Collège de France, piú noto come visionario dalla vita avventurosa e studioso dell'impero ottomano. Pubblicato a Parigi e a Venezia nel 1541, fu anche tradotto a Ve-

scritto giustamente che aveva cercato di collegare il metodo erudito con la forma umanistica, ma negli studi greci emergono soprattutto la sua collaudata capacità di ricostruire le istituzioni e l'attenzione ai problemi cronologici, già ampiamente manifestate nelle piú note ricerche in campo romano (soprattutto quella sui Fasti consolari). Maestro di greco a Modena, poi professore di umanità nell'università di Venezia (1552), di eloquenza a Padova (1560), a Bologna (1563) e a Modena, fu a contatto con l'ambiente veneto, che come si è già accennato era tradizionalmente vicino alle antichità elleniche. Del resto il *De republica Atheniensium* era dedicato a Pier Donato Cesi, vescovo di Narni, prefetto di Pio IV a Bologna e protettore di quella università e nunzio pontificio a Venezia; l'opera cronologica reca l'epistola dedicatoria ad Andrea Loredan, con esplicito riferimento alla ricca collezione di antichità greche di quest'ultimo. La monografia comprende anche una sommaria trattazione storica della costituzione ateniese dall'età regia in poi, con un capitolo sul regime democratico e i suoi promotori, con Solone, Clistene, Aristide e Pericle. Malgrado le comprensibili inesattezze, la descrizione è priva delle asprezze antidemocratiche che caratterizzeranno tanta parte della riflessione dei moderni sull'Atene classica e il ruolo di Clistene non è sottovalutato. I tre libri successivi analizzano sistematicamente le assemblee e i consigli (II), i tribunali, il diritto processuale attico e gli arbitri (III), i magistrati e le cariche civili, militari e religiose. È un quadro straordinariamente completo per l'epoca, basato su una conoscenza notevolissima delle fonti allora disponibili; va sottolineata tra l'altro la grande attenzione che Sigonio dedica alle ripartizioni della città – tribú, fratrie e demi –, un aspetto che sarà indagato anche dal Meursius e che è stato molto studiato in anni recenti. Incontriamo col Sigonio un buon esempio di storico e di antiquario che ha un legame organico con l'università, ma come insegnante di eloquenza o di altre umanità, fatto tipico destinato a durare a lungo finché non si generalizzerà l'insegnamento della storia in quanto tale[18]

L'importanza di Sigonio (come anche quella di Emmius e di Meursius) risulta bene dal confronto con le parti dedicate alla storia greca che si tro-

nezia nel 1543; ho utilizzato l'edizione riedita in GRONOVIUS, *Thesaurus* cit., V, pp. 1305-60; anche qui ricorre l'accostamento con Venezia. Cfr. G. SALMERI, *Sicilia romana. Storia e storiografia*, Catania 1992, pp. 134 sg., che sottolinea anche il rapporto con l'impero ottomano. In generale per Postel e Venezia cfr. M. L. KUNTZ (a cura di), *Postello, Venezia e il mondo*, Firenze 1988.

[18] Sulla tardiva introduzione dell'insegnamento della storia nelle università (in Italia fino al XVIII secolo) e le sue conseguenze cfr. A. MOMIGLIANO, *The Introduction of the Teaching of History as an Academic Subject and its Implications* (1983), in *Ottavo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma 1987, pp. 161-78 [trad. it. in *Tra storia e storicismo*, a cura di R. Di Donato, Pisa 1985, pp. 75 sgg.].

vano disperse nella grande compilazione del Sabellico (Marcantonio Coccio, 1436-1506, professore di eloquenza a Udine e storico ufficiale della repubblica veneta), le *Enneades sive Rhapsodia historiarum*, una storia universale dalle origini al 1504. Da buon cittadino della repubblica di San Marco, ebbe il merito di ignorare lo schema biblico della successione degli imperi, ma le vicende dei vari popoli – Greci compresi – furono spezzettate e inserite in un ordinamento annalistico che mescola quasi caoticamente storia ebraica, greca e romana. L'atteggiamento critico verso figure mitiche come Ercole è simile al razionalismo di molti storici antichi e non mi sembra avere elementi di reale novità.

«Sigonio fu l'ultimo grande antiquario italiano del Rinascimento che studiò un argomento greco», come ha scritto Momigliano in un saggio fondamentale su storia antica e antiquaria[19] Dopo di lui questo tipo di studi si sposta in altri paesi, soprattutto in Olanda. Nell'età delle lotte di religione la tolleranza divenne fondamentale per chi lavorava con spirito libero sui testi classici; non solo la storia sacra, ma anche quella romana e persino quella greca erano coinvolte nelle dispute; la cronologia divenne allora uno dei terreni di scontro privilegiato e lo resterà fino dopo Newton e Fréret. In Olanda nasce la prima storia greca a sé stante, non inserita in una storia universale. La scrisse un pastore luterano, Ubbo Emmius (1547-1625), meglio noto come storico della sua Frisia, e anche per il ruolo importante che ebbe nella fondazione dell'università di Groninga (1614)[20] Qui egli fu «professore di storie e di lingua greca», un abbinamento molto indicativo; questo insegnamento istituzionalizzato delle storie sembra molto precoce in Olanda, piú recente rispetto a varie università tedesche che lo introdussero già nel XVI secolo, ma certamente anteriore ai lettorati di storia istituiti in Inghilterra a Oxford nel 1622 (storia antica) e a Cambridge nel 1627 (storia in generale). La sua *Antica Grecia* (*Vetus Graecia illustrata ab Ubbone Emmio*), edita postuma a cura del figlio Wesselus nel 1627, ricorda nel titolo l'*Italia illustrata* del Biondo. È un'opera d'impostazione an-

[19] MOMIGLIANO, *Storia antica* cit., p. 33, nota 6. Per il Sabellico basti qui rinviare a E. FUETER, *Storia della storiografia moderna*, trad. it. Napoli 1942, I, pp. 36 sgg., che ne dà un giudizio molto positivo, specialmente pp. 39 sgg.

[20] Fu anche il primo rettore di Groninga ed ebbe la stima di G. G. Scaligero. Per la sua biografia non ho potuto consultare N. MULERIUS, *Vita Ubbonis Emmii*, Groningae 1628; da ultimo vedi la voce «Ubbo Emmius» curata da H. Feenstra nel *Biographisches Lexikon für Ostfriesland*, a cura di M. Tielke, I, 1993, pp. 122-27 con bibliografia. Le opere principali sono le *Rerum Frisicarum historiae*, Groningae 1596, 1606-607, 1616 (in 10 libri), con il *De Frisia et Frisiorum republica*, Embdae 1619. Dal punto di vista metodologico è importante la sua critica alla leggenda di Friso e la polemica con i sostenitori del valore dei canti popolari: cfr. GRAFTON, *Forgers* cit., pp. 121 sgg., e H. J. ERASMUS, *The Origins of Rome in Historiography from Petrarch to Perizonius*, Assen 1962, pp. 89 sgg.

tiquaria, ma che abbraccia anche la trattazione propriamente storica. La prima parte contiene una descrizione geografica, comprendente anche notizie sui vari dialetti della Grecia antica; la seconda, molto ampia, abbraccia le vicende storiche e la terza tratta invece delle varie repubbliche elleniche, delle anfizionie e delle feste. È interessante notare la combinazione di storia generale e di analisi istituzionale delle varie comunità politiche, che riesce in qualche modo a render conto sia delle vicende comuni della Grecia sia della sua struttura politica articolata. L'originalità dell'opera si ferma però qui. La sezione storica (piú di 240 colonne nel *Thesaurus* del Gronovius!) difatti è dichiaratamente una compilazione; dopo una premessa sull'età piú antica da Inaco, mitico re di Argo, troviamo un vero e proprio riassunto dell'antico «ciclo storico»: al compendio di Erodoto fa seguito quello di Tucidide, cui si connette quello di Senofonte (il periodo successivo viene rimandato ad altra opera). Troviamo qui ribadito in sostanza ciò che abbiamo già constatato: la storia greca era già stata scritta dagli antichi e bastava quindi rifarsi ad essi, ma con l'indubbia novità che ora ciò non avviene solo nel quadro di una storia universale. Ritroviamo qui, come nell'opera del Sabellico, il rifiuto della prospettiva provvidenziale, com'è logico in autori che sono legati non all'impero o al papato ma a libere repubbliche (l'Olanda per Emmius e Venezia per Sabellico). Ma in Ubbo Emmius compare una trattazione organica e autonoma, anche se subordinata alle fonti, che peraltro sono ben scelte privilegiando gli autori piú affidabili per i vari periodi. La parte dedicata a venti comunità politiche ha un sapore aristotelico, con questa illustrazione delle varie città e di quelli che oggi chiamiamo stati etnici e leghe (Achei, Etoli, Acarnani, Epiroti); vi compaiono tra l'altro Siracusa, Massalia e Locri, come anche Cartagine, al terzo posto nella serie dopo Atene e Sparta (del resto Aristotele o la sua scuola avevano dedicato una delle πολιτεῖαι alla città punica). L'impostazione antiquaria e sistematica di Sigonio è stata estesa da Emmius ai Greci in generale; non c'è ancora una volontà di riscriverne ex novo la storia, ma c'è uno sforzo di comprensione della loro realtà politico-costituzionale. L'interesse per gli stati marittimi e il precedente di Aristotele spiegano l'inclusione nel quadro dei Cartaginesi, che non vengono ancora sentiti come una realtà estranea rispetto al mondo ellenico[21]

Un altro grande dotto olandese attivo negli stessi anni contribuí allo

[21] *Vetus Graecia illustrata studio et opera Ubbonis Emmii*, I-III, Lugduni Batavorum 1626. Il tomo II fu stampato nel 1632 col titolo *Graecorum respublicae ab Ubbone Emmio descriptae*. Tutta l'opera è riprodotta in GRONOVIUS, *Thesaurus* cit., IV; nell'ed. Venezia 1732 che ho utilizzato occupa le coll. 84-671 (la parte storica occupa le coll. 187-431 e quella costituzionale le coll. 433-671). L'ultimo capitolo è dedicato alla decadenza e alla fine delle repubbliche ateniese, spartana e cartaginese.

sviluppo della storia greca: è Johannes Meursius (Jan de Meurs, 1579-1639), anch'egli professore di storia nel 1610, poi di lingua greca sempre a Leida e infine di storia e politica a Sorö in Danimarca dal 1625. Non scrisse nessuno studio d'assieme sulla storia ellenica, ma si occupò con grande erudizione di numerosi argomenti costituzionali, giuridici e storici di ambito ateniese, servendosi sia di testi letterari che di iscrizioni. Se in alcuni di questi proseguiva l'opera di Sigonio (ad esempio nella monografia sui demi dell'Attica, di cui traccia la lista) in altri è un pioniere (come nel saggio sull'Acropoli ateniese, sul Pireo e in quelli sui re attici, su Solone e Pisistrato e soprattutto sugli arconti). L'impostazione era però totalmente antiquaria, con i testi che spesso formano una sorta di *collage* di citazioni una dopo l'altra, una elencazione di materiali eruditi. Val la pena di segnalare alcune dediche a Veneziani, in particolare quella al doge e al senato di Venezia premessa allo studio sull'Areopago in cui compare il confronto tra Atene e la città lagunare[22]

Nei primi decenni del Seicento le università olandesi sono all'avanguardia; se aggiungiamo ai due storici e antiquari di cui abbiamo già parlato – Emmius e Meursius – i dotti di origine straniera che vi insegnano, il quadro è impressionante: Giuseppe Giusto Scaligero, figlio di Giulio Cesare, di origine franco-veneta, principe dei filologi classici, fu chiamato all'università di Leida come successore di Giusto Lipsio nel 1594 e a lui, com'è noto, risale il rinnovamento della cronologia antica, con due opere pubblicate rispettivamente nel 1583 e nel 1606; il Vossius, tedesco di Heidelberg, insegnò greco a Leida e storia ad Amsterdam, pubblicando tra l'altro nel 1623 lo studio sugli storici greci che rimase fino al XIX secolo l'opera di base in questo campo[23]. Malgrado il forte sviluppo della filologia e i rapporti che si stabilirono in alcune università tra studio della lingua greca e storia, resta valido il giudizio espresso da Momigliano: «Nel secolo XVI e agli inizi del XVII c'erano antiquari e storici (spesso non distinguibili gli uni dagli altri) per il mondo non classico e postclassico, ma solo antiquari per il mondo classico». Forse questa formulazione va sfumata solo per Ubbo

[22] Gli scritti di Meursius riguardanti la storia, il diritto e le istituzioni greche sono facilmente consultabili nei volumi IV e V del citato *Thesaurus* del Gronovius. La dedica citata è nel vol. V, coll. 2065 sgg.

[23] Scaligero e la cronologia: *De emendatione temporum*, Parisiis 1583, 2ª ed. Genevae 1629; *Thesaurus temporum complectens Eusebii Pamphilii Chronicon*, Lugduni Batavorum 1606, 2ª ed. Amsterdam 1658; cfr. A. GRAFTON, *J. Scaliger*, I, Oxford 1983. G. I. VOSSII *De historicis Graecis libri tres*, Lugduni Batavorum 1623; ristampa con aggiunte a cura di A. Westermann, Lipsiae 1838. Prima del Vossius, gli storici greci erano stati esaminati nel primo studio generale di storia della storiografia, caotico e spesso avventuroso, ma ricco di osservazioni importanti, cioè *L'histoire des histoires* di De La Popelinière, Paris 1599 (pubblicato insieme a *L'idée de l'histoire accomplie*; cito dall'ed. Paris 1989).

Emmius, perché come si è visto, nella sua opera sulla Grecia, antiquaria e storia sono entrambe presenti, anche se quest'ultima fa per cosí dire da ancella delle fonti classiche ed Emmius non applica, ad esempio, alle tradizioni sulla Grecia arcaica le stesse riserve critiche che avanza a proposito delle leggende sulla Frisia antichissima[24]

3. *Crisi della storia, reazione erudita al pirronismo, scoperte e riscoperte: le conseguenze sullo studio della storia greca.*

Nella seconda metà del XVII secolo e durante il XVIII si svilupparono due visioni contrapposte del passato, che coinvolsero la storia in genere, e quindi anche la storia greca. Difatti, a partire dalla filosofia cartesiana, innestandosi su critiche precedenti rivolte alla credibilità della storia, si diffuse un atteggiamento scettico verso la storiografia in genere e quella piú antica in particolare (soprattutto riguardo le origini).

Il tema è stato ampiamente studiato ed è inutile riprenderlo in dettaglio in questa sede[25] Una componente fondamentale, e anche un obiettivo di queste critiche distruttive, era la messa in discussione della Bibbia, e quindi della base stessa della «storia sacra» tradizionale. L'applicazione all'Antico Testamento di metodi d'analisi storico-filologici e letterari (J. Astruc, J. G. Eichhorn, per citare due esempi famosi) tolse alla Bibbia la sua intoccabilità; la strada era già stata aperta da chi aveva ridotto il ruolo di Mosè nella composizione della Genesi, trasferendolo a scribi ispirati, che avrebbero però utilizzato documenti e racconti anteriori (vedi R. Simon e le critiche rivoltegli da J. Le Clerc). La critica biblica divenne il campo fondamentale della discussione, com'è ovvio date le implicazioni religiose. Intaccato il dogma dell'ispirazione, soprattutto nel mondo protestante ma anche in quello cattolico, l'analisi storico-razionale dovette divenire sempre piú approfondita e raffinata, come anche la difesa della visione ortodossa[26]. Aver messo in discussione la storia sacra e la Bibbia significò a maggior ragione dubitare – in modo ancora piú radicale – della storia profana. Anzi, poiché una libera critica biblica, specie in ambienti

[24] Cfr. nota 20. In quest'epoca eccellono anche i giureconsulti francesi; il Brissonius scrisse il primo studio generale sulla Persia, *De regio Persarum principatu* (edito postumo nel 1590).

[25] P. HAZARD, *La crise de la conscience européenne 1680-1715*, Paris 1961; R. PINTARD, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII siècle*, I-II, Paris 1943; MOMIGLIANO, *Storia antica* cit.; C. BORGHERO, *La certezza e la storia. Cartesianesimo, pirronismo e conoscenza storica*, Milano 1983; M. RASKOLNIKOFF, *Histoire romaine et critique historique dans l'Europe des Lumières*, Rome 1992; CH. GRELL, *L'histoire entre érudition et philosophie*, Paris 1993.

[26] Cfr. H.-J. KRAUS, *L'Antico Testamento nella ricerca storico-critica dalla Riforma ad oggi*, trad. it. Bologna 1975, pp. 135 sgg.

cattolici, sollevava problemi ed era a volte rischiosa, la discussione sul valore storico delle tradizioni «profane» poteva essere un modo inoffensivo e indiretto di discutere di tradizioni antiche. La possibilità stessa di conoscere il passato veniva ormai messa in questione dal pirronismo storico. Pierre Bayle fu la personalità di maggior fama, ma non certo l'unico (si pensi a La Mothe Le Vayer e al suo *Discours du peu de certitude qu'il y a dans l'histoire* del 1668); le posizioni dei «savants» erano molto variegate. La cronologia, che univa insieme le diverse storie sacre e profane a partire dalla creazione confrontandone la ricostruzione temporale, era terreno di scontro tradizionale già dall'antichità, ma lo fu a maggior ragione dopo la Riforma e l'opera dello Scaligero. A questo aveva risposto il dotto gesuita Petavius (Denys Petau) con il suo *De doctrina temporum* (1637) seguito dal *Rationarium temporum*, che ebbe un enorme successo. La questione sarà poi rinnovata da Newton, che sconvolse anche la cronologia greco-romana; la sua opera suscitò una famosa discussione europea (Fréret, Algarotti ecc.). Ma la critica non si limitò solo a questo settore. Esisteva da tempo una sorta di gerarchia delle storie: la piú importante era quella «sacra», cui seguiva subito quella romana, mentre solo dopo veniva quella greca, cui tenevan dietro le altre. Naturalmente la storia romana – piú ricca d'implicazioni contemporanee perché finiva col coinvolgere origini e legittimità dell'impero e del papato – fu investita in pieno dal pirronismo; la tradizione sulle origini e i primi secoli di Roma fu messa seriamente in discussione in modo sistematico (nei «Mémoires de l'Académie» dal 1722 in poi; da L. de Beaufort nel 1738). La storia greca venne coinvolta nelle discussioni sul valore delle fonti e della tradizione, ma in modo piú episodico, come conseguenza della critica generale alla *fides historica*. Qui si deve tener conto di un dato fondamentale. Fino alla diffusione del pirronismo la storiografia romana era stata spesso giudicata piú veritiera di quella ellenica, forse perché su quest'ultima gravava il giudizio negativo che ne aveva dato Giuseppe Flavio per i periodi piú antichi. Com'è noto fu Erodoto in particolare ad essere giudicato negativamente per la presenza delle «fables», tanto vituperate nel XVIII secolo, sviluppando quell'immagine piena di ombre oltre che di luci che troviamo ad esempio in Voltaire e che gli antichi avevano trasmesso. Per un giudizio tipico si prenda il *Nouveau dictionnaire historique portatif* (Amsterdam 1766) che cosí ne parla: «Egli riferisce favole ridicole che invero dà per sentito dire, ma avrebbe fatto meglio a non riferire affatto. Agli occhi dei filosofi è tanto il padre della storia quanto il padre della menzogna». Comunque l'accusa di essere creduloni fu rivolta allora a molti storici greci, da Erodoto a Diodoro Siculo, e ciò in linea con un diffuso scetticismo[27]

[27] GIUSEPPE FLAVIO, *Contra Apionem*, 1.2-5. Per i giudizi settecenteschi su Erodoto, oltre

Ma si sbaglierebbe a ritenere che il pirronismo fosse rimasto dominante. Paul Hazard ha scritto che «la maggioranza dei Francesi pensa come Bossuet: tutt'un tratto i Francesi pensano come Voltaire». Naturalmente questa è una semplificazione; Bossuet fu ristampato piú volte e tradotto; ci vorrà la critica distruttiva di Voltaire a mostrare i limiti della sua pretesa storia universale. La storia antica di Rollin, cui fece seguito quella romana, ebbe anch'essa un successo enorme, in Francia e in tutt'Europa; e non è certo composta in base alle idee di un pirronista[28]. Fu scritta con il proposito di fornire un ampio manuale di storia che corrispondesse alle finalità educative sostenute poco prima dal giansenista Rollin, che voleva far introdurre l'insegnamento della storia antica nei collegi dell'università. L'aderenza alle fonti è totale (tanto da ripeterne i lunghi discorsi!), la volontà di educare con spirito edificante traspare continuamente, la visione provvidenziale della storia è chiara. Da questo punto di vista Rollin deve molto a Bossuet. Ma il suo schema è diverso, piú ricco e piú vicino semmai a Diodoro Siculo, Giustino e Orosio. È un'opera eminentemente retorica, che si pone nel solco della tradizione letteraria antica, ma cristianizzandola: Rollin vuole raccontare per educare. Restò a lungo l'unico racconto ampio della storia greca in francese (insieme alla traduzione dello Stanyan di cui diremo) e se ne ricavarono vari compendi anche ad uso scolastico. Ebbe cioè una funzione formativa simile a quella di Plutarco, ma era un Plutarco cristiano. «Ha magistralmente adattato ai bisogni dell'educazione moderna cristiano-monarchica la leggenda storica preparata dagli antichi maestri di scuola», osservava sprezzantemente il Fueter. Il rifiuto della critica e l'adesione alle fonti non erano certo una risposta sufficiente allo scetticismo[29]

a quanto detto nel testo, cfr. F. HARTOG, *Lo specchio di Erodoto*, trad. it. Milano 1992, pp. 19 sgg.

[28] CH. ROLLIN, *Histoire ancienne des Egyptiens, des Carthaginois, des Assyriens, des Babiloniens, des Mèdes et des Perses, des Macédoniens et des Grecs*, I-XIII, Paris 1730-38. L'edizione migliore è quella del 1824, rivista da Letronne. Per dare un'idea del successo internazionale dell'opera basti considerare che fu tradotta in inglese nel 1768 e che nel 1823 era già alla 15ª edizione. Su Rollin cfr. H. FERTÉ, *Rollin, sa vie, ses œuvres et l'Université de son temps*, Paris 1902; RASKOLNIKOFF, *Histoire* cit., pp. 499 sgg.; GRELL, *L'histoire* cit., pp. 134 sgg. con bibliografia. Le sue idee in fatto di educazione sono esposte in *La méthode d'étudier les Belles-Lettres par rapport à l'ésprit ou Traité des études*, Paris 1726-28.

[29] FUETER, *Storia* cit., I, p. 348. Si tenga presente che discepolo di Rollin fu Nicolas Fréret (1688-1749), tanto piú erudito e profondo del maestro; egli, studioso di storia universale e tra l'altro della Grecia arcaica, ribadí la necessità di esaminare criticamente il valore delle fonti antiche per difenderne in parte il valore, ma sostenne il carattere frammentario e probabilistico della conoscenza della storia antica. Criticò il rivoluzionario sistema cronologico di Newton; recentemente è stato indicato come un precursore della linguistica e della mitologia comparata: B. BARRET-KRIEGEL, *Les historiens et la monarchie*, I. *Jean Mabillon*, Paris 1988, pp. 163 sgg.; ora *N. Fréret, légende et vérité*, textes réunis et présentés par Ch. Grell, C. Volpilhac-Auger (Colloque 1991), Paris 1994, con bibliografia completa.

La replica al pirronismo fu un fenomeno ampio, gravido di conseguenze culturali. Persino nell'Olanda protestante e tollerante si ebbe una reazione. Jacobus Perizonius, professore di storie e lettere latine e greche a Leida, talvolta erroneamente presentato come un critico precoce della tradizione romana, nel 1702 si schierò pubblicamente contro lo scetticismo radicale[30] Ma soprattutto l'enorme e spesso minuto lavoro erudito dei secoli precedenti fu potenziato, raccolto sistematicamente e valorizzato. Solo per restare nel campo degli studi ellenici si pensi ai 12 volumi in-folio del *Thesaurus Graecarum antiquitatum* di Jacobus Gronovius, stampati a Leida tra 1697 e 1702 a imitazione di quello del Graevius sulle antichità romane, o alla *Bibliotheca Graeca* di Johann Albert Fabricius in 14 volumi, edita dal 1706 al 1728, o, piú in generale, all'immensa raccolta del maurino Montfaucon, *L'Antiquité expliqueée et représentée en figures*, 15 volumi in-folio pubblicati negli anni 1719-24[31] «L'antiquario salvò la storia dallo scetticismo, anche se non scriveva storia», ha affermato icasticamente Momigliano[32] Richiederebbe troppo spazio e ci porterebbe lontano dar conto dell'enorme attività antiquaria che si sviluppò tra Seicento e Settecento, mettendo a disposizione materiali e strumenti di lavoro d'ogni genere in campo epigrafico, numismatico e archeologico in genere. Basti ricordare che in linea di massima si passò da una tendenza a usare le *antiquitates* per illustrare i testi letterari o risolvere specifici problemi eruditi al proposito di «conciliare i monumenti con la storia»[33]. D'altra parte la risposta dei «philosophes» agli eruditi che riaffermavano il valore documentario di monumenti, monete, feste fu tagliente. Leggiamo nella voce «Histoire» nell'*Encyclopédie* (volume VIII) scritta da Voltaire:

> Si sono distinti i tempi in favolosi e storici. Ma i tempi storici avrebbero dovuto essere distinti essi stessi in verità e favole i monumenti, le cerimonie an-

[30] La *oratio de fide historiarum contra Pyrrhonismum historicum* è del 1702. È stata recentemente analizzata e riedita da F. Lomonaco in «Rivista di storia della storiografia moderna», XIII (1992), pp. 89-127, con ampia bibliografia.

[31] Come si è detto (nota 17) i volumi del Gronovius furono ristampati a Venezia. Il Polenus (Giovanni Poleni, 1683-1761) curò un supplemento comune ai due *Thesauri* (*Utriusque thesauri antiquitatum romanarum graecarumque nova supplementa*, Venezia 1737). Sull'*Antiquité* di Montfaucon e il suo successo: RASKOLNIKOFF, *Histoire* cit., pp. 38-48. Per un giudizio su Fabricius: WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Storia* cit., pp. 86 sgg.

[32] MOMIGLIANO, *Storia antica* cit., p. 42. «Il libro degli antiquari era una scatola di citazioni», giudicava WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Storia* cit., p. 75, che li distingue dai filologi.

[33] Oltre a MOMIGLIANO, *Storia antica* cit., cfr. per le iscrizioni greche W. LARFELD, *Handbuch der griechischen Epigraphik*, I, Leipzig 1907; per la numismatica, che aveva avuto un eccezionale sviluppo già nel Cinquecento, E. BABELON, *Traité des monnaies grecques et romaines*, I, Paris 1901, e di recente *Medals and Coins from Budé to Mommsen*, London 1990; per l'archeologia da ultimi: A. SCHNAPP, *Archéologie et tradition académique en Europe aux XVIIIe et XIX e siècles*, in «Annales (ESC)», XXXVII (1982), pp. 760 sgg.; *La scoperta del passato*, trad. it. Milano 1994; G. PUCCI, *Il passato prossimo*, Roma 1993 (da p. 90 riprendo la frase del conte di Caylus riportata nel testo).

nuali, le medaglie stesse, sono prove storiche? Si è naturalmente portati a credere che un monumento eretto da una nazione per celebrare un avvenimento ne attesti la certezza. Eppure, se questi monumenti non sono stati innalzati dai contemporanei; se celebrano qualche fatto poco verosimile, provano forse qualcos'altro se non che si è voluto consacrare un'opinione popolare ... Il famoso Laocoonte, che ancor'oggi sussiste integro, attesta forse la verità della storia del cavallo di Troia? Le cerimonie, le feste annuali istituite da tutta una nazione non provano meglio la realtà dell'avvenimento che ne è all'origine ... Una medaglia, anche se contemporanea, a volte non è una prova ... Le medaglie sono testimonianze inoppugnabili soltanto quando l'avvenimento è testimoniato da autori contemporanei: allora queste prove, sostenendosi a vicenda, attestano la verità.

I riferimenti di Voltaire sono piú numerosi e frequenti a proposito della storia romana arcaica, allora cosí dibattuta; gli esempi relativi al mondo greco invece sono piú limitati e poco felici.

Vico offrí invece un altro tipo di risposta al pirronismo: una storia filosofica unitaria che accettava insieme il ruolo della provvidenza divina nella storia universale e ammetteva che la storia antica era intessuta di favole e imposture, che – riferendosi a Tucidide – «i Greci fino al tempo di suo padre, ch'era quello di Erodoto, non seppero nulla dell'antichità loro propie», ma individuava fasi comuni nello sviluppo delle nazioni, e vedeva l'età eroica della Grecia rappresentata dalla sapienza poetica di Omero. In questo modo Vico attraverso la sua «nuova arte critica» recuperava una dimensione storica e la conoscibilità del passato. Ma la sua posizione, se prescindiamo dagli sviluppi del problema omerico, avrà seguito piú per la storia di Roma che per la Grecia[34]

Prima di considerare i tentativi di riscrivere la storia dei Greci come un insieme, occorre segnalare brevemente almeno alcuni punti importanti relativi al XVIII secolo, indispensabili per comprendere gli sviluppi successivi.

1. L'affinamento critico dei metodi filologici, che può essere esemplificato al meglio da Bentley e da Wolf, distanziati tra loro da un secolo[35]

2. L'inizio degli scavi di Ercolano (1738) e di Pompei (1748) e la risco-

[34] Con l'eccezione notevole di G. Grote, che nel capitolo XVI della *History of Greece*, dedicato ai miti [trad. it. Napoli 1855, pp. 129 sgg. nel volume di note; vedi sotto, nota 81], cita con simpatia (ma senza un'adesione totale) Vico, che anch'egli considerava precursore di Wolf e di Niebuhr. Il fatto fu segnalato da S. MAZZARINO, *Vico l'annalistica e il diritto*, Napoli 1971, pp. 38-39. La citazione nel testo è dai *Principi di scienza nuova* (dalla versione del 1744), dalle *Annotazioni alla tavola cronologica* del libro I, al punto QQ, e ricorre quasi identica già nella *Idea dell'opera*.

[35] R. BENTLEY, *Dissertation on the Epistles of Phalaris, Themistocles, Socrates, Euripides, and others, and the Fables of Aesopus*, London 1697. F. A. WOLF, *Prolegomena ad Homerum sive de operum Homericorum prisca et genuina forma variisque mutationibus et probabili ratione emendandi*, Halle 1795.

perta di Paestum, che danno una nuova e piú diretta immagine dell'antichità in genere e che furono recepiti con entusiasmo dalle classi colte europee, soprattutto nella seconda metà del secolo[36]

3. La scoperta d'importanti documenti epigrafici, che ora vengono indagati e valorizzati con uno spirito nuovo: si pensi alle Tavole di Eraclea e alla pubblicazione esemplare che ne fu fatta dal Mazzocchi, sentite come una riscoperta della Magna Grecia[37]

4. I viaggiatori che già nel Seicento e poi ancor di piú nel corso del Settecento e dell'Ottocento visitano la Grecia e il Levante, l'Italia meridionale e la Sicilia, descrivono le antichità e i paesaggi, creano col tempo una sensibilità nuova verso l'antico, informano sulle nuove scoperte, istituzionalizzano il *Grand Tour* come momento della formazione delle élite europee[38]

5. L'opera di Winckelmann che interpreta l'arte greca come manifestazione della libertà civile e politica dei Greci, affermando che «la libertà fu la fonte principale della superiorità artistica. In ogni tempo la libertà ha avuto la sua sede in Grecia, anche accanto al trono dei re». In questo modo Winckelmann «osava opporre allo stato settecentesco l'ideale delle virtuose repubbliche classiche». L'esaltazione che ne fece Goethe contribuí all'enorme successo che l'immagine ideale della grecità ebbe nella cultura

[36] Per Ercolano vedi F. ZEVI, in *Civiltà del Settecento a Napoli 1734-1779*, II, catalogo della mostra, Firenze 1980, pp. 58 sgg.; *Ercolano 1738-1988. 250 anni di ricerca archeologica*, Atti del colloquio Ravello (Napoli 1988), Napoli 1993. Per Paestum occorre distinguere tra la semplice e generica conoscenza, che è precedente, e la riscoperta vera e propria da parte di F. Gazzola negli anni tra 1734 e 1740, con il successivo inserimento dei templi nella cultura europea; vedi E. CHIOSI, L. MASCOLI e G. VALLET, *La scoperta di Paestum*, in *La fortuna di Paestum e la memoria moderna del dorico 1750-1830*, a cura di J. Raspi Serra, catalogo della mostra, Roma 1986, pp. 41 sgg. con bibliografia precedente.

[37] A. S. MAZZOCCHI, *Commentarii in regii Herculanensis Musaei aeneas tabulas Heracleenses*, I-II, Neapolis 1754-55. Sul loro significato per la consapevolezza di una grecità d'Italia cfr. C. AMPOLO, *La riscoperta della Magna Grecia*, in G. PUGLIESE CARRATELLI (a cura di), *Magna Grecia*, I, Milano 1985, pp. 47 sgg.

[38] Basti qui citare i viaggi del dottor J. Spon e di Wheler (1675) e di J. Stuart e N. Revett (ad Atene dal 1751), da cui scaturirono rispettivamente il *Voyage de l'Italie, de Dalmatie, de Grèce et de Levant*, di Spon (Lyon 1678) e le celebri *Antiquities of Athens* (I-III, London 1762-94; altri due volumi furono editi postumi a cura di C. R. Cockerel). Fra gl'Italiani vedi il *Viaggio in Grecia di S. Scrofani Siciliano*, fatto nell'anno 1794-95 (1ª ed. Londra 1799; si veda l'edizione Roma 1965). La bibliografia sui viaggiatori è enorme; vedi di recente per l'Italia meridionale e la Sicilia le schede degli *Itineraria archaeologica italica* pubblicati negli «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa» dal 1981; CH. GRELL, *Herculanum et Pompéi dans les récits des voyageurs français du XVIIIᵉ siècle*, Naples 1982; per la Grecia: *Jacob Spon. Un humaniste lyonnais du XVIIᵉ siècle*, a cura di R. Etienne e J.-Cl. Mossière, Lyon-Paris 1993; D. CONSTANTINE, *Early Greek Travellers and the Hellenic Ideals*, Cambridge 1984; H. ANGELOMATIS-TSOUGARAKIS, *The Eve of the Greek Revival*, London - New York 1990; da ultimo R. EISNER, *Travelers to an Antique Land. The History and Literature of Travel to Greece*, Ann Arbor 1993.

tedesca, tanto che si è parlato di una «tirannia della Grecia sulla Germania»[39]

6. L'immagine di una «Atene borghese» e di un «modello spartano» hanno una grande diffusione soprattutto in Francia nel clima dell'illuminismo prerivoluzionario. Esse trovano espressione in opere antichistiche d'alto livello, come quelle dell'abate Barthélemy, e negli scritti di un altro abate, il filospartano Mably; ancor piú rilevante culturalmente il peso delle antiche repubbliche nella riflessione di Rousseau, che però nella nona delle sue *Lettere scritte dalla montagna* metteva in guardia i suoi Ginevrini («voi non siete né romani né spartiati; non siete neanche ateniesi Voi siete mercanti, borghesi sempre occupati negli interessi privati...»). Il *Viaggio del giovane Anacarsi* recava come introduzione una dotta storia ateniese dalle origini a Pericle, di tono moralistico[40]

7. Mentre la rivoluzione inglese del 1688 non si era generalmente rifatta a esempi classici da imitare (semmai biblici), la rivoluzione francese utilizzò i modelli repubblicani antichi quali li aveva rielaborati il XVIII secolo. «L'immagine incerta della nuova città terrena da fondare si delineava, per analogia o per contrasto, anche rivisitando la città antica» (Guerci). Questo riferimento paradigmatico all'antico fu intenso soprattutto nei primi anni, per ridursi successivamente. In seguito l'esperienza napoleonica diffuse in Europa alcuni paradigmi antichi, pur rilanciando il tema dell'impero e suscitando reazioni. Ciò ridiede nuovo vigore allo studio dell'antichità ma nello stesso tempo la caricò di significati politici e sociali nuovi.

[39] C. ANTONI, *La lotta contro la ragione*, Firenze 1942, p. 154; cfr. pp. 55 sgg. e 71: «entrava con lui nella storia dell'arte, come in generale nella storiografia del Settecento, il Demos». La prima citazione è dalla *Geschichte der Kunst des Altertums*, apparsa a Dresda nel 1764 [trad. it. Milano 1990, p. 106]. Di pari importanza è la periodizzazione dell'arte ellenica introdotta da Winckelmann, sviluppando la divisione in quattro epoche della poesia greca introdotta da J. J. Scaligero. Per l'impatto sulla storiografia: F. HASKELL, *Winckelmann et son influence sur les historiens*, in E. POMMIER (a cura di), *Winckelmann: la naissance de l'histoire de l'art à l'époque des Lumières*, Paris 1991, pp. 85-99. Per il seguito, fino a Nietzsche e Stephan George, E. M. BUTLER, *The Tyranny of Greece over Germany*, Cambridge 1935, pp. 9 sgg.

[40] J.-J. BARTHÉLEMY, *Voyage du jeune Anacharsis en Grèce vers le milieu du quatrième siècle avant l'ère vulgaire* (1788), Paris 1843 (contiene anche i suoi *Mémoires sur la vie et sur quelques-unes des ouvrages*, in cui si difende dall'accusa di aver copiato dalle *Athenians Letters* di Ph. Yorke). Cfr. M. BADOLLE, *L'Abbé J.-J. Barthélemy (1716-1795) et l'hellénisme en France dans la seconde moitié du* XVIII*e siècle*, Paris 1926; RASKOLNIKOFF, *Histoire* cit., pp. 382 sgg.; [G. BONNOT DE] MABLY, *Observations sur les Grecs* (1749); ID., *Entretiens de Phocion sur le rapport de la morale avec la politique* (1763). Cfr. negli ultimi anni soprattutto P. VIDAL-NAQUET, *Tradition de la démocratie grecque*, premesso a M. I. FINLEY, *Démocratie antique et démocratie moderne*, trad. franc. Paris 1976, pp. 7-44; N. LORAUX e P. VIDAL-NAQUET, *La formation de l'Athènes bourgoise: essai d'historiographie 1750-1850* (1979), ora in P. VIDAL-NAQUET, *La démocratie grecque vu d'ailleurs*, Paris 1990, pp. 161-209; L. GUERCI, *Libertà degli Antichi e libertà dei Moderni*, Napoli 1979; per il «miraggio spartano» E. RAWSON, *The Spartan Tradition in European Thought*, Oxford 1969.

I difensori delle libertà «moderne», coloro che temono per la proprietà privata o hanno paura di ogni rivoluzione, si sforzeranno da allora in poi di mettere a distanza l'antichità; sarà questa una condizione necessaria per una visione piú corretta della storia antica[41].

8. L'indipendenza delle colonie americane (1776) e le lotte per l'indipendenza greca (a partire dal 1770, cioè dalla guerra russo-turca, fino al 1830 e oltre) avevano anch'esse avuto conseguenze sull'immagine dell'antica Grecia. Veniva riproposta l'idea delle antiche repubbliche indipendenti da imperi e monarchie, si ridava attualità alla lotta contro il dispotismo, ci s'interrogava sull'instabilità delle repubbliche antiche e di Atene in particolare e sulle forme di governo miste. Anche in questo caso il rapporto ideale con l'antichità era sostenuto con forza da alcuni, ma operando delle scelte (in favore di Sparta o di Roma ad esempio). L'*Iperione* di Hölderlin canterà il risorgimento dell'antica Grecia, altri esalteranno la rigenerazione dell'Ellade, ma non mancarono gli oppositori[42].

Tutti questi fattori hanno avuto un loro peso nella formazione della storiografia moderna sulla Grecia, che del resto si è sviluppata con alcuni decenni di ritardo rispetto a quella sul mondo romano. Di Rollin si è già detto e si può aggiungere che, mentre non mancheranno altre storie romane opera di Francesi, per la storia greca si aspetterà a lungo; non ci fu nemmeno un omologo di Louis de Beaufort in campo ellenico.

Se ci si sposta in Inghilterra e Scozia, la situazione è in parte diversa. Vengono certo scritte alcune storie della Grecia, ma neanche lí ci fu un Gibbon del mondo ellenico nel XVIII secolo, nessuno che fosse in grado di unire erudizione, filosofia e capacità di scrittura come lui, superando finalmente la divisione tra eruditi, antiquari e scrittori di storia. Eppure non mancheranno opere d'assieme anteriori a quelle di Mitford e Gillies, che pure sono considerate generalmente le prime storie greche in assoluto.

La prima sembra opera di Temple Stanyan, autore di *The Grecian His-*

[41] C. MOSSÉ, *L'Antiquité dans la Révolution française*, Paris 1989; *La Grecia antica. Mito e simbolo per l'età della grande rivoluzione*, Atti del convegno (Roma-Salerno 1989), Milano 1992; F. HARTOG, *Liberté des anciens, liberté des modernes: la Révolution française et l'antiquité*, in *Les Grecs, les Romains et nous*, a cura di R.-P. Droit, Paris 1990, pp. 119 sgg.

[42] Per gli Stati Uniti: J. T. ROBERTS, *Athens on Trial. The Antidemocratic Tradition in Western Thought*, Princeton 1994, pp. 175 sgg. (con i riferimenti a John Adams, secondo presidente degli Stati Uniti). Per le reazioni europee alla questione greca vedi F. VENTURI, *Settecento riformatore*, III, Torino 1979, pp. 136 sgg., e per quelle francesi D. NICOLAIDIS, *D'une Grèce à l'autre*, Paris 1992. Le due posizioni opposte sono ben esemplificate da M.-G.-A. CHOISEUL-GOUFFIER, *Voyage pittoresque de la Grèce*, Paris 1782, e da C. DE PAUW, *Recherches philosophiques sur les Grecs*, Berlin 1788.

tory from the original of Greece to the death of Philip of Macedon[43] Già allora se ne apprezzò il fatto di aver distinto «i secoli oscuri e romanzeschi dai tempi in cui cominciano a spandersi sui fatti luce e verità», ma il carattere prevalentemente, se non esclusivamente, letterario e didascalico di queste prime storie greche è confermato da quella di Oliver Goldsmith (1730-74), letterato e saggista anglo-irlandese dalla multiforme attività, giustamente piú famoso per *Il vicario di Wakefield* che per *The Grecian History from the earliest state to the death of Alexander the Great*[44]. Un suo compendio ebbe grande fortuna scolastica, persino fuori del mondo anglosassone. Anche qui troviamo espressa la tesi che «i tempi piú alti, cioè i favolosi delle Repubbliche greche, anziché della storia sono della mitologia», ma poi questa distinzione si riduce a ben poco, visto che l'età storica, come in Rollin, risale a prima dell'istituzione delle olimpiadi (il termine che sarà scelto da Grote: vedi sotto). Compare timidamente un confronto che avrà poi sviluppi ben piú importanti: «l'istoria dell'antica Grecia va di pari passo con quella dell'Alemagna moderna; ed è da dirsi non già l'istoria di un regno particolare ma sí bene di molti piccoli stati sovrani, or in pace or in guerra fra loro». Solo teoricamente è piú promettente la *Istoria dell'antica Grecia* (1778) di W Robertson (1721-93)[45]. L'eminente storico scozzese, meglio noto per opere acute e importanti come la *Storia della Scozia* (1759), la *Storia di Carlo V* (1769) e la *Storia dell'America* (1777), fu in rapporti con Gibbon, su cui ebbe influenza, e fu anche un esponente politico di rilievo. La prefazione dell'opera sembra incoraggiante; accanto a un'esaltazione di maniera ci sono osservazioni interessanti, come questa sullo spirito di libertà e le sue conseguenze internazionali:

> La Grecia ... fu abitata da molti e differenti popoli perfettamente indipendenti l'uno dall'altro, notabilmente opposti nelle loro maniere ed inclinazioni, ma

[43] In due volumi, London 1707; piú volte ristampata (1739, 1751, 1759, 1766, 1781) e tradotta in francese dal giovane Diderot (1743).

[44] In due volumi, London-Dublin 1774; anch'essa piú volte ristampata e tradotta.

[45] Per la traduzione francese dell'opera di Stanyan vedi F. VENTURI, *Il giovane Diderot*, Palermo 1988², pp. 53-54 e 290 nota 1. Goldsmith scrisse di tutto, anche di storia inglese e romana. Nel 1785 fu aggiunto un *summary account* che proseguiva la trattazione fino al 1453 d. C.; il titolo fu mutato in *The History of Greece...* dall'edizione del 1814; ebbe traduzioni in francese (1802), in italiano (1807) e in neogreco (1806). Per la diffusione scolastica del compendio (da cui ho preso la citazione nel testo) si pensi che ancora nell'introduzione al manuale di storia greca di T. Sanesi (Firenze 1859) esso era indicato come il miglior manuale scolastico precedente! Dell'opera di Robertson esistono due traduzioni italiane, una stampata a Firenze (3ª ed. 1822) e una a Milano nel 1831, in due volumi (per la Biblioteca storica); i riferimenti sono a quest'ultima edizione. Robertson, Ferguson e Hume costituiscono un trinomio scozzese: in generale vedi F. MEINECKE, *Le origini dello storicismo*, trad. it. Firenze 1954, pp. 191 sgg., 212. I rapporti tra Robertson e Gibbon, attestati anche dall'*Autobiografia* di quest'ultimo, sono trattati anche da G. GIARRIZZO, *Edward Gibbon e la cultura europea del Settecento*, Napoli 1954, p. 142 nota 24 e *passim* (fondamentale per tutta la storiografia inglese e scozzese del Settecento).

> tutti dominati dal piú ardente valore e spirito di libertà. Ma que' popoli erano presso a poco di ugual forza: quindi divenne loro assolutamente necessario lo starsi attenti a mantenere la bilancia del potere giustamente equilibrata, e ad impedire che qualunque stato acquistasse un tale accrescimento di forza capace di assoggettare gli altri. Noi vedremo conseguentemente essere stato questo il grande oggetto di tutte le loro guerre e negoziazioni; aver ognuno posto in pratica in ogni occasione la piú saggia e la piú raffinata politica per togliere il troppo grande accrescimento di ciascun altro.

Ricorre poi l'idea che la conquista e il dominio portano alla decadenza. Ma il resto del libro non è altro che una descrizione piatta degli avvenimenti fino alla conquista romana, con una sezione dedicata agli uomini illustri. Non c'è traccia d'intelligenza politica, i giudizi sono quelli di un moderato – anche se molto lontani dall'asprezza antipopolare che era stata di John Potter[46] e che ricorrerà pochi anni dopo in Mitford, per i quali Pericle era un pericoloso demagogo: anch'egli – riecheggiando Platone – critica l'introduzione dell'indennità per l'assemblea («politica che corruppe gli Ateniesi, e accostumò quel popolo sobrio e frugale al lusso e all'ozio»[47]). Spunti interessanti, come un sincronismo tra Esdra ed Erodoto, non sono sviluppati e restano imprecisi. Stupisce inoltre, in uno storico che è considerato un esponente della storiografia illuministica e un emulo di Voltaire, la totale assenza di critica verso le tradizioni mitiche. La fase piú antica della storia greca secondo Robertson va dalla creazione del regno di Sicione verso il 2084 a. C. fino al 494 a. C., senza alcuna distinzione. Insomma il valore di questa storia è limitato; essa resta solo un ulteriore documento dell'abbondante storiografia di lingua inglese sulla Grecia anteriore a Thirlwall e Grote.

Per trovare qualcosa di molto piú avanzato nella storiografia scozzese occorre infatti rivolgersi piuttosto a Hume. Il saggio sulla popolosità delle antiche nazioni (1752) va infatti molto al di là del semplice contributo erudito. Esso infatti non si limita alla sola demografia e alla discussione delle cifre fornite dagli autori antichi, ma riguarda tutta l'economia antica, ivi compresa la schiavitú, e confronta lo sviluppo raggiunto dai moderni a quello degli antichi, negando a questi qualsiasi supremazia. Vi troviamo in nuce una forma di «primitivismo» intelligente, ben prima che sorgessero le discussioni sul carattere dell'economia antica: «... vi sono molti altri elementi, per i quali le antiche nazioni sembrano inferiori a quelle moderne, sia per quanto riguarda la felicità che l'aumento della popolazione. Il commercio, le manifatture, la laboriosità, non furono mai in alcun luogo cosí

[46] J. POTTER, *Archaeologia Graeca or The Antiquities of Greece*, Oxford 1699.
[47] *Ibid.*, I, p. 255.

prospere nelle epoche antiche come attualmente in Europa»[48] È indicativo il fatto che il saggio di Hume avesse un'eco in Gibbon per il versante romano ma che, per quel che ho potuto vedere, non lo abbia avuto nelle prime storie greche in lingua inglese. Ancora una volta, a proposito di un problema filologico-antiquario come quello della discussione sul numero degli abitanti (solo in apparenza minore), possiamo verificare l'esattezza della tesi di Momigliano su Gibbon, colui che unifica storia e antiquaria aprendo una nuova via[49] Le storie greche in lingua inglese che si susseguirono per tutto il Settecento e i primi decenni dell'Ottocento mostrano bene quanto fosse cresciuto l'interesse per l'argomento e quanto si fosse consapevoli della necessità di riscrivere le vicende degli Elleni; ma contemporaneamente rivelano quanto ancora ci si affidasse a intendimenti prevalentemente letterari e afilologici; da questo punto di vista occorre arrivare fino a Thirlwall e Grote, ben oltre Mitford e Gillies, per trovare una nuova scrittura basata su un modo nuovo d'intendere le fonti.

4. *La formazione della moderna storiografia sulla Grecia antica.*

4.1. Alcune considerazioni preliminari.

La mancanza di una distinzione chiara tra storiografia e retorica, dall'antichità almeno fino alla fine del Settecento e agl'inizi dell'Ottocento, non significava necessariamente assenza di canoni critici; semplicemente questi potevano essere inglobati nel discorso storico, sottomessi alle necessità della narrazione, o talvolta limitati ai periodi piú antichi. Coloro che scrivevano di storia antica spesso da secoli occupavano presso le università cattedre di eloquenza o di retorica, talora di diritto, soprattutto dove non esistevano insegnamenti specifici di storia o di storie e lettere greche e latine (come nei Paesi Bassi nei secolo XVI e XVII). Ma l'attività universitaria era solo uno dei mestieri possibili per gli autori di opere storiche; anzi personaggi di primo piano nel rinnovamento della storiografia del XIX secolo non provenivano affatto dalle *universitates studiorum* (anche se poi vi inse-

[48] Il saggio è tradotto nei *Saggi e trattati morali, letterari, politici e economici*, a cura di M. Dal Pra e E. Ronchetti, che dà conto delle varianti tra le varie edizioni. Sul tema e la discussione di Hume con Wallace vedi il saggio introduttivo di E. Ciccotti alla «Biblioteca di storia economica» diretta da V. Pareto, IV, Milano 1908; E. C. MOSSNER, *Hume and the Ancient-Modern Controversy, 1725-1740: a Study in Creative Scepticism*, in «Studies in English, Univ. of Texas», n. 28 (1949), pp. 139 sgg.; G. CAMBIANO, *La Grecia antica era molto popolata? Un dibattito nel XVIII secolo*, in «Quaderni di Storia», XX (1984), pp. 3-42.

[49] Cfr. A. MOMIGLIANO, *Gibbons's Contribution to Historical Methods* (1954), in ID., *Contributo* cit., pp. 195 sgg. [trad. it. in *Sui fondamenti* cit., pp. 294 sgg.].

gnarono: si pensi a Niebuhr, ambasciatore di Prussia, o a Grote, banchiere e parlamentare). Fino all'Ottocento la trasmissione del sapere storico non è avvenuta solo in ambito universitario. La professionalizzazione è piú antica di quanto si creda, però non è mai stata totale. Essa non è all'origine della storiografia moderna sull'antica Grecia; semmai ne costituisce un importante sviluppo successivo. In paesi come la Germania e l'Olanda il processo era piú avanzato che altrove, ma lo studio «moderno» della storia antica nasce fuori dall'università, anche se confluisce presto nei circuiti accademici che recepirono l'interesse crescente per l'antichità. Perché nascesse una moderna storiografia sui Greci erano necessarie alcune condizioni, ma tra esse non mi sembra rientri prioritariamente la professionalizzazione del mestiere di storico.

La prima condizione era che l'antichità non fosse piú ritenuta superiore al mondo moderno neanche in campo letterario, che la *querelle des anciens et des modernes* fosse definitivamente conclusa con la sconfitta degli antichi; o meglio che si accettasse un fatto solo in apparenza banale: non era piú possibile limitarsi a leggere o tradurre o riassumere gli autori antichi che avevano già scritto la storia greca, magari integrandoli o correggendoli. Il primo tentativo di Emmius nel Seicento e altri come quello di Rollin nella prima metà del Settecento sono indicativi del fatto che fino ad allora persino chi voleva riscrivere la storia greca si rivolgeva totalmente agli storici antichi: o riassumeva i piú autorevoli tra di essi, come nel caso del primo, o li rielaborava acriticamente in chiave edificante, come fece Rollin. In sostanza ci fu una fase (soprattutto in Gran Bretagna) in cui si «superò» la storiografia antica semplicemente riscrivendo la storia greca in modo letterariamente piú aggiornato, ma solo successivamente si passerà a un ripensamento fondato sulla critica delle fonti, su nuove conoscenze e con nuovi e piú «moderni» problemi.

La seconda condizione era che si guardasse agli Elleni come a una nazione, una totalità, al di là del fatto che essi avevano formato un insieme di stati diversi, di «repubbliche» come si diceva allora. La percezione dell'aspetto politico-statuale dell'antica Grecia era avvenuta presto e con ottimi risultati, da Sigonio a Emmius e al Meursius. Ma non si era ancora unita a una chiara percezione dei Greci come nazione, perché questo concetto si affermò nel corso del XVIII e del XIX secolo. La filosofia della storia e il pensiero dell'epoca romantica hanno avuto un peso notevole sulla storiografia, specialmente in Germania; poco – in qualche caso forse nulla – in altri paesi europei, dove semmai era stata la realtà di stati unitari ma composti di entità distinte (come nel Regno Unito) a facilitare la comprensione di quella molteplice esperienza antica.

Terza condizione, importante piú per lo sviluppo successivo che per la

nascita della storia greca, la sollecitazione a rivisitare in modo originale il passato che venne dalla scoperta o riscoperta di documenti, di siti archeologici eccezionali, di testimonianze artistiche o materiali in genere (basti pensare agli «Elgin's Marbles» portati in Inghilterra negli anni 1803-12 e posti nel British Museum dal 1816). Il recupero dell'antiquaria da un lato e della «filosofia» dall'altro da parte della storiografia avvenne con un certo ritardo nell'ambito della storiografia greca e in modo diseguale; sarà semmai l'epigrafia ad essere recuperata per prima nell'ambito di una filologia senza confini che comprendeva studio dei documenti e storia. Per quanto possa sorprendere, una figura come quella di A. Boeckh non è stata sempre definita come uno «storico»[50]; gli storici autentici saranno semmai Niebuhr e K. O. Müller. Per quel che riguarda gli antichi Greci sarà il secolo della storia, l'Ottocento, a fare progressivamente tesoro dello studio dei documenti, e non il Settecento. Forse la reazione al pirronismo in questo settore era stata meno forte e sentita perché meno aspra e gravida di conseguenze era stata la messa in discussione delle antiche certezze.

Ultima condizione, comune questa anche agli studi su Roma, la modernizzazione della percezione dell'antichità, prima nel campo della politica e poi dell'economia, e il suo rifiuto o la messa a distanza degli antichi. Si è già detto dell'uso dell'antichità greco-romana come modello, un fenomeno nato certo con l'umanesimo, ma fortemente condizionato dalle realtà del Settecento prima, dalla rivoluzione francese e dalle tensioni dell'Ottocento poi. Nacque un vagheggiamento che costituiva una forma sia pure errata di conoscenza, ma soprattutto sorse per reazione un bisogno prepotente di mettere a distanza e di comprendere a fondo le differenze tra antico e moderno e tra esperienze antiche (opposizioni Atene/Sparta o Roma/Grecia) che fu importantissimo. Si doveva mettere a distanza il modo d'intendere la libertà delle antiche repubbliche (B. Constant), il peso del popolo nella democrazia ateniese (ad esempio A. Boeckh per la critica alla retribuzione delle cariche pubbliche ateniesi e piú in generale Mitford e Peyron), la natura onnicomprensiva delle società e degli stati antichi (Fustel de Coulanges). Cosí persino Wilhelm von Humboldt aveva scritto a Goethe nell'agosto del 1804: «sarebbe soltanto un inganno se noi desiderassimo di essere cittadini di Atene o di Roma antiche ... l'Antichità deve apparirci come cosa distante, scevra di volgarità, quale mero passato»[51]

[50] Vedi i giudizi sull'*Economia politica degli Ateniesi* di K. J. BELOCH, *Griechische Geschichte*, 2ª ed. (da cui cito), I/1-IV/2, Strassburg 1912 -Berlin-Leipzig 1927, I/2, p. 10 (con la conclusione «è critica filologica, non storica»), e di M. I. FINLEY, *Schiavitú antica e ideologie moderne*, trad. it. Roma-Bari 1981, p. 44 («opera piatta, puramente antiquaria», p. 10).

[51] Riferimenti e discussione di questa lettera in M. PAVAN, *Antichità classica e pensiero moderno*, Firenze 1977, p. 74.

Nello stesso tempo le ricostruzioni delle antiche vicende scritte con occhi e sensibilità contemporanee resero viva e attuale la storia greca, anche se ad esempio trattare in questo modo la democrazia ateniese e i suoi esponenti politici portava a peccare di anacronismo (si pensi alle concezioni opposte di Mitford e Grote). Necessità di mettere a distanza il mondo greco e sentimento di un legame forte con esso, visioni anticlassicistiche e classicismi si sono alternati e intrecciati e perdurano ancor'oggi: «La situazione degli studi è cosí disperatamente complessa perché nel considerare i Greci noi crediamo quasi sempre di aver a che fare con la nostra carne e con il nostro sangue, ma nella maggior parte dei casi, se ben si osserva, questo conto non torna ... le nostre categorie si rivelano insoddisfacenti»[52]

La visione «laicizzata» della storia antica con il rifiuto di schemi teologici e l'applicazione di metodi critici e filologicamente agguerriti avranno però una conseguenza negativa; essi non potevano non saldarsi col tempo al dominio che gli stati europei («l'uomo bianco») stavano estendendo sulle popolazioni d'Asia e d'Africa con la conseguente visione razziale (e talora apertamente razzista): la concezione provvidenziale aveva almeno creato una catena di popoli e civiltà e metteva insieme, anche se non necessariamente sullo stesso piano, Oriente (in particolare gli Ebrei), Grecia, Roma. La laicizzazione e lo sviluppo dell'idea di nazione escludono gli altri, o almeno li pongono su un gradino piú basso rispetto al mondo classico. Ne risentono anche le maggiori storie universali (ad esempio quella che affiora dalle lezioni di Niebuhr e poi quella di E. Meyer), che pure valorizzano e non emarginano le altre culture e le ritengono giustamente parte integrante di un'antichità che non dev'essere solo greco-romana. La critica alle tradizioni sull'età eroica comportava anche la negazione della presenza di colonie orientali in Grecia, cosí come del resto di tutto il patrimonio mitistorico, almeno fino a che le scoperte archeologiche non posero su basi nuove la conoscenza della Grecia del II millennio a. C. Quello che è stato chiamato il «modello antico» venne incrinato e poi rifiutato da metodi e atteggiamenti critici che avevano origine piú nella critica biblica che in presupposti razzisti; questi ultimi si sommarono ai metodi critici e all'ipercritica, ma non ne determinarono lo sviluppo; la visione eurocentrica della storia antica è anche il frutto della sua secolarizzazione[53]

[52] A. HEUSS, *Introduzione* a *I Propilei*, III, trad. it. Milano 1967, p. 9.

[53] Questo dato di fatto indebolisce i fondamenti della tesi di M. BERNAL, *Black Athena*, I, London 1987 [trad. it. Parma 1991 (su cui vedi anche la *Nota integrativa*)].

4.2. Vie nazionali alla storia greca: Germania e Gran Bretagna.

La storia antica si costituisce come disciplina scientifica grazie allo sviluppo della filologia classica in Germania tra Settecento e Ottocento, ma non furono le terre di lingua tedesca le prime a produrre storie greche composte secondo la nuova prospettiva «scientifica». Difatti l'erudizione, la filologia e i numerosi studi particolari che uscirono dalle università tedesche (in primo luogo da quella di Gottinga, fondata nel 1735, che ebbe un ruolo decisivo) tardarono a dar come frutto delle organiche opere generali, mentre le piú significative riflessioni sui Greci venivano semmai da altri settori. Si è già detto dell'importanza di Winckelmann ed è ben noto il legame tra Goethe e questa Grecia idealizzata; molto venne da filosofi come l'alfiere del romanticismo Herder[54], e poi soprattutto da W. von Humboldt e Hegel.

Se ci volgiamo agli storici, troviamo alla fine del Settecento e agli inizi dell'Ottocento due tendenze distinte: la storia universale e le storie monografiche di stati e gruppi etnici. Nell'ambiente dei dotti di Gottinga, in cui dominava la figura di Christian Gottlob Heyne, emerge come rappresentante della tendenza universalistica il genero di quest'ultimo, Arnold Heeren (1760-1842). Qui interessano due sue opere d'insieme. La prima riguarda la politica e soprattutto le comunicazioni e il commercio dei popoli antichi; vi si tratta ampiamente di molte popolazioni dell'antichità dagli Egiziani ai Persiani, dagli Sciti agl'Indiani, compresi ovviamente i Greci, la cui trattazione rimase però monca; la seconda è sostanzialmente un buon manuale di storia antica[55] Solo il titolo della prima è ricalcato sulle *Ideen* di Herder; difatti l'opera non ha nulla dello storicismo romantico ma rientra semmai nella tradizione settecentesca e combina l'interesse per gli aspetti economici con un'impostazione antiquaria; anche per questo venne ferocemente presa in giro da Heine[56] Sono comprensibili l'antipatia e

[54] J. G. VON HERDER, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, s.l. 1774; ID., *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, I-IV, Riga-Leipzig 1784-91.

[55] A. HEEREN, *Ideen über die Politik, den Verkehr und den Handel der vornehmsten Völker der alten Welt*, Göttingen 1793-96, riedito e rimaneggiato nel 1815, e poi ristampato come voll. X-XV delle *Historische Werke*, Göttingen 1821-26; ID., *Handbuch der Geschichte der Staaten des Altertums mit besonderer Rücksicht auf ihre Verfassungen, ihren Handel und ihre Kolonien*, Göttingen 1799; trad. it. col titolo *Manuale di storia antica*, Venezia 1836. Entrambe le opere ebbero successo, traduzioni in piú lingue e diffusione europea.

[56] «Un'idea è un'idea; un'idea è ogni sciocchezza che uno s'immagina. In egual senso è usata questa parola per titolo di un libro del consigliere aulico Heeren di Gottinga»: H. HEINE, *Reisebilder*, trad. it. Milano 1930, I, p. 161. Su questo e altri giudizi BERNAL, *Black Athena* cit., p. 297. Importante la recensione di B. G. Niebuhr nelle *Kleine historische und philologische Schriften*, I, Bonn 1828, pp. 119 sgg.

il disprezzo mostrati dai contemporanei piú romantici e geniali o meno pedanti e professorali dello Heeren. Però le *Ideen* avevano elementi per noi interessanti: i Greci sono considerati come una nazione; come per Winckelmann, vi era in Grecia un legame intimo tra politica, poesia e arte; Heeren giudica positivamente le istituzioni elleniche (e sente il bisogno di giustificare in modo ridicolo questa sua valutazione); vita pubblica e vita privata si confondevano e per questo le costituzioni greche hanno maggiore importanza[57] Inoltre il suo manuale ebbe almeno il merito – oltre a quelli didattici – di fornire un quadro equilibrato e aggiornato dei popoli del Mediterraneo antico, senza esaltazioni dello spirito di singoli popoli ma con buona padronanza delle fonti; non è un caso che l'opera fosse poi apprezzata da Eduard Meyer[58]

La tendenza a occuparsi di singoli stati e popoli in questa fase è ben esemplificata dalla grande opera su Sparta di J. C. F. Manso (1759-1826). Quest'opera vastissima, poi obliterata da quella di K. O. Müller, rientrava anch'essa nella storiografia illuministica e si caratterizzava per essere priva di quell'esaltazione della società spartana che era cosí diffusa all'epoca[59]

Heeren e Manso servono anche a mettere in chiaro le differenze con le grandi personalità come Niebuhr, Boeckh e Müller, considerati in genere gli eroi fondatori della moderna storia antica. Barthold Georg Niebuhr (1776-1831) ha la preminenza da questo punto di vista, perché con la sua *Römische Geschichte* (1811-12) ha unito la critica alla tradizione sulle origini di Roma, che come si è detto era stata già sviluppata in Francia nel XVIII secolo, allo sforzo di ricostruire la storia piú antica e le strutture agrarie dello stato romano in base a una critica delle fonti filologicamente aggiornata e a un uso abbondante dell'analogia storica. Niebuhr è a cavallo tra due secoli, le sue radici sono ancora nell'età dell'illuminismo, ma il suo sentire e la stessa volontà di organizzare raccolte sistematiche di testi ne fanno un uomo del XIX secolo. Le sue lezioni sulla storia antica, professate all'università di Bonn negli anni 1826, 1829-30, mostrano quanto in realtà egli si muovesse in una prospettiva di storia universale e, a parte studi particolari, due interi volumi delle lezioni dedicate all'Oriente e alla Grecia costituiscono di fatto una sorta di storia greca fino ad Alessandro Magno[60]; essa è inserita però in una storia antica piú ampia e comprensiva di

[57] HEEREN, *Ideen* cit., cap. IX dell'ultimo volume.

[58] E. MEYER, *Geschichte des Altertums*, I/1, Stuttgart-Berlin 1907², p. 248 [trad. it. in ID., *Storia e antropologia*, Napoli 1990, p. 195]. Cfr. FUETER, *Storia* cit., II, pp. 61-65.

[59] J. C. F. MANSO, *Sparta. Ein Versuch zur Aufklärung der Geschichte und Verfassung dieses Staates*, I-III, Leipzig 1800-805. Per una sua rivalutazione FINLEY, *Schiavitú* cit., pp. 17 sgg.

[60] Su Niebuhr la bibliografia è enorme; vedi le opere indicate nella *Nota integrativa* e almeno S. RITKÖNEN, *B. G. Niebuhr Historiker und Staatsmann*, Helsinki 1968; B. C. WITTE, *Der preus-

molte altre popolazioni (oltre a quelle orientali, anche Sciti, Sarmati e Traci). C'è una combinazione di ellenocentrismo e di universalismo, che non sorprende se si pensa ai viaggi in Oriente del padre Carsten. Tipica è anche la netta contrapposizione tra metodo teologico e metodo filologico, che è un buon filo conduttore attraverso la storiografia medievale e moderna.

I principî ispiratori sono analoghi a quelli da Niebuhr usati per Roma arcaica: egli vuol tracciare una «chiara linea di demarcazione tra i periodi mitico e storico, anche se in molti luoghi il confine non è visibile»; e afferma chiaramente il principio che sarà poi applicato sistematicamente all'età eroica da Grote: «dobbiamo stare in guardia soprattutto contro l'abuso di trasportare la mitologia, il simbolismo, nella storia ... Deduzioni tratte da ciò non possono aver posto nella storia».

Per quel che riguarda periodi piú recenti, Niebuhr si distingue per non aver seguito gli esaltatori di Sparta o di personaggi come Focione. Mi sembra indicativo soprattutto il fatto che non biasima aspramente (come invece faceva Boeckh) le indennità per l'assemblea e i tribunali, elemento chiave per i detrattori della democrazia ateniese: pur non tacendo le conseguenze negative dell'istituzione, Niebuhr fa il confronto con il gettone di presenza introdotto per incoraggiare la partecipazione all'attività di certe accademie reali, le cui sedute sono cosí noiose; e qui si concede una battuta chiamandole «una istituzione scientifica periclea»! Di recente si è visto, a ragione, in Niebuhr il precursore dell'invenzione del concetto di ellenismo di Droysen, inteso come mescolanza e assimilazione. «L'intero sviluppo e l'organizzazione delle lezioni ... prefigurano e preparano la sintesi ellenistica ("Hellenisierung des Orients"), cosí è l'intera descrizione niebuhriana del fenomeno "ellenistico" che s'impone come significativo antecedente rispetto a Droysen». Quanto si è visto mostra con chiarezza come sia importante il Niebuhr «greco», molto meno noto di quello «romano», e quali prospettive abbia aperto la sua rappresentazione della sto-

sische Tacitus. Aufstieg, Ruhm und Ende des Historikers Barthold Georg Niebuhr 1776-1831, Düsseldorf 1979, e G. WIRTH (a cura di), *B. G. Niebuhr, Historiker und Staatsmann*, Bonn 1984; per alcuni dei punti toccati nel testo P. TREVES, *Niebuhr e la storia greca*, in *Gibbon, Niebuhr, Ferrabino*, Roma 1980, pp. 285-96 (per il IV secolo); H. BENGTSON, *B. G. Niebuhr und die Idee der Universalgeschichte des Altertums* (1960), in ID., *Kleine Schriften* cit., pp. 25-42; K. CHRIST, *Römische Geschichte und Universalgeschichte bei B. G. Niebuhr* (1968), in ID., *Römische Geschichte und Wissenschaftsgeschichte*, Darmstadt 1983, pp. 1-25 (per la storia universale); L. CANFORA, *Ellenismo*, Roma-Bari 1987 (da cui è tratta la citazione nel testo per l'ellenismo; cfr. P. TREVES, *Euforione e la storia ellenistica*, Milano-Napoli 1955, p. 117). Per i *Vorträge über alte Geschichte, an der Universität Bonn gehalten*, a cura di M. Niebuhr, I-III, Bonn 1847-51, ho tratto le citazioni dall'ed. inglese curata da L. Schmietz (*Collected Lectures*, IV-V, London 1852-53, rispettivamente dal vol. IV, pp. 4-6, 191 e 195).

ria greca (anche se in forma di lezioni e di saggi sparsi): in questo campo fu il precursore sia di Droysen che di Grote. Piú di recente Bernal, in polemica con l'interpretazione di Momigliano, ha ribadito il carattere pienamente romantico e reazionario della storiografia di Niebuhr, facendone inoltre il padre fondatore dell'interpretazione razzista della storia antica (anche se lo considera una figura di transizione perché accetterebbe in parte il «modello» antico e le presenze orientali in Grecia). Questi giudizi sono in buona parte infondati per piú motivi. Egli affermava esplicitamente la presenza di popolazioni miste sia in Grecia che in Germania e apprezzava i popoli del Vicino Oriente; non solo, ma le sue analogie a tutto campo si fondano su paragoni tra le esperienze piú diverse dal punto di vista etnico, sicché non lo si può accusare semplicisticamente di razzismo storiografico. Inoltre il suo romanticismo è solo parziale, tanto è forte il suo debito verso la storiografia del XVIII secolo (Louis de Beaufort per Roma arcaica e Justus Möser per l'attenzione alle questioni agrarie); e il suo atteggiamento critico verso la tradizione mi sembra in qualche modo legato al suo rigido protestantesimo e all'ostilità verso il papato e alla «tradizione romana», che solo in parte si attenuarono dopo il soggiorno romano con il manifestarsi di sentimenti conservatori sempre piú forti negli ultimi anni di vita, ma che non modificarono le sue idee sulla storia greca[61]

Accanto a lui non può non essere collocato August Boeckh (1785-1867), cui possiamo solo accennare brevemente. La sua *Economia politica degli Ateniesi* (1817) è indicata spesso, con la *Storia romana* di Niebuhr, come l'inizio di una nuova epoca. In realtà è opera diversissima da questa e mirante piuttosto a dare un quadro analitico e completo dell'amministrazione e delle finanze ateniesi; la novità è che tutte le ricerche erudite e lo studio dei testi epigrafici e letterari confluiscono in un quadro d'assieme (per quanto l'esposizione sia di tipo sistematico, piú vicina all'antiquaria che alla storiografia). Il merito dell'opera stava non solo nell'ammirevole capacità filologica ed epigrafica dimostrata dal Boeckh, ma anche nella sua contrapposizione all'immagine idealizzata di Atene (quella di Winckelmann, ad esempio). Come fu scritto efficacemente, «al vecchio Boeckh s'era convertito in carne e sangue il fatto che gli Ateniesi vivevano di orzo e di grano e non piuttosto di poesia e filosofia»[62]. Con questa visione filologica e concreta si saldava il conservatorismo dell'autore che manifestava totale avversione verso la democrazia ateniese e aveva una concezione pessimistica della grecità (poi sviluppata in modo originale da Burckhardt).

[61] BERNAL, *Black Athena* cit., pp. 297 sgg. Vedi le mie osservazioni nella recensione citata nella *Nota integrativa* e in «Dialoghi d'Archeologia», serie 3, 1986, pp. 127 sgg.

[62] H. NIESSEN, in «Rheinisches Museum», n.s., XLIX (1894), p. 2.

L'organizzazione della raccolta sistematica con ampio commento delle iscrizioni greche a partire dal 1825 (il *Corpus Inscriptionum Graecarum* edito dall'Accademia di Berlino, progettato già nel 1815) e numerosi studi ponderali e numismatici, epigrafici e filologici in genere contribuiscono a porlo in primo piano, ma – come si è detto – una storia greca sarà tentata solo dal suo geniale e prediletto allievo, K. O. Müller. Se si legge nelle sue lezioni, raccolte sotto il titolo di *Enciclopedia e metodologia delle scienze filologiche*, il paragrafo dedicato alla critica storica, si vede che questa è per lui essenzialmente filologia, ammettendo tuttavia che esiste «un certo momento in cui l'accertamento della verità poggia unicamente su di una connessione combinatoria, solo cosí potendosi ricostruire un fatto non piú accessibile per via documentaria e pur fornito di assoluta chiarezza agli occhi del competente, e solo di lui, in quanto scorge il fattore cogente della combinazione». In questa concezione si può riconoscere anche Niebuhr[63]

Come si è detto, fu K. O. Müller (1797-1840), professore di filologia classica a Gottinga dal 1819, a cercar di scrivere una sorta di storia greca, organizzata per stirpi. Secondo un'opinione diffusa ben formulata da Wilamowitz, «il grande merito di O. Müller è di avere accertato nella storia, nella struttura della società, nella religione e nella leggenda quanto egli aveva già capito nella sua dissertazione: che i Greci non furono un popolo unitario, ma l'insieme di stirpi dotate di qualità molto diverse. Egli gettò cosí la base incrollabile per la ricostruzione della storia piú antica»[64]. Ma, come si è visto, la coscienza della divisione in entità statali diverse del mondo greco non era certo una novità, anzi era un dato largamente accettato già dal Cinquecento e dal Seicento e che solo nel XVII secolo cominciava ad essere parzialmente assorbito da visioni unitarie della vicenda dei Greci. Da questo punto di vista, la novità dell'impostazione del Müller sta

[63] A. BOECKH, *Encyclopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften*, a cura di E. Bratuschek, Leipzig 1886; trad. it. parziale col titolo *La filologia come scienza storica*, Napoli 1987 (citazione da p. 253). Su quest'opera vedi B. BRAVO, *L'Enciclopedia di A. Boeckh*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», serie 3, XVI (1986), pp. 171-204.

[64] WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Storia* cit., p. 114. Le opere cui si fa riferimento sono la *Geschichte hellenischer Stämme und Städte*, I. *Orchomenos und die Minyer*, Breslau 1820; II-III. *Die Dorier*, Breslau 1824; *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie*, Göttingen 1825 [trad. it. Napoli 1991, citazione da p. 244]. In generale su quest'ultimo scritto cfr. A. MOMIGLIANO, *K. O. Müller's Prolegomena* (1983), in ID., *Settimo contributo* cit., pp. 271-86; K. NICKAU in C. J. CLASSEN (a cura di), *Die Klassische Altertumswissenschaft an der Georg-August-Universität Göttingen*, Göttingen 1989, pp. 27 sgg.; per una critica radicale cfr. E. WILL, *Doriens et Ioniens. Essai sur la valeur du critère ethnique appliqué à l'étude de l'histoire et de la civilisation grecque*, Paris 1956, pp. 11 sgg.; BERNAL, *Black Athena* cit., pp. 308 sgg., che però non tratta della concezione orientalizzante della religione greca di Creuzer («la Grecia in epoca piú antica era, per cosí dire, una parte dell'Oriente e di nazione greca e di nazionalità si può parlare solo a partire dal decimo sec. av. Cr.») cui si contrappose espressamente K.O. Müller.

semmai nell'uso del dato etnico come unità di base per la ricostruzione storica e comune denominatore di dati diversi e frammentari. Anche se non gli si possono attribuire responsabilità che non sono sue per le conseguenze dell'affermarsi di criteri razziali deteriori nella storiografia del XIX e del XX secolo, è innegabile che nella sua opera il criterio etnico è il centro della spiegazione storica oltre che dell'organizzazione del materiale. Un aspetto negativo di questa impostazione è dato dalla visione delle stirpi come unità con caratteri stabili, senza tener conto in genere del processo storico attraverso cui si formano i popoli. Non basta a giustificare i limiti di questa impostazione il ritrovarvi un precedente della storia regionale od organizzata per singole unità politiche, un'impostazione che si è ampiamente diffusa negli ultimi decenni. Non sono rare nelle sue opere formulazioni come questa che ricorre nei *Prolegomena*, in polemica con l'orientalismo e l'interpretazione simbolica dei miti di F. Creuzer:

> Pelasgi, Dori, Achei ecc. al pari dei Goti, Sassoni, Franchi, costituirono per lungo tempo una nazione per via della loro natura fisica e spirituale, della lingua e del costume, prima di rappresentare questa unità in un nome comune a tutti o in uno stato nazionale; essi lo erano già da tempo immemorabile, molti secoli prima di Omero, la cui formazione rigorosamente coerente non poteva provenire da una mescolanza di cose eterogenee.

La visione razziale non è presente solo all'interno del mondo greco, ma si estende agli altri popoli. Da un altro punto di vista la pratica storiografica di Müller si distanzia nettamente da quella di Niebuhr e poi di Grote; mi riferisco all'utilizzazione storica dei miti greci. Egli aveva dato un contributo di grande importanza alla valutazione storica dei miti rifiutando altre interpretazioni correnti, e naturalmente li aveva collegati romanticamente alla realtà storica di popoli e stirpi; ma in base proprio a questo presupposto aveva ricostruito vicende storiche dai miti, un procedimento opposto cioè a quello di Niebuhr. Questo spiega i duri giudizi sull'opera sua formulati poi da storici «positivisti» come Beloch[65] L'enfasi sulle stirpi e l'esaltazione della grecità, unite alla volontà di utilizzare a pieno come materiale storico i miti reinterpretati, condussero Müller a un risultato contraddittorio: da un lato egli si serve dei miti e accetta molto delle tradizioni piú antiche, dall'altro le modifica radicalmente eliminando il piú possibile

[65] BELOCH, *Griechische Geschichte* cit., p. 10. Il tentativo di BERNAL, *Black Athena* cit., pp. 310 sgg., d'inserirlo tra i critici radicali della tradizione mitica alla Niebuhr non è convincente; egli scambia le dichiarazioni dell'autore per la realtà, per uniformare in sostanza tutti gli storici tedeschi e inglesi dell'età del romanticismo; il saggio giovanile su Numa ora edito da A. Wittenburg in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», serie 3, XIV (1984), pp. 1185-226, da solo indica la distanza enorme da Niebuhr: negare a priori la possibilità di far storia con i miti è diverso dal rielaborarli.

ciò che appare estraneo e di origine non ellenica per spiegare tutto solo all'interno delle stirpi greche. È quindi con la sua opera e non certo con quella di Niebuhr che realmente si può documentare un'alterazione del «modello antico» motivata non con elementi interni allo sviluppo della critica storica ma con motivazioni allotrie. In questo caso mi sembra abbia ragione Bernal quando attribuisce la fine del vecchio paradigma, che ammetteva le presenze orientali in Grecia quali appaiono nel patrimonio mitistorico, al prevalere di una nuova visione del mondo. L'aspirazione di Müller a una visione storica globale, antiquaria, artistica e letteraria, mirante alla comprensione dell'antichità greca, viene finalizzata al criterio etnico.

Un diverso tipo di storiografia dai contenuti molto piú politici è quella di Gustav Droysen (1808-84). Allievo anch'egli di Boeckh, concepí il progetto di uno studio vastissimo dell'ellenismo; ne portò a compimento il volume introduttivo su Alessandro e i due dedicati ai sucessori e alla formazione del sistema degli stati ellenistici fino al 221 a. C., usciti tra il 1833 e il 1843 e poi riediti con parziali modifiche negli anni 1877-78, quando l'autore si era da tempo dedicato soprattutto alla storia della Prussia[66]. Nella sua opera confluiscono in modo non sempre limpido sensibilità storica romantica, capacità di scrittura, influenze della filosofia hegeliana, formazione filologica, accesa simpatia per la Prussia vista come nazione guida per realizzare l'unificazione tedesca. Gli viene ascritto il merito della scoperta e della prima valorizzazione scientifica dell'età ellenistica, soprattutto perché le lezioni di Niebuhr su questo periodo furono pubblicate solo nel 1851, dopo che erano apparse le sue opere; egli è stato persino considerato il primo storico completo dei Greci tra i Tedeschi[67]. Si è molto discusso dell'esistenza o meno di importanti cambiamenti di pensiero tra la prima e la seconda edizione, separate dagli anni in cui Droysen partecipò alla vita politica e dagli avvenimenti del 1848. Comunque il tema dell'u-

[66] G. DROYSEN, *Geschichte des Alexander des Grossen*, Hamburg 1833; ID., *Geschichte des Hellenismus*, I. *Geschichte der Nachfolger Alexanders*, Hamburg 1836; II. *Geschichte der Bildung des hellenistischen Staatensystems*, Hamburg 1843; 2ª ed. *Geschichte des Hellenismus*, I-III, Hamburg 1877-78. La lettera-prefazione all'amico Olshausen del 1843, che ha importanza metodologica e storiografica, ristampata sia nelle sue *Kleine Schriften zur alten Geschichte*, I, Leipzig 1893, pp. 298 sgg., che nel *Grundriss der Historik*, München 1937, pp. 369 sgg., è riprodotto all'inizio del III volume dell'ed. Darmstadt 1980, curata da E. Bayer. Le lezioni sulla istorica sono ora nell'edizione critica della *Historik*, a cura di P. Leyh, Stuttgart 1977.

[67] Cosí BELOCH, *Griechische Geschichte* cit., I/2, p. 11, e WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Storia* cit., p. 133. Per il rapporto con Niebuhr vedi sopra, nota 65. Fondamentali gli studi di Momigliano del 1933 e del 1970 in *Contributo* cit., pp. 263-73, e in *Quinto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma 1975, pp. 109-26, e soprattutto B. BRAVO, *Philologie, histoire, philosophie de l'histoire. Etude sur J. G. Droysen historien de l'antiquité*, Wroclaw-Varsovie-Cracovie 1968 (ne esiste una ristampa dell'editore Olms), dove si troverà la bibliografia precedente.

nità politica della Grecia occupò un posto importante già nel volume del 1843 e il suo «prussianesimo» sembra un elemento costitutivo delle sue idee già allora. Per quel che riguarda la sua concezione dei rapporti tra Grecia e Oriente, egli accentua ancor piú il rifiuto diffuso nell'umanesimo tedesco di quegli anni (da Hegel e Boeckh fino a Müller) e concepisce inizialmente l'impresa di Alessandro e l'espansione ellenica in Asia come parti di un'eterna lotta tra Oriente e Occidente; arriva a parlare di «conquista e fecondazione spirituale dell'Asia, scopo supremo della civiltà ellenica»[68]. Altro tema sottinteso è la funzione dell'ellenismo come fase necessaria per comprendere il cristianesimo; anzi la fusione di Grecia e Oriente che contrassegna l'epoca ellenistica è sostanzialmente una necessaria preparazione al cristianesimo. Comunque Droysen non s'interessò dei periodi precedenti se non dal punto di vista letterario e filologico; non volle essere storico degli Elleni in generale ma solo di quelli della «età moderna» dell'antichità.

Consideriamo ora qual è la situazione generale della storia greca in Germania prima della metà del secolo, tralasciando alcune storie compilative o comunque di scarso valore che apparvero prima di quella di Curtius. Nel 1843 scriveva Burckhardt:

> La filologia dimostra sempre piú il suo fallimento spirituale col fatto che non ha ancora prodotto una buona rappresentazione dell'antichità. Niebuhr è solamente da studiare, terribile da leggere. Sulla Grecia non esiste ancora niente; Ottfried Müller persegue soltanto scopi eruditi. Si dovrà ancora vedere il trionfo della prima storia antica leggibile che verrà alla luce senza l'intervento dei filologi. La filologia è ancora adesso soltanto una scienza di second'ordine, nonostante le grandi arie che si dà[69]

L'aspro giudizio dello storico di Basilea coglieva nel vero. L'ambizioso tentativo di Friedrich Kortüm di rispondere alla storia liberale di Grote con una di tendenza moderata e piú disponibile verso l'uso storico dei miti greci fu considerata un insuccesso. Invece sarà proprio un allievo di K. O. Müller, E. Curtius (1814-96), a compiere quello che era stato un desiderio del suo maestro, passando da una monografia regionale sul Peloponneso e una sugli Ioni a una *Storia greca* comprendente gli avvenimenti fino al 338 a. C., pubblicata tra 1857 e 1867, nella stessa collana del Weidmann in cui figurava la *Storia romana* del Mommsen. Essa apparve quando dominava la *Storia greca* di Grote; il confronto fu inevitabile e pesò negativamente sul

[68] La lotta tra Asia ed Europa è tema dominante della prima edizione della *Geschichte des Alexander*, considerevolmente ridotto nella seconda edizione.

[69] Lettera a G. Kinkel del 7 febbraio 1843, in *Briefe*, I, a cura di M. Burckhardt, Basel 1949, n. 74, pp. 234-35; cfr. C. LEFONS, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», serie 3, XIV (1984), p. 1366.

destino dell'opera. Al grande successo di pubblico sia in Germania che in altri paesi europei, favorito da una prosa limpida e curata, non corrispose un pari apprezzamento tra i dotti[70]

Il debito verso il Müller è chiaro dalla scelta del criterio razziale; ma ai Dori severi, conservatori e antidemocratici, si affiancarono gli Ioni industriosi, intelligenti e amici dei piaceri. La Ionia sarebbe stata la loro culla e anche gli Ateniesi sarebbero giunti in Attica da lí. L'estensione del criterio razziale non gl'impedí di credere a presenze fenicie a Creta e nel Peloponneso. Riconosce che «l'idea generale che è riprodotta attraverso tutte queste leggende, è che la Grecia ha ricevuto dall'esterno, via mare, gli elementi essenziali di ciò che costituisce la civiltà di un popolo», ma nello stesso tempo parla di «antipatia nazionale dei Greci per i Semiti». Inoltre la forte simpatia verso gli Ioni e gli Ateniesi lo distingue dalle simpatie doriche del Müller e di altri e gli fa apprezzare la democrazia, anche se gli manca totalmente la capacità di comprendere la politica (secondo il duro giudizio di Beloch). Le parti migliori dell'opera sono però quella geografica, in cui la profonda conoscenza diretta porta a una percezione sensibile della Grecia, e quella in cui è descritta la vita ad Atene nel v secolo. Il lavoro di Curtius resse ancora tre decenni circa, quando la pubblicazione delle opere di Beloch, Busolt, e Meyer e l'affermarsi di criteri piú nettamente positivistici la resero superata. Ma non si dimentichi che la vitalità in Germania dell'orientamento universalistico continuò, come attesta in quegli anni la troppo sottovalutata *Storia dell'Antichità* di Max Duncker (1811-86), uno storico dell'età moderna che era stato membro dell'Assemblea Nazionale nel 1848 e che prese parte alla politica e all'amministrazione prussiana; l'opera, rielaborata piú volte, ovviamente abbracciava anche le vicende degli Elleni[71], però lascerà insoddisfatti gli antichisti per come usava le fonti classiche e, a maggior ragione, quelle orientali.

Ma torniamo a uno dei problemi centrali. Come mai, malgrado l'enor-

[70] F. KORTÜM, *Geschichte Griechenlands von der Urzeit bis zum Untergang des Achäischen Bundes*, I-III, Heidelberg 1854; significativa la polemica con Grote e la replica di questi nella sua *History of Greece* (nell'ed. citata a nota 81, vedi vol. I, pp. 408 sg. nota 1). E. CURTIUS, *Griechische Geschichte*, I-III, Berlin 1857-67, piú volte riedita fino alla 6ª del 1887-89 (la citazione nel testo è tratta dal vol. I, pp. 43 e 44 di questa edizione) [trad. it. Torino 1877-84]; ID., *Peloponnesos*, I-II, Gotha 1851-52; ID., *Die Ionier vor der ionischen Wanderung*, Berlin 1855. Cfr. in generale K. CHRIST, *Von Gibbon zu Rostovzeff*, Darmstadt 1972, pp. 68 sgg., e P. TREVES, *Un secolo di storie della storia greca*, in *Studi di storiografia antica in memoria di L. Ferrero*, Trieste 1971, pp. 1-24, in particolare pp. 12 sgg. Fra le reazioni alla *Storia greca* vedi ad esempio quella di E. A. FREEMAN, *Historical Essays*, II, London 1873, pp. 148-60, con l'affermazione conclusiva che Curtius è «prae-grotian». Per i criteri razziali WILL, *Doriens et Ioniens* cit., e BERNAL, *Black Athena* cit., in particolare pp. 332 sgg. Significativo il giudizio di BELOCH, *Griechische Geschichte* cit., I/2, p. 11. Molto piú rispettoso quello di Burckhardt.

[71] M. DUNCKER, *Geschichte der Altertums*, III-IV. *Die Griechen*, Berlin 1857-58.

me lavoro filologico ed erudito e il successo dell'idealizzazione della grecità da parte di Winckelmann e altri, la storia ellenica fu rielaborata cosí tardivamente in Germania rispetto a quella romana e soprattutto rispetto a quanto avveniva in Gran Bretagna? Si è già detto che la storia romana, sia repubblicana che imperiale, aveva implicazioni piú attuali e rilevanti; era maggiormente sentita la necessità di riorganizzare il diritto e lo stato dopo la tempesta napoleonica, e l'aspirazione all'unità orientava l'interesse piuttosto verso la storia romana (e quella greca solo da Filippo il Macedone in poi)[72] Complementare mi sembra la spiegazione diversa sostenuta da Mazzarino: «la ragione di questa differenza non va cercata solo nella superiorità del genio di Niebuhr rispetto, per esempio a Müller – ma soprattutto nel fatto che alla soglia della storia greca era quel grosso problema dell'incontro fra Oriente e Occidente», che gli storici di Roma incontravano non alle origini ma solo dopo. Ma il punto centrale è un altro. In un paese ancora disunito e nel quale la tensione verso l'unità era ancora contrastata o indirizzata a soluzioni diverse, è naturale che ci fosse meno sensibilità verso la ricostruzione di una vicenda unitaria del «popolo» greco cosí diviso e che ci si orientasse invece prioritariamente ai modelli storiografici universalistico e in senso lato locale (storia di stirpi, città o regioni). Non è un caso che solo nella seconda metà del secolo si moltiplicheranno le «storie greche». Senza contare che a volte la molta erudizione e la minuziosità delle conoscenze specialistiche diventavano lo scopo e il particolare finiva con l'essere piú importante del tutto, sicché per reazione si cadeva in generalizzazioni piú filosofiche che storiche (si pensi al fastidio di Hegel per l'erudizione).

Insomma, ogni paese ha costruito i suoi Greci antichi, a volte ha fabbricato piú immagini distinte di quel mondo lontano ma creduto vicino; soprattutto Tedeschi e Britannici si sono sentiti particolarmente – se non esclusivamente – dotati per l'opera di ricostruzione. Fra i primi questo era e rimase un convincimento diffuso, «il meglio dello spirito greco può comprenderlo solo chi sia di razza germanica», scriverà Wilamowitz; ma «solo un Inglese può scrivere una storia della Grecia», osservò il de Sainte-Croix a Mitford[73]

[72] Z. YAVETZ, *Why Rome? Zeitgeist and ancient historians in early 19th century Germany*, in «American Journal of Philology», XCVII (1976), pp. 276-96; fondamentale ora C. NICOLET, *Rome et les conceptions de l'Etat en France et en Allemagne au XIX^e siècle*, in *Visions sur le développment des états européens* (Colloque Rome 1990), Rome 1993, pp. 17-44.

[73] Cito dall'intervento di Wilamowitz alla Philologenversammlung in Münster del 27 settembre 1923, trad. it. in L. CANFORA, *Cultura classica e crisi tedesca*, Bari 1977, pp. 159-60; per la ricerca di un legame diretto tra Grecia antica e Germania vedi, oltre a BUTLER, *The Tyranny* cit., da ultimo G. CAMBIANO, *Il ritorno degli antichi*, Roma-Bari 1988, pp. 4 sgg. La frase rivolta al Mitford è ripresa da P. TREVES, *Il mito di Alessandro e la Roma di Augusto*, Milano-Napoli 1953, p. 140.

Spostiamoci quindi verso la Gran Bretagna. Difficile dire meglio di Treves:

> Dove i romantici di Germania vedevano conflitto razziale, antitesi di Joni e Dori (e le razze forse celavano la paura del contrasto politico, l'organizzazione della libertà nel gioco dei partiti e nell'instaurazione dello Stato), i loro contemporanei d'oltre Manica vedevano bipartitismo, parlamentarismo, economia, franchigie, l'esistenza di una comunità civile, la misura della cui esistenza, della cui prosperità, del cui «successo» dipendeva dal grado di libertà dei cittadini; e qui libertà era il costante sinonimo, come anglicamente si conveniva, del liberalismo e del liberismo[74]

Si è già visto come nel corso del XVIII secolo venissero pubblicate varie storie greche in lingua inglese, ad attestare il diffuso interesse per l'argomento. Erano state trattate anche la storia di Filippo il Macedone e quella da Alessandro in poi[75] Ma negli ultimi decenni del secolo si affermò un nuovo atteggiamento, ancora lontano dall'uso sistematico dell'erudizione e della filologia ma già dominato da una sensibilità squisitamente politica. Mi riferisco alle storie greche dello storiografo reale di Scozia John Gillies (del 1786) e dell'inglese William Mitford (pubblicata negli anni 1784-1818)[76] Esse sono scritte, quindi, dopo che le colonie americane hanno visto riconosciuta la loro indipendenza con la pace di Versailles del 1783; quella di Gillies prima della rivoluzione francese, mentre Mitford continuò a scrivere l'opera durante le vicende della rivoluzione e dell'età napoleonica (e si vede bene come egli accentui sempre piú le critiche alla democrazia). Entrambi, pur appartenendo a opposte tendenze politiche essendo l'uno *whig* e l'altro *tory*, sono sostenitori della monarchia e antidemocratici. Gillies dichiara apertamente nella dedica al re che la storia della Grecia «mostra le turbolenze della democrazia e accusa il dispotismo dei tiranni», mettendo cosí in rilievo i benefici inestimabili di una monarchia ereditaria, legittima e ben regolata, tra i quali è compresa la libertà[77] La trattazione, piú ampia e meglio documentata di quella del suo predecessore scozzese Robertson, presenta rispetto a questa un elemento nuovo. Si trat-

[74] Introduzione a PLUTARCO, *Il secolo di Pericle*, Milano 1960, p. 16.

[75] TH. LELAND, *The History of the Life and Reign of Philip, King of Macedon*, I-II, London 1758; J. GAST, *History of Greece from the Accession of Alexander*, London 1782.

[76] Cfr. A. MOMIGLIANO, *Grote and the Study of Greek History* (1952), in *Contributo* cit., pp. 213-31, che illustra ampiamente l'ambiente e la trattazione del IV secolo, e F. M. TURNER, *The Greek Heritage in Victorian Britain*, New Haven - London 1981, pp. 192 sgg.

[77] J. GILLIES, *The History of Ancient Greece, its Colonies and Conquests; from the Earliest Account till the Division of the Macedonian Empire in the East, including the History of Literature, Philosophy, and the Fine Arts*, I-II, London 1786; ebbe riedizioni negli anni 1790, 1792-93, 1820, 1825. Le citazioni nel testo sono tratte dalla trad. it. della 2ª ed., pubblicata a Venezia nel 1823, che però omette la dedica.

ta dell'attenzione maggiore portata alle colonie, che in Robertson quasi non figuravano (tranne un capitoletto finale dedicato alla Sicilia). Sia questo aspetto «coloniale» che la denunzia dei mali della democrazia sono evidentemente un riflesso diretto delle lotte tra gli Inglesi e le colonie americane ribelli. Le turbolenze della democrazia sono quelle portate dagli stati d'oltreoceano, la cui rivoluzione era sentita insieme come repubblicana e democratica (cioè politico-sociale). La trattazione dell'età eroica è quella tradizionale: pur ammettendo oscurità e difficoltà del periodo piú antico, tali che «uno scrittore piuttosto cauto amerebbe di scansarlo intieramente», egli accetta in pieno le tradizioni e non va al di là delle riserve espresse dagli antichi stessi. Anzi dà grande spazio e importanza alle presenze straniere, egiziane e fenicie, nella Grecia primitiva. Le stesse comunità greche «si riconobbero debitrici agli stranieri delle scoperte piú importanti e si contentarono della gloria di avere diffusa la luce, d'altronde ricevuta, sopra la funesta e tenebrosa ignoranza che ingombrava i vicini». Successivamente, «dirozzati» avrebbero attribuito le invenzioni e i progressi, dovuti in realtà agli stanziamenti stranieri, alle divinità. In generale quindi l'opera non presenta grandi novità, a parte le poche già indicate, e dal punto di vista metodico si muove nel solco dei predecessori (ad esempio con l'apprezzamento verso Licurgo e le istituzioni spartane). Le sezioni dedicate all'arte e alla cultura sono anch'esse convenzionali (c'è però una grande attenzione alla musica), anche se nella prefazione Gillies aveva fatto un'osservazione che poteva avere migliori sviluppi: «dai Greci sí, e dai Greci soli, la letteratura, la filosofia e le belle arti furono trattate come affari importanti di stato, e usate come possenti ordigni della politica»; ma nel concreto della narrazione non si va oltre i ben noti passi di Plutarco relativi a Cimone e Pericle, che figurano in tutta la letteratura settecentesca sull'argomento. Di grande interesse il fatto che Gillies scrisse una sorta di continuazione dell'opera – con maggiore estensione geografica – fino alla conquista romana e che formulò in un'ampia monografia apposita un parallelo tra Federico II di Prussia e Filippo V di Macedonia[78]

William Mitford (1743-1827), membro del parlamento e della Società dei dilettanti, è ancora piú reazionario di Gillies. La sua opera, piú ampia e affidabile per i riferimenti ai testi e letterariamente efficace, divenne l'opera standard in Inghilterra fino a Grote; l'autore si vantava di averla scritta per suggerimento di Gibbon, conosciuto nel periodo in cui era co-

[78] ID., *The History of the World from the Reign of Alexander to that of Augustus, comprehending the latter ages of European Greece, and the History of the Greek Kingdoms in Asia and Africa*, I-II, London 1807; ID., *View of the Reign of Frederick II with a Parallel between that Prince and Philipp II of Macedon*, Dublin-London 1789. L'autore conosceva bene la Prussia.

lonnello della South Hampshire Militia[79] L'autore affermava che «ogni storia perfettamente scritta, ma soprattutto una storia greca perfettamente scritta dev'essere un *political institute* per tutte le nazioni». L'avversione per qualsiasi governo repubblicano e popolare, la paura delle rivoluzioni ne fecero una specie di campione dell'ostilità verso la democrazia, lodatore di Sparta, delle oligarchie e delle monarchie. Inoltre, a differenza di Gillies che manifestava ostilità verso le tirannidi, si spinse fino all'esaltazione dei tiranni, di quelli siciliani in particolare. Per quel che riguarda le presenze orientali in Grecia nell'età piú antica, anch'egli le ammette come reali. Ma anche in lui ciò è essenzialmente espressione della consueta mancanza di una vera critica verso le tradizioni mitistoriche, anche se le sue simpatie sembrano andare verso Persiani, Cartaginesi e altre popolazioni.

Il contenuto illiberale dell'opera suscitò aspre critiche. Il Macaulay, preoccupato dal crescente successo, ne descrisse con feroce ironia le cautele e l'avversione alla democrazia e ironizzò sulle caratteristiche del libro: «il capitolo su Dionigi avrebbe dovuto essere intitolato "Dubbi storici su certi avvenimenti che si dice siano avvenuti in Sicilia"»; «per un giovane gentiluomo che chiacchiera molto di questa terra [cioè della Grecia], di tirannicidio e di Epaminonda quest'opera, diluita in una sufficiente quantità di Rollin e Barthélemy, può essere un rimedio molto efficace». Anche il giovane Grote discusse Mitford, naturalmente da un punto di vista democratico[80]

Sarà proprio George Grote (1794-1871) a scrivere un'amplissima storia greca che tenesse conto della filologia germanica e della critica niebuhriana alle tradizioni e nello stesso tempo la interpretasse senza la radicale ostilità di Mitford. Come questi aveva combattuto i Greci per allontanarli dal presente, cosí invece Grote ne ricostruí la vita politica facendone uomini vivi, immersi nella passione politica, insomma dei contemporanei. Banchiere, amico di Bentham e di J. Stuart Mill, aveva cominciato a lavorare alla storia greca già prima di dedicarsi attivamente alla politica su posizioni radi-

[79] W. MITFORD OF EXBURY, *The History of Greece*, I-V, London 1784-1810; edizioni successive negli anni 1789-1818, 1795 sgg., 1808, 1814, 1818-20, 1822, 1829, 1835, 1838; quella del 1838 contiene uno *Short Account of the author and his pursuit in life with an apology for some parts of his work, by his brother, Lord Redesdale* (pp. IX-XLIX, da cui cito). Fu tradotta anche in tedesco a Vienna nel 1818. La parte sulle colonie egiziane in Grecia è citata con consenso da BERNAL, *Black Athena* cit., pp. 187-88, che sembra ignorare l'analoga sezione in Gillies.

[80] T. B. MACAULEY, *On Mitford's History of Greece* (1824), in ID., *Essays, Critical and Miscellaneous*, Philadelphia 1847, pp. 424 sgg. Quella di Grote, formalmente una recensione ai *Fasti Hellenici* di Clinton, in realtà una dettagliata critica di Mitford, fu pubblicata sulla «Westminster Review», V (aprile 1826), pp. 280-31. Oggetto di censure fu anche la cronologia da lui seguita, fondata su quella molto discussa di Newton. Di recente riesaminano gli attacchi di Mitford alla democrazia ateniese E. MEIKSINS WOOD, *Contadini, cittadini & schiavi*, trad. it. Milano 1994, pp. 24 sgg., e ROBERTS, *Athens on Trial* cit., pp. 234 sgg.

cali, divenendo anche membro del parlamento; fu legato all'University College e all'università di Londra. Nel 1827 ebbe un breve ma significativo scambio di corrispondenza con Niebuhr, che ne ebbe subito grande stima. I meriti di tutta l'opera di Grote sono stati ampiamente riconosciuti, come anche alcuni suoi limiti (soprattutto quello di dare una rappresentazione troppo modernizzante e borghese della democrazia ateniese e di trascurarne i lati per noi negativi, come la schiavitú). Mi limito perciò a ribadire due punti chiave della *Storia* del Grote[81] Il primo è che egli divide nettamente l'età piú antica creando uno spartiacque piuttosto rigido tra l'epoca anteriore all'istituzione delle olimpiadi, che viene considerata mito da cui non è possibile trarre direttamente storia, e quella successiva, rifacendosi esplicitamente a una distinzione accettata da Varrone tra «tempi»: quello inconoscibile (fino al diluvio), quello mitico (fino alla prima olimpiade) e quello storico. È interessante osservare che egli – come faranno spesso gli storici di Roma arcaica dell'Ottocento – riporta ampiamente per i capitoli I-XV e XVII la tradizione mitica; organizzandola per cicli, ne mostra varianti e incongruenze con una straordinaria ricchezza di fonti, ancora utilissima. Il capitolo XVI sul modo in cui i miti erano stati intesi e interpretati dai Greci stessi mi pare fondamentale anche oggi che siamo abituati a considerare diversamente l'età micenea e il medioevo ellenico grazie soprattutto alla documentazione archeologica e ai testi micenei.

L'altro punto fondamentale è l'attenzione continua portata alla politica concreta sia come istituzioni che come lotta. Malgrado la modernizzazione, o forse proprio per questo, egli diede nuovo spessore a figure e fasi di riforma fino allora quasi trascurate, come Clistene di Atene, che solo dopo Thirlwall e Grote ebbe il posto che gli spettava nella storia greca. La democrazia ateniese con cui Grote simpatizza è presentata come il regime di tutto il popolo, non come il dominio di una parte, del solo δῆμος quale insieme dei popolari. Egli rivalutò nettamente Cleone, e osservò che Tucidide, che aveva delle responsabilità nella caduta di Anfipoli, ne aveva dato un'immagine negativa soprattutto per motivi personali. Libertà e democrazia dell'antica Grecia sono i paradigmi di quelle moderne e viceversa.

[81] G. GROTE, *History of Greece*, I-XII, London 1846-56; la 2ª edizione dei primi quattro volumi, con aggiunte, apparve nel 1849 e rimase la base per le numerosissime edizioni successive, inglesi e americane. Fu tradotta in francese (1864-67) e in tedesco (1850-55); una traduzione italiana incompleta apparve a Napoli nel 1855 (l'esemplare in mio possesso comprende i due primi volumi interi e parte del terzo (nel secondo l'editore ha inserito una prefazione geografica tratta dal manuale di Heeren). Su Grote si vedano soprattutto MOMIGLIANO, *Grote* cit., e M. L. CLARKE, *George Grote. A Biography*, London 1962 (lista delle opere di Grote a pp. 189 sgg.). Il saggio su *Graecian Legends and Early History* del 1843 è riedito in *The Minor Works*, a cura di A. Bain, London 1873, pp. 73-134. Tra le recensioni cfr. quella di FREEMAN, *Historical Essays* cit., pp. 107-206; per quella di Kortüm, vedi sopra, nota 70.

Constatando l'impossibilità di ricostruire l'età mitica e rivisitando la vicenda storica soprattutto come politica concreta, Grote si sottrasse alle tentazioni razziali e alle interpretazioni storiche in chiave etnica che erano già state presentate da K. O. Müller e che saranno poco dopo sostenute da Curtius. Netta e poco lungimirante appare la sua svalutazione dell'epoca ellenistica, conseguenza della sua visione politica della grecità arcaica e classica; scrive infatti nella prefazione: «nel suo insieme il periodo fra il 300 innanzi l'e.v. e l'assoggettamento della Grecia a' Romani, non ha interesse alcuno per se stesso, e la sola importanza consiste nell'aiutarci a comprendere i secoli precedenti. La dignità e il merito de' Greci da quel tempo in poi appartengono ad essi soltanto come individui, cioè filosofi, precettori ecc.».

Prima di quella di Grote, negli anni tra 1835 e 1847, era apparsa un'altra *Storia greca*, quella di Connop Thirlwall, ecclesiastico anglicano, poi vescovo di St. David's e membro della camera dei Lords, *lecturer* a Cambridge, amico di Grote, traduttore con J. Hare della *Storia romana* di Niebuhr (che dedicò a entrambi uno dei volumi degli storici bizantini). La sua opera arriva fino alla conquista romana. Nettamente superiore alla storia di Mitford, risultò inferiore a quella di Grote, con la quale fatalmente fu confrontata e abbinata[82]. Aveva cominciato a scriverla quando era stato destituito dall'insegnamento per la sua tolleranza religiosa. Pur separando l'età eroica da quella storica, il suo atteggiamento è meno rigido di quello di Grote: «malgrado sia impossibile distinguere tra vero e falso in queste storie, esse non sembrano completamente prive di fondamento». La stessa guerra di Troia gli appare contemporaneamente poetica e reale, perché mostra condizioni sociali, istituzioni e atteggiamenti realmente corrispondenti ai tempi. Inizia con lui lo scetticismo verso le tradizioni su colonie orientali in Grecia, che «non possono soddisfare un critico giudizioso», ma accetta la presenza di artigiani e «fattorie» fenicie. La sua posizione ideologica, opposta ovviamente a quella di Mitford, si avvicina in vari casi a quella che avrà Grote. La riscoperta di Clistene come il vero fondatore della democrazia ateniese certamente fu merito suo, prima ancora che di Grote, cui invece i moderni in genere l'attribuiscono. In generale criticò i tentativi fatti nei quarant'anni precedenti per svilire gli Ateniesi; inoltre si sforzò di giustificare i demagoghi ateniesi, presentati dalle fonti sotto una

[82] C. THIRLWALL, *A History of Greece*, I-VIII, London 1835-47; 2ª ed. 1845-52; di una traduzione francese uscí solo il primo volume (Paris 1847); una traduzione tedesca fu pubblicata negli anni 1839-40. Le citazioni nel testo sono prese dal vol. II², pp. 81 sgg., e IV, pp. 215 sgg. Su di lui, oltre a MOMIGLIANO, *Grote* cit., vedi J. C. THIRLWALL, *Connop Thirlwall, Historian and Theologian*, London 1936, e BERNAL, *Black Athena* cit., pp. 318 sgg., con buona illustrazione dell'ambiente filoromantico e filotedesco di Cambridge (gli «Apostoli»).

luce falsa, tanto che «il contrasto tra Pericle e i demagoghi che gli succedettero da questo punto di vista può non essere cosí evidente come si è generalmente supposto».

4.3. Ci sono altre vie nazionali alla storia greca? Primi tentativi italiani, francesi e greci.

Anche in Italia, malgrado la situazione di grande frammentazione politica e culturale, ci fu un tentativo precoce, ma poco noto agli storici dell'antichità, di scrivere un'opera generale sulla Grecia antica. Ne fu autore l'abate Carlo Giovanni Maria Denina (1731-1813), infaticabile poligrafo e moderatissimo riformatore piemontese, famoso per l'opera *Delle rivoluzioni d'Italia* – pubblicata per la prima volta negli anni 1769-70 – che dal 1770 al 1777 fu professore di eloquenza italiana e lingua greca a Torino, poi dal 1782 a Berlino presso Federico di Prussia e infine dal 1804 a Parigi come bibliotecario della libreria privata di Napoleone. La sua *Istoria politica e letteraria della Grecia* in quattro volumi vide la luce negli anni 1781-82 e fu completata in fretta subito prima di partire per la Germania[83] Era nata dal proposito ambizioso di scrivere una storia greca per Italiani che fosse piú soddisfacente dei compendi e delle storie universali allora disponibili, prima fra tutte quella del Rollin, che era ben nota al Denina. Si proponeva in particolare di non trattare solo degli avvenimenti ma anche, in linea con la storiografia settecentesca, di fissar «l'occhio ai costumi, alle leggi, agli studi, alle arti, al carattere delle nazioni», distinguendoli tra le varie epoche. Si serví tra l'altro degli antiquari raccolti dal Gronovius (in particolare degli scritti di Ubbo Emmius e del Meursius) e dei «Mémoires de l'Académie des inscriptions et Belles Lettres». Naturalmente il primo volume inizia con l'età mitica e Denina, come tante storie greche settecentesche di cui si è già detto, accetta le tradizioni sull'origine dei Greci, sulla presenza di colonie di Egizi e Fenici, e riporta le principali leggende. Se cita frequentemente le dissertazioni dei «Mémoires» e l'opera di Banier sulla mitologia, le usa però solo per un'analisi interna ai miti,

[83] Ebbe una seconda edizione veneziana nel 1784 e venne tradotta in tedesco e spagnolo. Nel testo mi riferisco alla 1ª ed., in particolare a I, pp. VIII-IX (prefazione), 1 sgg. (colonie straniere e miti), 203-8 (Grecia arcaica), e III, pp. 6 sgg. (Corcira), 162 sgg. (Socrate). Sul Denina in generale vedi L. NEGRI, *Un accademico piemontese del '700. C. Denina*, in «Memorie della R. Accademia delle Scienze di Torino», serie 2, LXVII, 4 (1931-32), pp. 1-160; F. VENTURI, *Illuministi italiani*, III, Milano-Napoli 1958, pp. 599 sgg., e la voce «Denina» di G. Fagioli Vercellone nel *Dizionario biografico degli italiani*, XXXVIII (1980), pp. 723-32 con ulteriore bibliografia. Sulla *Istoria* rimando a C. AMPOLO, *La prima storia greca italiana*, di prossima pubblicazione. Denina figura, insieme a Mitford, Heeren e Heyne, tra i pochissimi stranieri citati nel *Tableau de l'érudition française* del Dacier.

senza contestarne la storicità. Licurgo e la società spartana sono descritte senza entusiasmi o ripulse, mentre c'è un tentativo di riflettere sul «governo cavalleresco delle antiche repubbliche» e sui cambiamenti avvenuti nella Grecia arcaica. La popolazione o sarebbe stata tenuta in stato di servitú oppure, soprattutto nei paesi mercantili, avrebbe conteso il potere all'ordine nobile. Dichiarato è il confronto con la situazione dell'Italia medievale verso il 1100/1200. Le sezioni dedicate alla cultura sono sempre ampie anche se superficiali. La sua esperienza di intellettuale vittima dell'intolleranza (tra l'altro gli era stata tolta la cattedra torinese) si nota però dove tratta casi difficili o esempi di persecuzione. Qui l'autore si fa piú attento; cosí a proposito di Anassagora e di Pitagora constata la necessità di non divulgare i propri sentimenti e le proprie idee. La condanna e la morte di Socrate ricevono una trattazione non spregevole. Nell'insieme insomma il lavoro è diseguale, ma superiore al Rollin sia per informazione sia perché di norma non riporta i discorsi presenti nelle fonti. È interessante notare che si sofferma a lungo sulle lotte civili a Corcira, riportando una parte del racconto di Tucidide come esempio di guerra intestina[84], rimproverando Rollin per averlo omesso e compiendo una scelta intelligente. Per il resto si ha l'impressione che la redazione del libro diventi sempre piú frettolosa, imprecisa e povera di riferimenti rispetto al primo volume. La buona conoscenza che Denina lí mostrava degli studi condotti in altri paesi europei resta in superficie. Lo stesso progetto iniziale di scrivere una continuazione che comprendesse l'età dalla morte di Alessandro alla conquista romana fu abbandonato (secondo Denina perché stava uscendo la storia del Gast[85], ma piú verosimilmente perché in Germania doveva dedicarsi ad altri argomenti). Del resto la sua proposta di chiamare, nella conclusione dell'opera, Federico II di Prussia «l'Alessandro dei nostri giorni» – inutile ma significativa piaggeria –, come apprendiamo da una lettera, fu cortesemente respinta. Malgrado i suoi difetti, resta comunque una storia di livello analogo a quello di opere contemporanee a carattere espositivo come quelle di Robertson e di Gillies, superiore certo a Rollin e Goldsmith perché inserita nel dibattito culturale contemporaneo.

Rimase però un tentativo isolato nel panorama culturale italiano, forse anche per le vicende personali dell'autore. L'incipiente interesse per la storia s'indirizzò soprattutto verso la storia d'Italia, ivi comprese la storia dei popoli italici (si pensi al Micali) e quella romana, com'era ovvio in un'epoca in cui il tema centrale era quello dell'unità italiana e di come raggiungerla. La storia greca poteva semmai interessare per la sua parte relativa alla

[84] TUCIDIDE, 3.70-84.
[85] Cfr. nota 75.

Sicilia e alla Magna Grecia. Anche per quest'area esisteva infatti una tradizione antiquaria di grande antichità e spesso di notevole valore, ma, soprattutto, il tema era piú facilmente integrabile nelle vicende romane e italiane in genere (sia dal punto di vista unitario che da quello antiunitario). Lasciando da parte i numerosi studi particolari o localistici, fu Vincenzo Cuoco (1770-1823), vichiano e patriota, a scrivere il *Platone in Italia* (1804-806), opera che apparteneva a quel genere letterario dei finti viaggi di antichi personaggi, consacrato da quello di Anacarsi dell'abate Barthélemy: Cuoco presenta il suo testo come traduzione di un manoscritto greco trovato a Eraclea (proprio come le celebri Tavole). Anche la sua è opera didascalica, ma ha fini squisitamente politici e non certo velleità storico-erudite. Lo sviluppo dell'antiquaria italiana nell'Ottocento fu, com'è noto, un fenomeno importante. Favorito anche nell'età della restaurazione dal fatto di non rappresentare certo uno studio sovversivo o pericoloso per il potere o per la Chiesa (come osservò Massimo d'Azeglio), conobbe alterne fortune. Però non condusse, e forse non poteva condurre, per quel che riguarda la storia greca, a innovatrici ricostruzioni storiche generali, e neanche per la Magna Grecia e la Sicilia nel loro complesso, malgrado nel secolo precedente si fosse avuta la magistrale edizione delle Tavole di Eraclea da parte del Mazzocchi. Se poi si considera il settore degli studi italici, vediamo che Giuseppe Micali ne *L'Italia avanti il dominio de' Romani* (1810; rielaborata poi nella *Storia degli antichi popoli italiani* del 1835-36) darà un certo spazio alla presenza greca, ma essa si riduce a ben poco nella *Storia d'Italia dai tempi piú antichi fino all'invasione dei Longobardi* di Atto Vannucci (1851-55)[86] Questo problema italiano dei Greci d'Italia e del loro rapporto con la storia romana sarà riproposto molti anni dopo in una temperie positivista dall'opera di E. Pais, ma con diversa e aggiornata critica delle fonti (di matrice tedesca).

Una visione generale della storia greca, nutrita dalla conoscenza delle opere tedesche e inglesi, ebbe un altro abate piemontese, Amedeo Peyron

[86] Vol. II, Firenze 1853, pp. 83 sgg. Per storia e antiquaria siciliana vedi A. MOMIGLIANO, *La riscoperta della Sicilia antica da T. Fazello a P Orsi* (1978), in *Settimo contributo* cit., pp. 115-32; cfr. *ibid.*, pp. 133-53; per la Magna Grecia AMPOLO, *La riscoperta* cit.; gli scritti su Sicilia e Magna Grecia sono registrati nella *Bibliografia topografica della colonizzazione greca in Italia e nelle isole tirreniche*, a cura di G. Nenci e G. Vallet, in particolare nei voll. I-II. Per l'antiquaria italiana del XIX secolo vedi P. TREVES, *Lo studio dell'antichità classica nell'Ottocento*, Milano-Napoli 1962, e da ultimo SALMERI, *Sicilia romana* cit., pp. 61 sgg.; cfr. anche il saggio *Grecia vs Roma nella cultura siciliana*, in E. GABBA e K. CHRIST (a cura di), *L'impero romano fra storia generale e storia locale*, Como 1991, pp. 280 sgg., per la *Storia letteraria di Sicilia ne' tempi greci*, del 1840, che fu utilizzata dal Vannucci. Gli orientamenti della storiografia antichistica italiana del XIX secolo verso le fasi preromana e repubblicana da un lato e verso la storia locale dall'altro sono chiariti da E. Gabba in GABBA e CHRIST (a cura di), *L'impero romano* cit., pp. 43-56.

(1785-1870), agguerrito filologo dai versatili interessi, eccellente editore di papiri e studioso di copto. Professore di letterature orientali e classiche a Torino dal 1815, egli non scrisse una storia, ma delle *Idee della storia antica della Grecia* (1844) e varie memorie che furono ristampate o rifuse in dodici appendici alla sua pregevole traduzione di Tucidide (1861)[87] Rigido conservatore, come gli storici inglesi attualizzò il passato e riempí i suoi studi di riferimenti contemporanei e commenti reazionari. Estimatore di Licurgo e di Sparta, fu critico di Grote e dell'immagine positiva della democrazia ateniese e di Pericle. Dedicò uno studio specifico alla revisione dell'Atene periclea, acuta quanto faziosa, tutta incentrata sul legame tra flotta e democrazia e sul ruolo delle mercedi (i μισθοί), raccogliendo tutte le testimonianze antiche antidemocratiche. Per lui, come per Mitford, Pericle «stabilí la peggiore di tutte le tirannie, quella plebea». Con lo stesso spirito rivisitò la Sparta di Licurgo, discutendo in realtà di sistemi politici contemporanei e di Platone e intervenendo nella discussione sulla libertà degli antichi e dei moderni, in pagine in cui osservazioni di grande interesse si mescolano a insopportabili notazioni sui mali del presente («non ci meravigliamo se il comunismo leva minaccioso la testa»)[88]. La situazione degli studi italiani di storia greca sembra dar ragione alla ricostruzione di Momigliano, che negli ultimi anni di vita ha ripetutamente insistito sull'assenza di un filone romantico nella storiografia italiana dell'Ottocento. È possibile che questa interpretazione vada modificata per quel che riguarda le storie d'Italia che cercavano di far degli antichi Romani degli Italiani o nel caso di singole ricerche o studi, ma certo nessuno dopo Denina scrisse la storia di un popolo inteso come lo intendevano i romantici di Germania. Neanche Micali per le popolazioni italiche riuscí nell'impresa. Si noti che per ritrovare una storia greca scritta da Italiani occorre passare dal sette-

[87] Le *Idee* sono pubblicate in A. BROFFERIO, *Antica e nuova Grecia*, I, Torino 1844, pp. 1-139; TUCIDIDE, *Della guerra del Peloponneso libri VIII volgarizzati ed illustrati con note ed appendici da A. Peyron*, I-II, Torino 1861. Si vedano TREVES, *Lo studio* cit., pp. 871 sgg. con ampia bibliografia; BRAVO, *Philologie* cit., pp. 217 sgg.; S. TIMPANARO, *La filologia di Giacomo Leopardi*, Roma-Bari 1978, pp. 131 sgg. (con replica alle osservazioni di Bravo a p. 113 nota 113). Su Peyron e tutto l'ambiente piemontese vedi ora L. MOSCATI, *Da Savigny al Piemonte. Cultura storico-giuridica subalpina tra la Restaurazione e l'unità*, Roma 1984.

[88] A. PEYRON, *La politica e l'amministrazione di Pericle*, appendice VI a TUCIDIDE, *Della guerra* cit., II, pp. 343-69: Peyron vuol dimostrare che aveva ragione Socrate nel *Gorgia* di Platone (515c-e) a giudicare Atene «un'enfiatura marciosa» rendendo il popolo ateniese «peggiore di prima, pigro, timido, ciarliero, avaro, ingordo de' salarii». Peyron (*La politica di Licurgo*, appendice III, pp. 495-536) meriterebbe di essere aggiunto al libro di ROBERTS, *Athens on Trial* cit. (la citazione è a pp. 525 sg. nota 4). Interessante, ma non so quanto fondato, il rimprovero a Grote di essersi volutamente arrestato alle soglie dell'ellenismo per non raccontare il declino di Atene e la conquista della Grecia. Buon conoscitore dell'Egitto tolemaico, Peyron esercitò una certa influenza sul giovane Droysen (BRAVO, *Philologie* cit.).

centesco Denina a quella breve di Ciccotti (per giunta pubblicata prima in tedesco nel 1920 e poi in italiano nel 1922) e soprattutto a quella di Gaetano De Sanctis del 1939[89]

Ritornando alla Francia, ricordiamo ancora come il successo di Rollin e di Barthélemy (42 edizioni tra 1788 e 1893!) aveva forgiato un'immagine della Grecia antica che aveva svolto un ruolo importante nei primi tempi della rivoluzione francese e lasciava comunque un'eredità per cosí dire in negativo: dalla fine del Settecento in poi molti, in Francia come in altri paesi, dalla Gran Bretagna alla Germania all'Italia e alla Svizzera, avvertono la necessità di mettere a distanza l'esperienza antica e le repubbliche del passato. Questo passato appariva stranamente pericoloso, perché – come scriverà poi Fustel de Coulanges nell'introduzione alla *Città antica* – «il nostro sistema di educazione che ci fa vivere fin dall'infanzia framezzo a Greci e Romani, ci abitua a paragonarli a noi, a giudicare la loro storia con la nostra, a spiegare le nostre rivoluzioni con le loro». Chi si occupa dell'antichità farà necessariamente delle scelte: messa a distanza di tutta l'antichità, scelta di una sola esperienza giudicata modello ideale o almeno utile e critica del modello opposto. Le armi della filologia e della filosofia saranno anch'esse usate in questa battaglia contemporanea che si estenderà dal terreno delle istituzioni politiche a quello delle libertà e poi della proprietà. Malgrado l'alto livello culturale di molti eruditi (compreso l'abate Barthélemy) prevalsero le ricerche particolari o le monografie; se non erro le uniche storie greche scritte in Francia alla fine del Settecento furono quelle di L. Cousin-Despréaux (1743-1818), in ben 16 tomi, pubblicata fra il 1782 e il 1786, e di J.-B. Delisle-de-Sales (1743-1816), che apparve nel 1783[90] Opere rispettivamente di un teologo e di un letterato, non sembra abbiano lasciato molte tracce nella cultura dell'epoca e tra gli studiosi di antichità. Sylvain Maréchal (1750-1803), il cantore della dea ragione e dell'ateismo, pubblicò nel 1787 una storia greca per immagini, probabilmente la prima del genere (*Histoire de la Grèce par figures accompagnées*

[89] A. MOMIGLIANO, *Sull'inesistenza di un filone romantico nella filologia classica italiana del sec. XIX* (1985), in ID., *Nono contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma 1992, pp. 643-56; cfr. ID., *Ottavo contributo* cit., pp. 73-89. Per Momigliano il romanticismo tedesco fu ripreso nell'antichistica italiana solo negli anni '30 del XX secolo, alla scuola di G. De Sanctis.

[90] S'intitolano entrambe *Histoire générale et particulière de la Grèce*; non mi è stato possibile consultarle. DENINA, *Istoria* cit., I, p. VI, alla comparsa dei quattro volumi del primo, che arrivavano solo fino alla guerra di Troia (!), commentava: «la nuova storia che ci si annunzia del signor Cousin Despréaux, riuscirà, se non m'inganno, d'insostenibil lunghezza». Benjamin Constant annotò nei suoi *Journaux intimes* il 5 luglio 1804, a proposito di un'altra opera del secondo, «son ouvrage est une ennuieuse rhapsodie», dandogli dell'imbecille (*Œuvres*, Paris 1957, p. 330).

d'un precis historique). Ma i tempi stavano cambiando già agl'inizi della rivoluzione. Nel 1789 osserva ironicamente Geoffroy: «queste opere ... potrebbero far credere che la lingua e la letteratura greca sono molto coltivate Ma non è piú il tempo in cui le donne baciavano uno studioso per amore del greco. L'uomo che si festeggia e bacia oggi è quello che fa il gas». Ci si volse allora oltre Manica e si tradussero le piú moderne e sintetiche opere in inglese: quella di Gillies, poco dopo la prima pubblicazione del 1786, mentre B. Constant ancora ventenne ne trasse un *Essai sur les mœurs des Temps heroïques de la Grèce*[91]

In mancanza di nuove storie greche ci si può volgere brevemente a personaggi di rilievo, quali Lévesque e Volney, due tra i protagonisti della messa a distanza della Grecia antica. Pierre-Charles Lévesque (1736-1812), professore di storia greca al Collège de France dal 1791, traduttore di Tucidide, storico della repubblica romana, e prim'ancora della Russia e della Francia dei Valois, sostenne, replicando a un critico della storia antica, che «i testimoni della nostra rivoluzione devono trovarsi in una favorevole disposizione per scrivere la storia dei secoli passati. Essi hanno visto tanti sconvolgimenti, tante grandi calamità»[92]. Ma nello stesso tempo nei suoi studi di storia antica e greca, in cui riprende *mémoires* precedenti, riafferma il diritto di non condannarsi ad essere un adoratore dell'antica Grecia, in quanto francese ed europeo orgoglioso dei progressi dell'Europa moderna. Lasciando da parte la stramba tesi di stretti rapporti tra Russia e Grecia antica (già criticata da Constant a proposito della religione), si è detto che in lui coesistono in modo contraddittorio l'eredità dell'abate Barthélemy e la lettura di Tucidide. Anch'egli, proprio come Denina, si sofferma sul racconto tucidideo delle lotte civili a Corcira. E della democrazia ateniese ama Solone e Trasibulo, la moderazione non le rivoluzioni; i contemporanei sono comunque superiori, Atene non è un vero modello. Come hanno osservato Nicole Loraux e Pierre Vidal-Naquet, «la Rivoluzione è passata, Atene si è allontanata». Volney (1757-1820), orientalista e classicista, nelle sue lezioni ribadisce che i Greci di Omero e quelli dei grandi tragici gli ricordano gli Indiani d'America (come già a de Pauw); Greci e Romani (anche gli Ateniesi) sono per lui solo dei barbari, le stesse opere d'arte sono solo il prodotto sterile di un sistema di rapina[93] Lo stesso fastidio per l'immagine convenzionale dei Greci alla Barthélemy proverà Stendhal: consiglierà invece l'opera sulla storia greca arcaica di

[91] La citazione di Geoffroy è in BADOLLE, *L'Abbé J.-J. Barthélemy* cit. La traduzione di Gillies fu pubblicata a Parigi in sei volumi nel 1787-88; gli estratti di Constant sono del 1787; sull'apertura verso la storiografia britannica vedi GRELL, *L'histoire* cit., pp. 190 sg.

[92] Riprendo da LORAUX e VIDAL-NAQUET, *La formation* cit., pp. 192 sgg.

[93] Testi e bibliografia *ibid.*, pp. 178 sgg.

Etienne Clavier (1762-1817), professore al Collège de France[94] Comunque, malgrado lavori anche ampi su singole parti della storia greca, ci fu un lungo periodo di vuoto; il traduttore francese di Thirlwall osserverà nella prefazione (siamo nel 1847): «da cinquant'anni tanto ci si è occupati in Francia della storia di Roma o dell'Italia antica, tanto si è trascurata quella della Grecia. Mi limito a constatare questo fatto che nessuno può negare ... Rollin, Barthélemy, Lévesque, Clavier, malgrado la loro erudizione e i loro meriti o hanno lasciato la loro opera incompleta o l'hanno trattata da un punto di vista particolare». L'impero napoleonico prima e la restaurazione monarchica dopo non potevano certo favorire lo studio globale di un mondo di piccoli stati, che interessava maggiormente Inglesi e Tedeschi.

Non è casuale che la discussione settecentesca sulla libertà avesse continuazione e nuovo sviluppo grazie a Benjamin Constant, nel celebre discorso *Della libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni*, pronunciato a Parigi nel 1819, preceduto dallo scritto del 1814 su *Lo spirito di conquista e di usurpazione*; altri testi precedenti inediti, venuti alla luce di recente, cioè i manoscritti dei *Principî di politica*, mostrano che le sue idee in proposito erano già state formulate tra il 1806 e il 1810. Nicole Loraux e Pierre Vidal-Naquet hanno mostrato come il liberale Constant metta a distanza la libertà degli antichi, ma non del tutto; continuerà ad apprezzare le antiche repubbliche, ma distinguendo in particolare Atene, sentita come città piú vicina ai moderni perché questa era repubblica piú commerciale delle altre, e spirito mercantile e spirito di guerra e conquista si oppongono tra loro (per Constant il primo porta al principio rappresentativo e alla libertà moderna, il secondo si lega alla partecipazione diretta e alla libertà antica). La discussione su questo tema attraverserà tanta parte delle successive interpretazioni storiche del mondo greco, non sempre in modo esplicito da Fustel de Coulanges fino alla scuola italiana di Gaetano De Sanctis e oltre.

Dopo il 1830 il lavoro storico ed erudito in genere fu incoraggiato e organizzato con un forte impulso statale; parimenti diffusa la sensazione che la scienza storica tedesca fosse piú progredita (anche se priva di chiarezza). Se nel periodo della restaurazione l'interesse per il mondo greco e romano era scemato spostandosi semmai verso l'Egitto e l'Asia, per reazione alla

[94] E. CLAVIER, *Histoire des premiers temps de la Grèce*, I-II, Paris 1809; 2ª ed. 1822. Scrisse anche una *Histoire probable de la guerre de Troie*, e tradusse Apollodoro e Pausania. Si veda STENDHAL, *Promenades dans Rome* (1829), Lausanne 1961, II, p. 35: «oubliez le Voyage d'Anacharsis, l'un des ridicules de notre litterature; lisez l'Histoire ... de Clavier. Voila une excellente base pour des idées justes. C'est dans les romans de Cooper que vous trouverez les habitudes sociales des Grecs des temps héroïques».

intensa utilizzazione dei modelli antichi precedenti, peraltro già frenata e orientata diversamente dopo il Termidoro, la ripresa della storiografia antichistica dopo il 1830 fu intensa, ma soprattutto per la storia romana (si pensi a Michelet). Nel 1846 fu creata l'Ecole française d'Athènes, prima scuola archeologica e storica aperta in Grecia, che assumerà grande importanza: già nei primissimi anni ospitò Emile Bournouf, Fustel de Coulanges, Beulé.

Ma per trovare una nuova storia greca francese di tono ben diverso dai manuali scolastici occorre arrivare a Victor Duruy (1811-94), storico, poi ministro di Napoleone III e senatore, riorganizzatore del sistema educativo francese. Egli stesso nel 1862 trovava inesplicabile il fatto che dopo tanti studi francesi sulla Grecia «nessuno avesse pensato a tracciare un quadro generale della vita storica del popolo greco», un problema che si è cercato di chiarire sopra[95] Quando scrisse la storia greca aveva pubblicato già la sua storia romana (terminata nel 1851). Vediamo alcune caratteristiche dell'opera, che compete con quella del Curtius per leggibilità. La prima è l'importanza data al suolo e alla geografia, un elemento che ritorna in altre opere di Duruy e che deriva dal suo maestro Michelet. La seconda è lo scarso spazio dato a tradizioni e miti: ne tratta brevemente e le lascia ai mitografi, perché non ritiene si possa ricavar storia da queste «rovine poetiche». Terza, l'enfasi sul binomio commercio e libertà, in una visione modernizzante dell'economia. Quarta, l'esaltazione di Pericle, della democrazia e anche di Efialte, che assume toni enfatici e modernizzanti: esisterebbe un *habeas corpus*, l'assemblea sarebbe un'istituzione rappresentativa mettendo insieme i vantaggi dei piccoli stati e dei grandi teatri, il δῆμος ateniese sarebbe un'aristocrazia popolare; Sparta ridiviene il polo negativo della storia greca. Ultima caratteristica che sottolineiamo è l'opposizione dell'Europa greca e cristiana all'Oriente, in cui regnano fatalismo e dispotismo, e l'esaltazione di Atene con toni che richiamano la celebre *Preghiera sull'Acropoli* che Renan compose ad Atene nel 1865.

In Grecia, nell'età delle lotte per l'indipendenza e nei decenni successivi, il problema del rapporto con gli antichi Elleni aveva ovviamente importanza culturale e politica. Il problema della lingua e quindi la filologia ebbero la precedenza: Adamantios Korais (1748-1833), medico e filologo attivo a Montpellier e Parigi, «con la sua devozione per l'Ellade antica e

[95] V. DURUY, *Histoire grecque*, Paris 1851 (in un volume); ID., *Histoire de la Grèce ancienne*, I-II, Paris 1861 (la citazione iniziale è tratta dall'*Avertissement* premesso a questa edizione); ID., *Histoire des Grecs depuis les temps les plus reculées jusqu'à la réduction de la Grèce en province romaine*, I-III, Paris 1887-89. I dati esterni sulla composizione e i rifacimenti sono forniti in ID., *Notes et souvenirs (1811-1894)*, I-II, Paris 1901. Per un inquadramento storiografico LORAUX e VIDAL-NAQUET, *La formation* cit., pp. 204 sgg.

col suo lavoro scientifico ... preparò infatti nella rinascita spirituale, anche la rinascita politica del suo popolo. I romaici sono ridiventati elleni». Varrebbe la pena di verificare questo recupero di continuità con l'antichità attraverso manuali e compendi storici del periodo delle lotte per l'indipendenza[96]. La prima trattazione ampia e completa a me nota è quella del Paparrhigopoulos, che andava dall'età piú antica fino a quella moderna. I primi due volumi arrivano rispettivamente al 338 a. C. e al 476 d. C.[97]. Scopo della sua storia è riaffermare la continuità del popolo greco e dell'ellenismo dall'Ellade antica fino alla Grecia risorta e dare ai Greci contemporanei coscienza della loro unità storica; per lui nell'impero bizantino tutto, tranne il diritto e l'amministrazione, è ellenico. Il testo è essenzialmente descrittivo, privo di apparati eruditi, scritto nella lingua colta; esso ha avuto un ruolo significativo nella formazione dell'identità nazionale dello stato greco e ha diffuso in Grecia idee ampiamente condivise in quegli anni. G. Finlay nella prefazione, scritta nel 1855, alla riedizione della sua storia della Grecia dal 146 a. C. ai suoi giorni, scriveva che «duemila anni di sofferenza non avevano obliterato il carattere nazionale né fatto estinguere l'ambizione nazionale». Osservava inoltre come i Greci moderni si tenessero lontani dalla loro storia nazionale, ma in una nota aggiunta nell'edizione successiva specificava che ormai dopo l'opera di Paparrhigopoulos non lo si poteva piú affermare[98]

In sintesi si può concludere che tra l'età della rivoluzione francese e la metà circa dell'Ottocento si costituiscono alcuni tratti fondamentali delle tradizioni nazionali nel campo della storia greca. Ciò avviene in Gran Bretagna, dove interesse per la storia dei Greci e sensibilità politica comparvero prima che altrove, già alla fine del Settecento, per poi fondersi con la critica storico-filologica tedesca con Grote. In Germania il movimento romantico e lo storicismo si innestarono sull'idealizzazione dei Greci tipica dell'età di Winckelmann e di Goethe e sulla reazione al trauma dell'occupazione napoleonica, mentre la formidabile capacità di lavoro delle università tedesche (Gottinga in primo luogo, ma anche il nuovo grande ateneo berlinese promosso da Wilhelm von Humboldt), con la concorrenza interna tra professore e *Privatdozent* ed esterna tra università e università, mol-

[96] Il giudizio su Korais è in WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Storia* cit., p. 25. Un compendio di storia greca scritto a Livorno, dove insegnava alla scuola greca, fu pubblicato da Grigorios Paliuritis a Venezia nel 1807 (voll. I-II) e nel 1815 (vol. III). Cfr. G. PANESSA, *Le comunità greche a Livorno*, Livorno 1991, pp. 68 sg.

[97] K. PAPARRHIGOPOULOS, *Ἱστορία τοῦ Ἑλληνικοῦ ἔθνους ἀπὸ τῶν ἀρχαιοτάτων χρόνων μέχρι τῆς σήμερον*, Athinai 1865, I-II.

[98] G. FINLAY, *A History of Greece from its conquest by the Romans to the present time. B.C. 146 to A.D. 1864*, I, Oxford 1877 (1ª ed. 1844; 2ª 1856).

tiplicherà le ricerche filologiche ed erudite. I frutti migliori si videro inizialmente nel campo della storia romana e solo successivamente in quello della storia greca. Il movimento unitario e la rivoluzione del 1848 risvegliano anche negli stati tedeschi quella sensibilità politica che fin'allora era stata un fenomeno inglese e la storiografia di Grote suscita consensi od opposizioni. Il criterio razziale si diffonde, e convergerà con i risultati raggiunti indipendentemente dalla linguistica indoeuropea (la *Grammatica comparata* di Bopp è degli anni 1833-49), mentre la critica storica delle tradizioni sulle origini si afferma e mina alla base la validità delle tradizioni mitiche, anche quelle su presenze orientali nell'Ellade. La critica biblica tedesca, sia vetero che neotestamentaria, andava nella stessa direzione (si pensi a F. C. Baur e D. F. Strauss) e influisce direttamente sullo studio delle fasi piú antiche della storia romana (A. Schwegler) e di quella antica in generale.

Mentre in Italia il tentativo di Denina resta isolato e l'interesse dei dotti va in direzione di altre fasi storiche, in consonanza con le discussioni e le lotte per l'unità nazionale, in Francia la storia greca per un cinquantennio vive di lavori particolari, perché la rivoluzione dopo il Termidoro (1794), l'impero napoleonico e la restaurazione hanno allontanato i modelli ellenici dal mondo contemporaneo. Solo poco prima della metà del secolo prende forma una storia dei Greci che è in linea con le nuove sensibilità (Duruy).

5. *Le grandi trasformazioni degli anni 1860-70 e la nuova storiografia del XIX e XX secolo: positivismo storiografico e reazioni contro l'erudizione scientista.*

Il decennio tra 1860 e 1870-71 vide cambiamenti radicali nella storiografia. Si è parlato giustamente di un «mutamento ideologico» degli storici francesi tra 1865 e 1885, ma il fenomeno – con alcune differenze di cronologia – è piú generale[99]. Esso è strettamente collegato da un lato al costituirsi della storia in disciplina «scientifica» affermatasi tra molte contraddizioni nei decenni precedenti (in Germania prima e poi in Gran Bretagna) e dall'altro ai mutamenti politici e sociali. Il raggiungimento del-

[99] CH.-O. CARBONNELL, *Histoire et historiens. Une mutation idéologique des historiens français. 1865-1885*, Toulouse 1976; ancora utile l'introduzione premessa da C. JULLIAN agli *Extraits des historiens français du XIX^e siècle*, Paris 1922[6] Vedi in generale C. SIMON, *Staat und Geschichtswissenschaft in Deutschland und Frankreich*, I-II, Bern 1988; L. POLVERINI (a cura di), *Lo studio storico del mondo antico nella cultura italiana dell'Ottocento*, Napoli 1993; altra bibliografia è riportata nella *Nota integrativa*.

l'unità nazionale in Italia (1861; Roma capitale dal 1870) e in Germania, con la guerra franco-prussiana del 1870-71 e la proclamazione del Reich (1871), portano a un rafforzamento generale dell'idea di stato nazionale rispetto a quella di piccolo stato (*Kleinstaaterei*) e di (con)federazione. Inevitabilmente ciò avrà, e continuerà ad avere a lungo fino al XX secolo, conseguenze determinanti sull'interpretazione della storia greca in un senso sempre piú unitario, «nazionale», mettendo in valore gli stati egemonici, siano essi Atene, Sparta, Tebe o soprattutto la Macedonia. La diffusione della scienza dell'antichità tedesca e dei suoi metodi in altri paesi fu accelerata non solo dal prestigio e dai successi germanici, ma anche da una precisa scelta compiuta da altri stati europei. Cosí in Italia ci fu l'importazione di docenti universitari tedeschi nelle università riorganizzate dopo l'unificazione (come Beloch a Roma e Holm a Palermo e Napoli); professori tedeschi già in passato avevano insegnato in Russia. Il fenomeno parallelo di giovani studiosi di altri paesi europei che si recano a studiare o a perfezionarsi in Germania è piú rilevante in altri settori, come la storia romana (E. Pais, C. Jullian) o la filologia classica in genere.

Lo sviluppo economico industriale e le lotte sociali, culminate nelle vicende della Comune di Parigi, la diffusione delle idee e delle organizzazioni socialiste, hanno anch'essi riflessi importanti sia nella discussione di temi chiave, come la proprietà della terra, il carattere dell'economia antica, il ruolo della schiavitú e del proletariato antico, sia nella piú tradizionale valutazione delle istituzioni e dei regimi politici della Grecia. Inoltre in un'epoca di nazionalismi si svilupperà una concorrenza scientifica tra gli stati europei, soprattutto (ma non esclusivamente) tra Francesi e Tedeschi dopo la guerra franco-prussiana; essa coinvolse le istituzioni culturali e gli scavi archeologici in Grecia.

È impossibile passare in rassegna la serie impressionante di storie greche che vengono pubblicate negli ultimi decenni dell'Ottocento e nei primi del Novecento e le novità apparse allora in questo campo degli studi; la semplice lista che riportiamo in appendice è rivelatrice del susseguirsi di nuove opere e di riedizioni delle storie piú importanti. Alcune di esse sono ancora utilizzate dagli studiosi e in qualche caso conosciute anche fuori della cerchia degli specialisti; il loro posto nella storia della storiografia e talora nella storia della cultura è stato ben indagato. Per questo ci limitiamo a considerare brevemente alcuni elementi generali piú significativi e solo alcune opere e figure di storici, senza pretesa di completezza, arrivando grosso modo allo scoppio della seconda guerra mondiale.

1. Si afferma un «paradigma scientifico» anche nella storiografia, in modo tale da andare molto al di là del metodo di Niebuhr, che veniva or-

mai giudicato insufficiente, divinatorio e intuitivo (non solo da G. C. Lewis e dallo stesso Grote, ma anche da Mommsen). Pur applicato nella pratica a modelli storiografici molto diversi (storia nazionale, storia universale, storie di singoli stati o regioni), e a tradizioni di studio differenti, il nuovo modo di scrivere la storia greca è caratterizzato da attenzione filologica e critica alle fonti (prevalentemente letterarie, ma con sempre maggiore utilizzazione di documenti epigrafici e papirologici), dall'eliminazione apparente dei giudizi di valore morale, che ancora comparivano di frequente nella storiografia della prima metà del secolo. In realtà, com'è ovvio, essi operano ancora specialmente per quel che riguarda la politica e le lotte sociali. Le storie cosí si presentavano generalmente con una forma scientifica «neutrale», almeno in apparenza, tentando cioè di presentare la ricostruzione storica come prodotto esclusivamente (o quasi) di una valutazione scientifica della documentazione (grazie alla critica delle fonti; i riferimenti espliciti ai testi piú importanti compaiono anche in molte opere di sintesi; l'uso di dati quantitativi e l'attenzione per tutto ciò che è considerato misurabile o «scientifico» è caratteristico in particolare dell'opera di K. J. Beloch). A proposito di questi sviluppi estremi della storiografia positivistica si è parlato di «scientismo» e di «critica fontaniera» (Treves); a volte gli strumenti ormai indispensabili dell'analisi e i presupposti necessari alla ricostruzione storica rischiavano di diventare il vero scopo, e non solo momento preliminare. Era diffusa l'idea che la storia dovesse avere uno statuto scientifico nel senso tecnico del termine. La storia tende a identificarsi con i documenti su cui si fonda la ricostruzione. Conseguenza frequente di questo «paradigma scientifico» è non solo il rifiuto della retorica, ma anche la sostanziale indifferenza verso la forma letteraria in talune delle grandi storie greche tedesche, che finiscono a volte (Busolt) per somigliare a saggi eruditi. Nei casi migliori invece l'impostazione secca e lo stile asciutto si traducono in limpidezza e chiarezza estreme (Beloch).

2. La storiografia filologica fondata sulla critica delle fonti non accetterà piú la comparazione, che pure era stata cosí importante per Niebuhr, quale strumento per ricostruire storicamente ciò che la critica delle tradizioni doveva distruggere; il metodo comparativo ovviamente continuò ad essere necessario nella linguistica comparata, ma cadde nel discredito per l'abuso che ne venne fatto in campo mitologico e religioso (Max Müller). Fu comunque praticato e difeso da storici importanti, distinti dalla linea dominante della storiografia tedesca. Mi riferisco soprattutto a E. A. Freeman (1823-92), *regius professor* di storia moderna a Oxford, che praticò un amplissimo confronto di istituzioni politiche – ad esempio tra città greche e comuni italiani del medioevo – e difese l'uso della comparazione. Ma non riuscí a superare la contraddizione di fondo tra la proclamata necessità di

superare l'antitesi tra mondo classico e barbarico, tra antico e moderno, e l'affermazione dell'unità e della superiorità delle nazioni ariane (Momigliano)[100] Una parziale forma di comparazione, limitata soprattutto alla Grecia e a Roma con pochi altri confronti in ambito indoeuropeo, si ritrova in Fustel de Coulanges, sempre nel campo delle istituzioni ma, come vedremo, in un quadro differente.

In complesso la comparazione in forma esplicita non ebbe successo tra gli storici, ma piuttosto tra studiosi di sociologia ed economia (oltre che naturalmente presso linguisti e storici delle religioni). In forma meno esplicita, la ricostruzione o l'interpretazione di periodi come il medioevo ellenico e l'ellenismo devono molto al confronto storico (rispettivamente con il medioevo europeo e l'età moderna e contemporanea), soprattutto nella storiografia universale di Eduard Meyer. Tra fine Ottocento e inizi del Novecento ci fu una «ricca (e pressoché ordinaria) collaborazione di storici e sociologi (o antropologi)» che interessò fortemente anche studiosi di diritto e istituzioni, ma fu rapidamente superata. La comparazione aveva avuto sviluppo originale presso Max Weber, in particolare come strumento per elaborare tipi ideali e ricostruire forme e caratteri della «città occidentale» e della razionalità. Il ritorno della comparazione in forme varie tra gli storici dell'antichità in anni recenti passa spesso attraverso l'utilizzazione dell'opera di Weber[101]

3. L'estendersi su vasta scala dell'indagine archeologica ha avuto, ha e continuerà ad avere enormi riflessi sulla conoscenza della storia greca. Già con il costituirsi del regno di Grecia si ebbe un nuovo impulso alle ricerche a Dodona e in altri siti; si pensi soprattutto agli scavi e ai restauri sull'Acropoli ateniese cominciati nel 1835, che non a caso vollero rimettere in luce i monumenti dell'età classica, eliminando gran parte delle testimonianze piú recenti e meno «gloriose»; anche questo è un segno della volontà di

[100] Mi riferisco in particolare a E. A. FREEMAN, *History of Federal Government*, I, Cambridge 1863; alla nota lezione del 1872 su *The Unity of History*, in *Comparative Politics*, London 1873, pp. 296 sgg.; e al saggio *Ancient Greece and Medieval Italy* (1857), in ID., *Historical Essays*, II, London 1889[3] Carattere ben diverso ha naturalmente la *History of Sicily from earliest Times*, I-IV, Oxford 1891-94. In generale A. MOMIGLIANO, *Uno storico liberale fautore del Sacro Romano Impero: E. A. Freeman* (1981), in ID., *Settimo contributo* cit., pp. 187-200; cfr. anche ID., *Ottavo contributo* cit., pp. 121-34. Tentò una rivalutazione del metodo comparativo, basandosi proprio sull'opera di Freeman, E. CICCOTTI, *Confronti storici*, Milano 1929. Limitatamente alla comparazione in Germania cfr. F. HAMPL e I. WEILER (a cura di), *Vergleichende Geschichtswissenschaft*, Darmstadt 1978.

[101] In una bibliografia sterminata segnalo solo W. NIPPEL e H. BRUHNS, *Max Weber, M. I. Finley et le concept de cité antique*, in *La cité antique?* (Colloquio Parigi 1988), in «Opus», VI-VIII (1987-89), pp. 27-50; A. MOMIGLIANO, *Dopo Max Weber?*, prefazione a S. C. HUMPHREYS, *Saggi antropologici sulla Grecia antica*, trad. it. Bologna 1979, pp. 7-25 (da cui è tratta la citazione nel testo).

collegare direttamente l'Ellade antica con la Grecia contemporanea (e con la Baviera neoclassica, da cui provenivano il nuovo sovrano e i suoi collaboratori). Gli scavi di Troia (dal 1871), di Micene (dal 1874), di Orcomeno (dal 1880) e Tirinto (dal 1884), com'è noto, hanno rivelato un mondo nuovo, la civiltà micenea e le culture dell'area egeo-anatolica, grazie all'azione di quell'avventuriero di genio e finanziere senza scrupoli, metà imbroglione e metà profeta, che fu Heinrich Schliemann (1822-90)[102] Seguirono poi la riscoperta della civiltà minoica a Creta (scavi inglesi a Cnosso e italiani a Festo e a Hagia Triada). La reazione ai nuovi risultati fu duplice: da un lato continuò tenacemente la sistematica negazione del valore delle tradizioni elleniche sull'età eroica tra gli storici nel corso del XIX e del XX secolo; dall'altro si ebbe una quasi costante rivalutazione, talora spinta fino a cercare e ritrovare una puntuale conferma archeologica di ogni figura del mito. In entrambi i casi comunque la trattazione dell'età eroica nelle storie a partire dagli anni '80 dell'Ottocento non fu piú la stessa, l'archeologia cominciò a entrare di diritto tra le fonti e si pose con forza il problema della valutazione della civiltà micenea e di quella minoica in rapporto alla grecità. Non è qui possibile neanche accennare alla serie di ritrovamenti che dall'Ottocento ai nostri giorni accompagna continuamente l'indagine storica, in particolare quella sul II millennio. La decifrazione nel 1952 della scrittura lineare B ad opera di M. Ventris (portata avanti con la collaborazione di J. Chadwick) e la rivelazione che i testi esprimevano una forma di greco suscitarono tra molti storici antichi resistenze che oggi appaiono quasi incredibili. Le scoperte davano sostanzialmente ragione agli studiosi che avevano già inserito pienamente la civiltà micenea nella storia greca, anche se da punti di vista molto diversi e oggi superati (come ad esempio G. Glotz, che distingueva già gli Achei – cioè i Micenei greci – dai Minoici di stirpe non ellenica; persino la teoria eterodossa di Beloch che identificava Micenei e Dori, seguendo una cronologia troppo bassa, postulava che essi fossero comunque greci). La migliore conoscenza delle culture

[102] Una valutazione drasticamente negativa dell'opera di Schliemann è stata data, grazie anche a nuovi documenti, in una serie di scritti recenti; si vedano tra l'altro W. M. CALDER III e D. E. TRAILL (a cura di), *Myth, Scandal and History. The H. Schliemann Controversy and a First Edition of the Mycenaean Diary*, New York 1986; J. TRAILL, *Schliemann of Troy. Treasure and Deceit*, London 1985. Per un quadro piú equilibrato vedi ad esempio *Troy, Mycenae, Tyrins, Orchomenos. Heinrich Schliemann: the 100th Anniversary of his Death*, catalogo della mostra, Atene 1990. L'identificazione di Troia era merito di F. Calvert; le indagini in corso hanno rivelato che in realtà la città di Troia nel II millennio era molto piú estesa di quanto si ritenesse. Per quanto grandi siano i limiti di Schliemann, va comunque riconosciuta l'importanza enorme che la rivelazione del mondo miceneo e di Troia ha per la storia greca; la discussione sul valore storico dei miti greci sull'età eroica, che continua ancor'oggi, fu posta su nuove basi (anche se le interpretazioni storiche di Schliemann sono risibili quanto le spiegazioni dei suoi avversari dell'epoca).

e delle lingue dell'Anatolia e del Vicino Oriente nel II e nel I millennio a. C. consente di considerare in modo piú soddisfacente il quadro mediterraneo della storia greca. La nuova percezione di popoli e civiltà del Mediterraneo occidentale grazie all'attività archeologica in Italia, Francia, Spagna e in altri paesi fornisce una base per valutare l'interazione culturale tra Greci e popolazioni non greche. Piú in generale per l'epoca arcaica, classica ed ellenistico-romana è stata la ricerca nei grandi santuari panellenici – veri e propri archivi internazionali delle città greche – a dare un contributo eccezionale attraverso documenti artistici e di cultura materiale e grazie a una cospicua messe di testi epigrafici. Gli scavi tedeschi di Olimpia, a partire dal 1875, e quelli francesi di Delfi, ripresi su vasta scala nel 1892, hanno dato risultati straordinari e hanno coinvolto storici ed epigrafisti come Curtius e Homolle. Oltre agli scavi, la competizione franco-tedesca successiva al 1870-71 coinvolse le edizioni e l'organizzazione delle ricerche; e la reinvenzione dei giochi olimpici ne è anch'essa una manifestazione: resta un segno della volontà di istituire un rapporto tra antica Grecia ed Europa contemporanea.

Interessante è notare l'uso delle testimonianze archeologiche quale appare nelle storie greche: esso col tempo fu generalmente accettato per i periodi piú antichi, ma quasi come un sostituto delle fonti letterarie che o mancano o sono di valore controverso; invece per le epoche piú recenti – quali l'età classica e quella ellenistica – esso è rimasto molto piú limitato fino ad anni recenti, confinato spesso a sezioni dedicate all'arte o alla cultura. Naturalmente bisogna scendere alla *Storia economica e sociale del mondo ellenistico* di Rostovcev per trovare uno storico che fa uso sistematico dei dati archeologici in un'opera di vasto respiro, in una prospettiva fortemente attualizzante. Solo negli ultimi decenni, com'è noto, la situazione è in parte mutata e si è maggiormente diffusa fra gli storici del mondo greco l'utilizzazione delle indagini sul territorio e gli insediamenti, sulla cultura materiale ecc.

4. La costituzione della storia antica in scienza e l'adesione di tanti storici al canone interpretativo ispirato al modello germanico (e prussiano) di unità sotto forma di grande stato nazionale suscitarono forti reazioni, sia per quel che riguarda la valutazione della storia greca sia per il modo di concepire e ricostruire la cultura ellenica. Osservò Nietzsche: «Tutta la storia finora è stata scritta dal punto di vista del successo e presumendo che nel successo vi sia una razionalità. Anche la storia greca: ancora non ne abbiamo una. Ma cosí è in generale: dove sono gli storici che considerino le cose liberi dall'influenza delle comuni banalità? Ne vedo uno solo, Burckhardt». E difatti due storici, che certo non scrissero storie dei Greci ma che ebbero una visione d'assieme diametralmente opposta a quella de-

gli storici dell'antichità e dei filologi tedeschi, furono N. D. Fustel de Coulanges (1830-89) e J. Burckhardt (1818-97). Entrambi furono giudicati deboli nell'uso delle fonti o poco informati circa i risultati recenti della ricerca, ma i loro scritti sono stati straordinariamente fecondi. *La cité antique*, apparsa nel 1864, si proponeva di mettere a distanza l'antichità e le sue rivoluzioni. Per farlo Fustel univa genialmente diritto e religione, istituzioni e forme di comunità, proprietà e sepolcri; la sua costruzione modificava lo schema aristotelico della formazione della *polis* (dalla famiglia e dal villaggio) secondo una concezione lineare; egli creava una linea di sviluppo dalla famiglia (in cui poco correttamente faceva confluire οἶκος, *gens* romana e γένος ellenico) allo stato, fino alla perdita dell'indipendenza, dovuta alle lotte sociali interne che portano alla fine della città e all'intervento straniero sollecitato dall'aristocrazia. L'opera rientrava nelle discussioni ottocentesche sullo stato e l'origine della proprietà; essa continuava anche la riflessione sulla libertà degli antichi, attribuendo al mondo antico in generale un totale assorbimento dell'individuo nella comunità. Era una visione sistematica, conservatrice, fortemente semplificatrice e afilologica (per usare uno schema usato da Croce a proposito di altri), ma di enorme forza intellettuale, tanto da contenere uno schema interpretativo di tutta la vicenda storica del mondo greco-romano; fu una delle matrici – sia pure modificata profondamente – della sociologia (Durckheim) e della storia greca in Francia (Glotz, successore di Guiraud). È poi indicativo del nuovo clima positivistico che uno storico così fortemente soggettivo nelle sue ricostruzioni presentasse le sue opere come totalmente oggettive e scientifiche[103]

Passiamo a considerare J. Burckhardt, naturalmente per la *Griechische Kulturgeschichte*, opera postuma costituita dal testo di corsi di lezione tenuti tra il 1872 e il 1885. Qui la civiltà greca è delineata con straordinaria acutezza attraverso quadri complessivi e grandi blocchi cronologici, talora interni ai primi (ad esempio per la *polis* e i vari generi letterari) talora invece autonomi, come nella sezione dedicata all'«uomo greco nel suo sviluppo storico». Questo compromesso, non sempre coerente, tra l'imposta-

[103] La *Cité antique* [trad. it. Firenze 1924, con introduzione di G. Pasquali, ma senza quella dell'autore, e Bari 1925] è in strettissimo rapporto con due opere di Fustel: la tesi di dottorato latina *Quid Vestae cultus in institutis veterum privatis publicisque valuerit*, del 1858, e quella francese, particolarmente significativa, *Polybe ou la Grèce conquise par les Romains*, anch'essa del 1858 (ristampata nelle *Questions historiques*, Paris 1893, pp. 119-211, e ora anche nell'ed. Napoli 1984 curata da B. Hemmerdinger) [trad. it. Bari 1947]. In generale, oltre alle vecchie biografie di P. Guiraud (Paris 1896) e di J.-M. Tourneur-Aumont (Paris 1931), si vedano di recente A. MOMIGLIANO, *Foreward to The Ancient City* (1980), in *Settimo contributo* cit., pp. 171 sgg.; F. HARTOG, *Le* XIX^e^ *siècle et l'histoire. Le cas Fustel de Coulanges*, Paris 1988; C. NICOLET, *Réflexions sur Fustel de Coulanges*, in «Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres», 1989, pp. 3-8.

zione storica e quella sistematica risulta particolarmente efficace e la sua trattazione della città greca e della grecità arcaica (l'uomo eroico, l'uomo coloniale e agonale) rivela una comprensione profonda di quel mondo. Il racconto delle vicende storiche non rientrava certo tra le finalità dell'opera, ma l'apporto di Burckhardt fu enorme, anche se studiosi eminenti (Wilamowitz, Beloch, Meyer) giudicarono in modo totalmente negativo il libro, che invece resta come un possesso per sempre. L'analisi della *polis* e lo stesso successo di questo termine (già usato da altri, ma piú sporadicamente, per indicare la forma comune degli stati cittadini ellenici) si sono affermati grazie a lui. Una parziale convergenza con le idee di Fustel sulla città antica, pur nel dissenso su altri aspetti (indicato dall'editore dell'opera Oeri in un'appendice), rafforza l'impressione che questi approcci al mondo greco distinti da quelli di origine germanica, che erano o stavano diventando egemoni, siano stati tra quelli culturalmente piú importanti anche nel campo delle storie greche. Il proposito di Burckhardt di «fare la storia dei modi di pensare e delle concezioni dei Greci» e di «indagare quali forze vitali, costruttrici o distruttrici, agissero nella vita greca» appare oggi di un'attualità precorritrice, piú di tante ricostruzioni di eventi prodotte in quegli anni.

La lettura della civiltà greca di Burckhardt va vista alla luce delle tre forze che egli vedeva all'opera nella storia: lo stato, la religione e la cultura, come indicano le lezioni *Sullo studio della storia* (note anche col titolo *Considerazioni sulla storia universale*). La forza della cultura greca era emersa anche grazie a quelle due altre potenze, ma esse avevano fatto sí che la città greca fosse stata una «città dolente» (secondo l'espressione dantesca ripresa da Boeckh). La visione pessimistica sia del presente che dell'esperienza greca, che pure vagheggiava con toni a volte classicistici, lo distinguono da altri storici contemporanei, anche dal Curtius, per il quale ebbe un moderato apprezzamento. «Noi vediamo con gli occhi dei Greci e parliamo con le loro espressioni», affermava nell'Introduzione, ma il riconoscimento di un rapporto speciale tra antichi Greci e moderni mi sembra resti su di un piano intellettuale senza avere risvolti razziali; anzi Burckhardt accostò piú volte la *polis* e le città-stato fenicie[104]

[104] Fondamentale è W. KAEGI, *J. Burckhardt. Eine Biographie*, in particolare il vol. VII (Basel 1982). Importante l'Introduzione di Momigliano alla traduzione italiana della *Griechische Kulturgeschichte* (Firenze 1955), in *Secondo contributo alla storia degli studi classici*, Roma 1960, pp. 283-98. *Über das Studium der Geschichte*, a cura di P. Ganz, München 1982, sostituisce le edizioni precedenti (a queste risalgono le trad. it. *Considerazioni sulla storia del mondo*, Milano 1945, e *Meditazioni sulla storia universale*, Firenze 1959). Classica la monografia di K. LÖWITH, *Jacob Burckhardt*, trad. it. Roma-Bari 1991 (per i Greci vedi pp. 323 sgg.), e E. M. JANSSEN, *J. Burckhardt und die Griechen*, Assen 1979; per i rapporti con Curtius K. CHRIST, *E. Curtius und J. Burckhardt. Zur deutschen Rezeption der griechischen Geschichte im 19. Jahrhundert*, in K. CHRIST

Non è qui il caso di estendere l'analisi all'opera di Nietzsche e di Bachofen, anch'essi portatori di idee e metodi opposti a quelli dominanti. Ma il primo, collega piú giovane di Burckhardt a Basilea, ne fu estimatore appassionato (specialmente per le lezioni sulla storia della civiltà greca). La sua visione dello stato greco e del pessimismo ne restarono influenzate, pur prendendo strade diverse, sulle quali l'amico e maestro di Basilea non poteva seguirlo. Con Bachofen, che pure conosceva il concittadino Burckhardt, siamo ancora piú lontani dalla storia greca, malgrado gli studi sul matriarcato e sul simbolismo funerario abbiano a che fare con essa. Inoltre val la pena di sottolineare come le fini descrizioni del suo *Viaggio in Grecia* siano frutto di una percezione simpatetica dei paesaggi greci e della loro storia, di una ricerca istintiva del *genius loci* che va al di là del gusto del paesaggio greco che si ritrova nel Curtius[105]

5. La considerazione della storia universale e del suo rapporto con le storie «nazionali» particolari, tra cui quella greca aveva un posto di riguardo, rimase viva in Germania malgrado le enormi difficoltà conoscitive richieste dai canoni della nuova storiografia positivistica. Dopo il Duncker, di cui si è detto sopra, vi si misurarono due grandi personalità, L. v. Ranke (1795-1886) e E. Meyer (1855-1930).

Il primo, estimatore di Niebuhr e lettore appassionato degli storici antichi, elaborò anche una sintetica storia universale, in una temperie decisamente diversa da quella delle opere che ne avevano consacrato la fama[106]

> Le nazioni possono venir considerate nel loro complesso solo in quanto, facendo risentire i loro effetti sulle altre, appariscano l'una dopo l'altra, e formino insieme un tutto pieno di vita.
>
> La storia universale degenererebbe in ricostruzioni fantastiche e in filosofemi se si allontanasse dalla terra ferma delle storie nazionali; ma non può neppure rimanere immobile su questo terreno ... vi è una vita storica, che si muove progres-

e A. MOMIGLIANO (a cura di), *L'Antichità nell'Ottocento in Italia e Germania*, Bologna-Berlino 1988, pp. 221-48; per un parallelo con Fustel, KAEGI, *J. Burckhardt* cit., p. 77. Su Burckhardt e Ranke e la storia culturale ora F. GILBERT, *Storia: politica o cultura?*, trad. it. Bologna 1993. Per la sua *polis* vedi l'Introduzione di C. AMPOLO (a cura di), *La città antica. Guida storica e critica*, Roma-Bari 1980, pp. XX sg., e W. GAWANTKA, *Die sogenannte Polis*, Stuttgart 1985 (troppo nominalistico, sembra badare piú al termine che al concetto di stato cittadino, sicché ad esempio gli sfuggono la breve ma importante trattazione di GROTE, *History of Greece* cit., II, pp. 260 sgg., e valuta male il contributo di Fustel).

[105] J. J. BACHOFEN, *Viaggio in Grecia*, a cura di A. Cesana, Venezia 1993.

[106] Il primo volume della *Weltgeschichte* (rimasta incompleta) apparve nel 1881. Solo di esso apparve una traduzione italiana (Firenze 1932), da cui cito. Sulla sua concezione soprattutto F. TESSITORE, *Teoria del Verstehen e idea della Weltgeschichte in Ranke*, in ID., *Comprensione storica e cultura*, Napoli 1979, pp. 169 sgg., e i testi tradotti in L. VON RANKE, *Lutero e l'idea di storia universale*, Napoli 1986.

sivamente da una nazione all'altra, da una sfera ad altra sfera di popoli, e appunto dalla lotta fra i diversi sistemi popolari è sorta la storia, e lo spirito nazionale è pervenuto alla coscienza di sé stesso; perché le nazioni non crescono del tutto secondo natura.

Quindi la storia si rivela una successione di storie nazionali secondo una linea di sviluppo universale (che va da Egitto a Israele agli Assiri, ai Medi e Persiani fino a Greci, Macedoni e Romani). Le civiltà però entrano in contatto e – come dice a proposito di Erodoto – «la storia non potrebbe fiorire entro l'ambito esclusivo del suolo nazionale; le nazioni diventano conscie di se stesse soltanto mediante i reciproci incontri». Questa di Ranke era una storia priva di ogni apparato erudito e fondata su documentazione superata. Eduard Meyer per questo la giudicò un fallimento, ma essa resta indicativa della forza che la concezione universalistica manteneva in Germania in un'epoca di storie nazionali.

Visione autenticamente universale unita a una diretta e sterminata conoscenza delle fonti orientali, egiziane e classiche, caratterizzano invece l'opera di Meyer. Per lui

la storia dell'antichità forma una grande unità interna. Essa comincia con stati e culture isolate; ma questi s'intrecciano tra loro e s'influenzano con un'intensità sempre maggiore, finché per lo meno la maggior parte di essi si amalgama completamente nell'unità di un solo grande stato e di una sola grande cultura. Esporre questo sviluppo è il compito piú importante, il vero compito della storia dell'antichità. Qui è perciò richiesta un'esposizione globale, unitaria, che inserisca in questo grande insieme le storie particolari come parti subordinate. Una considerazione di questo genere può solo procedere in modo sincronico, non certo però meccanicamente, alla maniera di Diodoro ... Devono quindi apparire chiare le connessioni universali e le influenze reciproche appaiano chiaramente nel loro significato. In base a questa idea fondamentale la nostra opera è ordinata[107]

Egli privilegia certamente la storia politica rispetto alla cultura, soprattutto per quel che riguarda il mondo ellenico in età classica, ma arte e letteratura sono molto presenti; le sue idee nazionaliste e illiberali qui influirono essenzialmente sulla teoria organicistica dello stato, che Meyer ricercava in ogni esperienza storica antica; invece la sua concezione universalistica lo portò a una piú corretta valutazione della nazionalità che resta ben distinta dallo stato.

L'unità politica e l'indipendenza è la suprema attività e oggi il fine cui tende in genere la nazionalità, ma non è necessariamente inclusa nel suo concetto: non solo i Greci e gli Ebrei ne offrono la prova ma anche i Tedeschi del XVIII secolo

[107] MEYER, *Geschichte des Altertums* cit. [trad. it., in particolare pp. 194 sgg.]. La polemica tra sostenitori della storia universale e fautori di storie nazionali continuò a lungo specialmente in Germania (tra gli altri V. Ehrenberg, J. Vogt, W. Heuss).

> Tra i popoli dell'antichità pervennero al pieno sviluppo della nazionalità: gli Ebrei (a mala pena gl'Israeliti), gli Iranici e i Greci ... Ma il sentimento nazionale per gl'Iranici soli ebbe espressione politica, per gli Ebrei religiosa e per i Greci puramente culturale. Dall'unificazione dei popoli d'Italia nacque una quarta nazionalità, quella degli Italici. Ma a causa del dominio universale romano questa non giunse piú a compimento.

Ne consegue che

> una storia nazionale indipendente non c'è affatto; piuttosto tutti i popoli che sono entrati in duraturi rapporti politici e culturali costituiscono per la storia un'unità indissolubile finché questi rapporti vengono nuovamente dissolti dal corso dello sviluppo storico. E di quest'unica storia universale le storie dei singoli popoli, degli stati, delle nazioni, sono solo parti che si possono prendere ad oggetto di un'esposizione speciale, ma che mai si possono considerare isolate per sé senza continua considerazione della connessione universale. Sempre solo la storia universale può essere fondamento e scopo di ogni ricerca storica e di ogni lavoro storico, anche nel dettaglio anche piú limitato.

Solo in questo quadro poteva quindi essere concepita una storia greca. L'enormità del compito che si era prefisso fa capire anche perché la sua analisi della storia dei Greci si arrestò verso la metà del IV secolo a. C. La trattazione della piú arcaica storia dei Greci, come del resto di Israele e di Roma, si distingue notevolmente dalle tendenze piú critiche, rappresentate in quegli anni rispettivamente dal suo amico Beloch e da Wellausen. Riconosceva in pieno il significato delle esplorazioni archeologiche: in Oriente esse avrebbero incrinato i risultati della cosiddetta scuola critica (e Wellausen «credeva di poter rimpiazzare la tradizione con libere creazioni della propria fantasia»); per la Grecia arcaica egli non operò drastiche revisioni della cronologia e degli eventi stessi, prese le distanze dalla distinzione di Grote tra l'età storica e l'età mitica, inconoscibile[108] Ebbe un atteggiamento diverso: non solo fece un uso temperato della critica storica, ad esempio per quel che riguarda il ritorno degli Eraclidi e l'invasione dorica[109], ma piú in generale spostò l'attenzione su alcuni temi centrali come l'origine dello stato e delle città, gli insediamenti, le stirpi, l'aristocrazia ecc. Non a caso questa trattazione del medioevo ellenico fu utilizzata criticamente da Weber ed è ancora di grandissimo interesse. La sensibilità verso problemi storici piú generali lo condusse tra l'altro alla breve trattazione di quelli che chiamò *Elementi di antropologia*, premessi nel 1907 alla seconda edizione della sua storia[110]

[108] *Ibid.*, III, p. 228.

[109] *Ibid.*, pp. 244 sgg.

[110] Per un primo orientamento CHRIST, *Von Gibbon* cit., pp. 286 sgg.; bibibliografia degli scritti in H. MAROHL, *Ed. Meyer. Bibliographie mit einer autobiographischen Skizze Ed. Meyers und*

6. Numerose furono nei decenni finali dell'Ottocento e nei primi del Novecento le storie greche scritte da storici tedeschi, testimonianza non solo dell'interesse del pubblico colto e degli editori per il mondo greco ma anche dell'insoddisfazione per le storie di Curtius e di Grote. La prima di questa sequela impressionante di opere fu dovuta ad Adolf Holm (1830-1900), che insegnava da tempo in Italia ed era noto per un'importante opera sulla Sicilia nell'antichità. La sua storia, oggi dimenticata, fu rapidamente superata dalle altre, certo superiori o per erudizione o per senso critico o per originalità di vedute. Non era però affatto priva di elementi positivi. Molto chiara (talvolta persino banale), nella prima parte era caratterizzata da una critica temperata alle tradizioni mitistoriche; come scriverà lui stesso in un'aggiunta polemica verso Beloch, «la critica storica deve stare in guardia dal confondere due cose distinte: la dimostrazione che un fatto considerato storico non può essere ritenuto provato in quanto tale, e la dimostrazione che questo fatto è impossibile». Elementi di novità sono anche l'ampio spazio che egli assegnò alle vicende dell'Occidente greco e soprattutto alla storia ellenistica fino al 30 a. C. (un volume su quattro): per lui il vero soggetto della storia greca erano i Greci e la loro civiltà da Massalia fino all'Oriente e per questo era necessario comprenderne le vicende a pieno titolo in una storia greca, senza fermarsi né al IV secolo né alla conquista romana della Grecia propria[111]

La piú erudita di tutte le storie greche mai scritte è probabilmente quella di Busolt (1850-1920), professore a Gottinga, ben noto per un'opera sulle istituzioni politiche greche; la sua storia si arresta al 404 a. C.[112] Il testo è povero di idee e professorale, ma le note sterminate e informatissime, ricche di riferimenti alle fonti e alla letteratura secondaria – specialmente tedesca –, lo resero uno strumento di lavoro utilissimo, anche se suscitarono i lazzi di Beloch che si chiedeva ironicamente dove fosse mai il testo! Resta un documento di un modo pedante d'intendere la storiogra-

das Gedächtnissrede von U. Wilcken, Stuttgart 1941; importanti il volume di atti W. M. CALDER e A. DEMANDT (a cura di), *Ed. Meyer. Leben und Leistung eines Universalhistoriker*, Leiden 1990, e A. MOMIGLIANO, *Premesse per una discussione su Ed. Meyer* (1981), in ID., *Settimo contributo* cit., pp. 215 sgg.; L. CANFORA, *Intellettuali in Germania tra reazione e rivoluzione*, Bari 1979; L. CAPOGROSSI COLOGNESI, *Ed. Meyer e le teorie sull'origine dello stato*, in «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico», XIII (1984), pp. 451-69. Della discussione di Weber si veda almeno lo scritto del 1906 tradotto in M. WEBER, *Il metodo delle scienze storico-sociali*, a cura di P. Rossi, Torino 1958, pp. 145 sgg.

[111] Non conosco studi d'assieme recenti su Holm; si ricordi che era stato chiamato a insegnare in Italia, a Palermo dal 1876 e poi a Napoli, grazie a uno storico del valore di Michele Amari. La sua storia era stata tradotta in inglese (I-IV, London 1899-1902).

[112] 1ª ed. I-II, Gotha 1885-88; 2ª ed. I-III, Gotha 1893-1904; informa estesamente sull'autore M. H. CHAMBERS, *G. Busolt. His Career in his Letters*, Leiden 1990. La battuta di Beloch cui alludo è in BELOCH, *Griechische Geschichte* cit., I/2, p. 422.

fia, una «storiografia senza problema storico», per usare una definizione di Croce.

La piú innovativa di queste opere storiche fu quella di K. J. Beloch (1854-1929), professore di storia antica (e solo negli ultimi anni di vita di storia greca) a Roma. Essa cominciò ad apparire in italiano nel 1891, ma fu pubblicata poi solo in tedesco a partire dal 1893 fino al 1927, quando apparve la seconda edizione dell'ultimo volume[113] Da un punto di vista esterno, ognuno dei quattro volumi comprendeva due tomi, di cui uno raccoglieva studi particolari, spesso dedicati a genealogie, liste e cronologie, e ricerche già pubblicate. Al di là dell'aspetto oggettivo e scientifico la personalità dell'autore vi si rispecchia in modo immediato. La limpidezza della prosa corrisponde a un pensiero chiaro e netto (fino alla semplificazione). La novità dell'approccio di Beloch, la sua capacità di rinnovare radicalmente la trattazione dell'età arcaica gli crearono la fama presso i Tedeschi di cercare ad ogni costo le *res novae*. In realtà ciò dipendeva essenzialmente dal suo atteggiamento radicalmente critico verso la tradizione sulle origini e su tutto il periodo arcaico (in sostanziale parallelismo con la grande diffusione della critica biblica e persino con l'indirizzo ipercritico che in quegli stessi anni si affermava – certo in modo piú confusionario ma altrettanto drastico – nello studio dei Greci d'Occidente e della storia di Roma ad opera di E. Pais). Tra le conseguenze vi era un drastico abbassamento della cronologia dell'età micenea (in una prima formulazione addirittura al X-VIII secolo) come di tutto il sistema cronologico che legava le vicende dell'epoca arcaica dall'VIII al VI secolo. La sua critica radicale andava al di là della distinzione di Grote tra età storica ed età mitica; non solo trovava falsa l'età degli eroi, pur traendone, a differenza di Grote, i materiali per costruire una sua «storia vera», ma metteva in discussione gran parte della storia greca anteriore alle guerre persiane[114] Un'altra conseguenza della sua trattazione dell'arcaismo era l'eliminazione di qualsiasi presenza orientale in Grecia, prima di tutto perché nelle leggende non v'era per lui alcuna verità e poi per la dichiarata antipatia per gli elementi semitici (drastica la

[113] *Ibid.* Vedi soprattutto G. DE SANCTIS, *G. Beloch* (1929), in *Scritti minori*, IV, Roma 1976, pp. 365-75; A. MOMIGLIANO, *G. Beloch* (1966), in *Terzo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma 1966, pp. 239-65; L. POLVERINI (a cura di), *Aspetti della storiografia di Giulio Beloch*, Napoli 1990; per l'atteggiamento ipercritico sulle origini si veda il carteggio con E. Meyer e in particolare la lettera del 2 gennaio 1899 (L. POLVERINI, in CHRIST e MOMIGLIANO (a cura di), *L'Antichità* cit., pp. 189 sgg.). Il giudizio di Croce è in CROCE, *Teoria e storia della storiografia* cit., II, p. 247. Taluni recenti apprezzamenti eccessivi dovrebbero tener conto di quanto osservava TREVES, *Un secolo* cit., in particolare p. 17, e piú di recente BERNAL, *Black Athena* cit., pp. 373 sgg.

[114] Si veda ad esempio la sua ricostruzione di Pisistrato in BELOCH, *Griechische Geschichte* cit., I/1, pp. 288 sgg.

sua negazione della presenza fenicia anche durante il medioevo ellenico[115]). Rozzi criteri razziali, comuni certo a molta storiografia dell'epoca, emergono con notazioni spiacevoli che soprattutto nel capitolo sugli inizi del popolo greco assumono oggi un tono sinistro[116] Un sommario determinismo appare spesso evidente; capitoli sulla società e sull'economia, compresa la metrologia – una sostanziale novità quando apparvero –, sono decisamente modernizzanti; essi sono sostanzialmente sulla stessa linea di Meyer per quel che riguarda la concezione d'assieme dell'economia, ma le rispettive ricostruzioni della società e delle forme sociali piú antiche erano diverse. Piú felici sono i volumi dedicati al v e al IV secolo, in cui la sua critica è necessariamente piú temperata (con innovative sezioni dedicate all'economia e alla demografia); la trattazione dedicata all'età ellenistica (fino al 217 a. C.) come ricostruzione di eventi e per qualità d'informazione è rimasta a lungo insuperata. Ma se si considera l'interpretazione storica dell'esperienza greca, si vede subito che essa è viziata da un anacronistico principio di nazionalità; lo stesso interesse di Beloch per il IV secolo e l'età ellenistica è legato al fatto di leggere la storia greca in modo analogo alla storia tedesca. La battaglia di Cheronea del 338 non è una conclusione – come per altri storici – perché fine della indipendenza greca; al contrario essa è un nuovo inizio, perché con il predominio macedone si apre la strada all'espansione della civiltà greca in Oriente. Croce denunziò il «muffito simboleggiamento e idoleggiamento della Prussia degli Hohenzollern nella Macedonia di Filippo»; ma proprio questo a sua volta consentiva una rivalutazione del ruolo dell'ellenismo nella storia greca. Comunque, spesso questo come altri aspetti deteriori già segnalati appaiono per cosí dire depurati nella concretezza e nell'acutezza delle singole ricostruzioni, come osservò G. De Sanctis e come si può riscontrare nelle ricerche demografiche. Paradossalmente le idee generali di Beloch valgono molto meno delle sue analisi specifiche.

Con l'opera di Beloch sembra chiudersi in Germania l'epoca delle grandi opere generali di storia greca scritte da un solo autore; alcune di esse (Beloch, Meyer e in parte Busolt) resteranno a lungo come opere standard per gli storici antichi in vari paesi. Continuarono però a uscire o ad essere ripubblicate opere piú sintetiche di diverso valore (quali quelle di von Pöhlmann, di Wilcken e altri elencate in appendice).

La piú rappresentativa tra quelle edite nel periodo nazista, perché faceva uso apertamente di criteri razziali uniti però a una non comune capacità di rappresentare e di caratterizzare aspetti significativi del mondo gre-

[115] *Ibid.*, I/2, pp. 245 sgg.
[116] *Ibid.*, I/1, pp. 67 sgg., in particolare la nota 1 a p. 67 e p. 94.

co e stili di vita, è quella di H. Berve (1896-1979), sulla quale – malgrado le revisioni nelle edizioni successive – pesa l'accusa di razzismo[117]

8. In Italia quello che è stato chiamato «il secolo della storia» è caratterizzato dalla totale assenza di opere generali di storia greca (se si eccettuano naturalmente i manuali scolastici e brevi compilazioni, come quella di T. Sanesi[118]). Dall'opera tardo settecentesca di Carlo Denina bisogna scendere fino a E. Ciccotti e G. De Sanctis nel XX secolo! Storia romana – specialmente repubblicana –, storia dell'Italia antica (preromana e romana) e storie locali in senso lato sembrano continuare a occupare il campo. Da questo punto di vista l'importazione di professori tedeschi diede frutti solo piú tardi, e forse piú per reazione che altro. Holm e Beloch, come si è visto, pubblicarono le loro opere in tedesco né esse furono tradotte in italiano. A lungo ci si accontentò di traduzioni (quella parziale di Grote e soprattuto quella di Curtius). Non è un caso che in campo greco va segnalata la *Storia della Sicilia e della Magna Grecia* di Ettore Pais (1856-1939), che formalmente si presentava come parte prima di una *Storia d'Italia dai tempi piú antichi alla fine delle guerre puniche*, pubblicata nel 1894 (la nota *Storia di Roma* del 1898 e seguenti ne costituiva la seconda parte)[119] La storia di quelle regioni – cioè Sicilia e Magna Grecia viste insieme e non piú separatamente –, considerate sia riguardo alle popolazioni locali sia per la colonizzazione greca, era presa in esame perché, secondo una felice intuizione di Pais, «la esatta conoscenza della storia della Magna Grecia ed ancora piú di quella della Sicilia era indispensabile per valutare l'origine ed il significato delle piú antiche vicende del popolo romano». In sostanza questa ampia storia regionale aveva il suo fine ultimo nella illustrazione degli elementi italioti e sicelioti nella storia e nella storiografia romana, in quanto per Pais Roma era stata anche l'erede di Siracusa. In Pais si univano conoscenza minuta delle fonti, critica radicale con poche idee guida (spesso nuove e interessanti) ma scarsa visione d'assieme. L'opera risultava quasi illeggibile e a volte confusa, ma il proposito di comporre un'opera in linea

[117] Cosí MOMIGLIANO, *Terzo contributo* cit., pp. 665-66; ma per TREVES, *Un secolo* cit., p. 22, essa e *Paideia* di W. Jaeger restano insigni «per validità di critica, per ... volontà di restaurazione dei valori umanistici, congiuntamente conculcati dalla filologia e dalla politica»; L. CANFORA, *Introduzione* a H. BERVE, *Storia greca*, trad. it. Roma-Bari 1983³, mostra la complessità dell'itinerario intellettuale e politico.

[118] T. SANESI, *Storia dell'antica Grecia*, Firenze 1859.

[119] Il volume rimase l'unico e gli altri due previsti non uscirono; solo nel 1927 furono pubblicati due volumi di *Storia dell'Italia antica e della Sicilia per l'età anteriore al dominio romano*, che hanno un carattere diverso, meno analitico. Cfr. C. AMPOLO, *La scoperta della Magna Grecia*, in G. PUGLIESE CARRATELLI (a cura di), *Magna Grecia*, I, Milano 1989, pp. 47-84; al Pais sono stati dedicati gli Atti del convegno di Acquasparta del 1992, in corso di stampa.

con i dettami della critica storica tedesca fu pienamente raggiunto (Holm, Busolt, Meyer e soprattutto Beloch sono costantemente presenti nel libro).

Però la prima storia greca italiana del secolo non fu il prodotto di studiosi di formazione tedesca, bensí di una personalità autonoma, proveniente dagli studi giuridici e nota soprattutto nel campo della storia economica e sociale dell'antichità. Fu infatti Ettore Ciccotti (1863-1939), professore socialista, a scrivere una breve ma originale e vivace storia greca, che inizialmente fu pubblicata in Germania nel 1920 e solo successivamente, nel 1922, in Italia[120] Pur nell'estrema sinteticità e mancanza di apparati eruditi, essa dava un quadro armonico sia delle vicende politiche che degli aspetti artistici, letterari, oltre che di quelli economici e finanziari, sui quali era particolarmente ben informata.

Una storia greca che fosse insieme opera di dottrina e di pensiero fu scritta solo alcuni anni dopo, in un clima di fervide discussioni intellettuali, da Gaetano De Sanctis (1870-1957). Un discepolo di De Sanctis, passato anche attraverso l'insegnamento di Beloch e dotato di grande sensibilità verso problemi filosofici e di metodo, Aldo Ferrabino, riesaminò il problema dell'unità dei Greci e manifestò le sue giuste critiche verso la concezione di Beloch. Egli contestava il fatto che per quest'ultimo la politica dei Greci avesse un fondamento etnico e che soprattutto fossero usati i concetti di unitarismo e particolarismo, cioè i principî dell'unità nazionale e delle libere autonomie, principî che sarebbero entrambi estranei alla storia greca. La discussione – morto da poco Beloch – coinvolse De Sanctis e la sua scuola e soprattutto si inserí in un momento storico in cui all'autoritarismo fascista si contrapponeva la concezione di Croce della storia come storia della libertà. Nel 1929 Ferrabino tracciava un breve profilo storico in cui la vicenda dei Greci era spiegata mediante la riduzione della libertà greca alla *polis* (cioè in pratica identificando la libertà con lo stato e l'autorità, opponendosi esplicitamente sia alla visione liberal-democratica che ne aveva dato Grote, sia anche alle letture della storia greca in chiave razziale, cosí diffuse e presenti anche in Beloch) e attraverso il contrasto tra due elementi chiave, potenza e libertà (quest'ultima intesa solo come relativa alle *poleis*, ai liberi comuni)[121] Non solo De Sanctis e Croce gli

[120] L'opera maggiore sua fu lo studio sulla schiavitú del 1899. Vedi M. MAZZA, *Introduzione* a E. CICCOTTI, *Il tramonto della schiavitú nel mondo antico*, Roma-Bari 1977³, e P. TREVES, *Tradizione classica e rinnovamento della storiografia*, Milano-Napoli 1992, pp. 301-31. Le sue importanti introduzioni ai volumi della «Biblioteca di storia economica» diretta da V. Pareto (I-VI, Milano 1899-1927) e le opere ivi tradotte sono in parte messe a frutto anche nella *Storia greca*. Uno schizzo generale della storia greca organizzata per grandi temi e non per periodi aveva tentato uno studioso piú vicino a Ciccotti e alla scuola economico-giuridica, C. BARBAGALLO, *Il tramonto di una civiltà o la fine della Grecia antica*, Bari 1905; 2ª ed. rifatta, I-II, Firenze 1923-24.

[121] A. FERRABINO, *La dissoluzione della libertà nella Grecia antica*, Padova 1929; 2ª ed. Pa-

replicarono, ma Croce interveniva scrivendo su B. Constant, Jellinek e la differenza tra libertà degli antichi e dei moderni, suscitando a sua volta scritti di Ferrabino e Momigliano. Quest'ultimo, allora giovanissimo, e il condiscepolo Piero Treves in modi opposti intervenivano su questi temi nei loro scritti degli anni '30 (soprattutto su Filippo II e Demostene). Fu in quegli anni che Gaetano De Sanctis – scolaro romano di Beloch –, che aveva tra l'altro scritto una storia ateniese[122] ed era autore di una *Storia dei Romani* in cui è affrontato anche il problema dell'origine dello stato, reagí. Lo fece scrivendo in anni molto difficili la sua *Storia dei Greci*, che arrivava fino alla morte di Socrate. Ribadita comunque l'unità sostanziale della storia greca in quanto storia di civiltà, ma unita alla constatazione che dal punto di vista politico essa è destinata ad essere somma di storie singole, tranne che nella Grecia propria dove si sarebbe manifestato un reale conato verso un'effettiva unità politica, De Sanctis sceglieva di dare una rappresentazione della vicenda storica che faceva spazio in misura considerevole ai fatti di cultura. Che si tratti di Omero, dell'arte e della letteratura arcaica, di Pindaro ed Eschilo o di Sofocle e Fidia o di Tucidide, egli in capitoli che sono quasi sempre tra i piú efficaci dell'opera dà il tono di un'epoca o di un ambiente attraverso la cultura. Da questo punto di vista egli è superiore ad altri, tra cui Beloch cui pure deve moltissimo (non solo l'atteggiamento critico ma anche l'attenzione portata all'economia e alla finanza, anche se se ne distacca su questioni particolari) ed è forse piú vicino a Meyer. Mentre alcuni capitoli sull'età arcaica e in generale quelli sul v secolo sono ancora fecondi, lasciano molto perplessi quelli che riguardano gli Indoeuropei (Arioeuropei, com'egli scrive) e le stirpi greche. Qui egli segue evidentemente Beloch e da lui deriva terminologia ed enfasi su razze e stirpi. Va chiarito che questi elementi razziali, anche se tutt'altro che marginali, si limitarono alla storia antica e non corrisposero minimamente ad atteggiamenti personali (come invece fu per Beloch); De Sanctis fu sempre alieno da razzismo e antisemitismo, e anzi aiutò con generosità i suoi allievi ebrei perseguitati. Il capitolo su Socrate che chiude la *Storia dei Greci* è forse il piú sentito, e lo si è definito «una professione di fede»; esso riflette la tensione tra personalità individuale e stato, vivissima allora in lui, che aveva rifiutato di prestare il giuramento di fedeltà al regime fascista (per mantenere la sua interiore libertà cristiana) perdendo cosí la sua cattedra. Un influsso del cattolicesimo è percepibile nella sua concezione della τύχη

dova 1937 (con aggiunta di altri saggi); una 3ª ed. col titolo *Profilo della grecità politica*, Vicenza 1947, è un rifacimento. Alcuni testi legati a queste discussioni sono ristampati in ID., *Scritti di filosofia della storia*, Firenze 1962. Su di lui cfr. *Gibbon. Niebuhr. Ferrabino* cit., pp. 309 sgg.

[122] G. DE SANCTIS, *'Ατθίς. Storia della repubblica ateniese dalle origini sino alle riforme di Clistene*, Roma 1898.

che viene dalla divinità, presente in Tucidide nel dialogo dei Meli e degli Ateniesi, vista quasi come una Divina Provvidenza.

L'opera sembrò distaccarsi anche nell'organizzazione dal modello di Beloch (ma il fatto ch'essa sia senza note è in realtà dovuto semplicemente a una decisione dell'editore, perché l'autore le aveva previste) ed è comunque lontana dall'empirismo e dalla secchezza di Beloch. Suscitò reazioni positive e critiche rispettose, fra gli altri di Ferrabino, di Omodeo e di Momigliano (quest'ultima, rimasta a lungo inedita, consistette nella proposizione di una diversa interpretazione della storia greca). Tutta l'ampia discussione di quegli anni di cui si è detto rimase però un fenomeno essenzialmente italiano e non circolò in altri paesi; l'uscita del libro coincise con lo scoppio della seconda guerra mondiale, sicché ebbe una eco necessariamente limitata. Solo gli allievi, e in particolare Arnaldo Momigliano, conservarono coscienza chiara dell'importanza di quelle discussioni, allora attualissime oggi purtroppo quasi dimenticate[123].

9. In Francia si sentiva il bisogno di avere delle ampie opere storiche sulla Grecia che potessero essere poste sullo stesso piano di quelle tedesche. Eugène Cavaignac, un classicista studioso di economia e demografia antica ma curioso anche di Oriente antico, scrisse una *Histoire de l'Antiquité*, d'impianto poco chiaro, che avrebbe voluto imitare la storia di Meyer ma suscitò già in Francia molte riserve e fu un insuccesso.

Lasciando da parte opere collettive o sintesi piú brevi, grande importanza ha invece l'*Histoire grecque* di Gustave Glotz (1862-1935). L'autore, che veniva dalla tradizione di Fustel de Coulanges, aveva composto una serie di libri significativi, da quello sulla *Solidarietà della famiglia*, a quello sul lavoro (che è in pratica una storia economica della Grecia), alla *Civiltà egea*, mentre nell'intervallo tra la pubblicazione dei primi due volumi della *Storia* redigerà *La città greca*. La corrispondenza tra le varie parti della *Storia* e le altre opere è fortissima, ma la struttura dell'opera è fortemente unitaria. Mi pare notevole la differenza in punti importanti rispetto alla storiografia germanica, verso la quale Glotz ha un grande rispetto. Accanto alla storia politica e a quella economica compare infatti la vita privata, che la tradizione di studi dominante altrove relegava in opere a carattere antiquario.

[123] ID., *Storia dei Greci*, I-II, Firenze 1939; la recensione di Ferrabino si legge in *Scritti di filosofia della storia*, Firenze 1962, pp. 385-403; quella di Omodeo in *Il senso della storia*, Torino 1948, pp. 40-50; quella di Momigliano, col titolo *La unità della storia greca*, in *Nono contributo* cit., pp. 459-82. (cfr. R. DI DONATO, in «Athenaeum», n.s., LXXXIII (1995), pp. 232 sgg.). In generale vedi A. MOMIGLIANO, *In memoria di G. De Sanctis* (1957), in *Secondo contributo* cit., pp. 299-318; vari saggi desanctisiani di S. Accame sono rieditі nei suoi *Scritti minori*, II-III, Roma 1990; E. GABBA, *Cultura classica e storiografia moderna*, Bologna 1995, pp. 237 sgg. e 299 sgg. Importanti i *Ricordi della mia vita*, a cura di S. Accame, Firenze 1970.

Qui compare un tratto qualificante dell'antichistica francese, che del resto s'inserisce su una vecchia tradizione di interesse per l'*histoire des mœurs*. La storia delle istituzioni in senso lato riceve spazio notevole, com'è logico attendersi. Se consideriamo quali sono le idee direttrici dell'opera, vediamo che lo schema di base è lo stesso che si ritrova nella città greca: vi sono tre elementi, famiglia, città e individuo, e in base al rapporto tra essi vengono caratterizzati i vari periodi storici. Glotz qui modifica lo schema che era stato di Fustel de Coulanges inserendo il ruolo dell'individuo. Anche in questo sembra di cogliere un allontanamento dalla scuola sociologica francese. Segno dei tempi e forse anche influenza dell'opera di Meyer. Anche qui troviamo l'erronea ricostruzione del γένος come cellula primitiva della società. Per lui Atene nel V secolo presenta un felice equilibrio tra la potenza dello stato e i diritti dell'individuo e c'è qui un parallelismo con la concezione di De Sanctis, che parlerà piuttosto di un accordo tra potenza e libertà. E anche per Glotz la storia del IV secolo è fatta di tentativi di rompere il quadro troppo stretto della città, mentre comincia a svilupparsi solidamente lo stato monarchico. Una parte in cui si vedono piú chiaramente le differenze con le idee dominanti tra gli storici tedeschi è rappresentata dalle sezioni dedicate all'economia; qui Glotz non è cosí modernista come Beloch e Meyer e anzi assume una posizione intermedia tra essi e i «primitivisti», combinando le due posizioni. Inoltre è esplicita la sua simpatia per la democrazia ateniese (sulla linea di Duruy e Grote), tanto da caratterizzarla con gli ideali della rivoluzione francese, libertà, eguaglianza e fraternità. Per l'età piú antica la sua critica è molto piú cauta e temperata di quella di Beloch e dei suoi seguaci e dà maggior spazio alle testimonianze archeologiche e al mondo miceneo[124]

Fra le storie greche che si pubblicarono in Inghilterra, l'unica di ampie dimensioni è stata quella compresa nella *Cambridge Ancient History* diretta da J. B. Bury, S. A. Cook e F. E. Adcock dal 1923 (dal 1927 M. P. Charlesworth prese il posto di Bury), che comprende molti saggi di vari autori di vario livello. Ma fra le storie piú brevi, in un solo volume, va almeno ricordata quella, piena di vivacità e d'intelligenza, di J. B. Bury, che dalla prima edizione del 1900 continua ancora ad essere ristampata e utilizzata.

[124] Una bibliografia di Glotz è nelle *Mélanges Glotz*, I, Paris 1932, pp. XIX-XXVII; cfr. A. LEFRANC, in «Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres», 1935, pp. 164-73, e P. TREVES, in «Rivista di Filologia e di Istruzione Classica», XV (1935), pp. 405 sgg.; sui rapporti con le idee di Fustel e la scuola sociologica R. DI DONATO, *Per un'antropologia storica del mondo antico*, Firenze 1990, pp. 3 sgg., 45 sgg. La *Histoire grecque*, scritta in collaborazione con R. Cohen, inserita nella *Histoire générale* da lui stesso diretta, comprende quattro volumi usciti rispettivamente nel 1925, nel 1931, nel 1936 e nel 1938 (il IV arriva fino al 281 ed è opera di R. Cohen e P. Roussel).

6. *Per una conclusione*.

Alcuni dei fili che abbiamo cercato di seguire arrivano fino ai nostri giorni e indicano delle continuità dall'antico a noi: recuperi consapevoli, lunghe durate per cosí dire sotterranee, profonde cesure compaiono nella storia della cultura con movimento alterno. Scoperte di mondi ignoti o marginali grazie all'indagine archeologica fanno aggiungere pagine nuove e importanti al libro della storia greca, ma è indubbio che il posto eminente che conservano la democrazia ateniese e vicende come quelle della guerra del Peloponneso, per quanto integrate da nuovi documenti o esaminate con metodi e strumenti concettuali moderni, nascono in ultima analisi dalle pagine immortali di Tucidide. Cosa fare di tutto ciò che è tra noi e i testi, i documenti e i monumenti antichi? Ha senso fare, come spesso avviene o come si crede di fare, *tabula rasa*? In un'epoca come la nostra in cui si è consapevoli della storicità dei modi di credere, dell'esistenza legittima di piú modi d'intendere il passato (fino a dissolvere a volte il confine tra vero e falso) si ripropone il problema delle diverse verità della storiografia passata. Non sarà inutile terminare riconsiderando le parole che uno storico eminente, Adolfo Omodeo, scrisse molti anni fa a proposito di Michelet: «È giusto considerar prescritti e decaduti gli storici che vanno lontanando nel tempo? Probabilmente tale prescrizione è ispirata da criteri di mal intesa filologia: dall'opinione che i nuovi studi, i nuovi documenti, abbian la forza di invalidare le ricerche anteriori. Ma questa è una concezione grossolana del superamento. L'acquisto di verità compiuto dai nostri predecessori, nel campo delle nostre ricerche, permane anche quando questa verità sia stata integrata da nuove scoperte. Come già ai suoi tempi stabiliva il Droysen, la verità è cosa ben diversa dalla precisione o esattezza».

Lista di storie greche e scelta di opere riguardanti il mondo greco.

1564 C. SIGONIUS, *De republica Atheniensium*

1583 J. J. SCALIGER, *De emendatione temporum* (2ª ed. 1598)

1606 J. J. SCALIGER, *Thesaurus temporum complectens Eusebii Pamphilii Chronicon*

1622 J. MEURSIUS, *De archontibus Atheniensium*

1623 G. J. VOSSIUS, *De historicis Graecis libri tres*

1626 U. EMMIUS, *Vetus Graecia illustrata*

1632 U. EMMIUS, *Graecorum respublicae*
1632 J. MEURSIUS, *Solon*
1681 J.-B. BOSSUET, *Discours sur l'histoire universelle*
1697-1702 J. GRONOVIUS, *Thesaurus Graecarum antiquitatum*, I-XII
1707 T. STANYAN, *The Grecian History*, I-II
1719-1724 B. MONTFAUCON, *L'Antiquité expliquée et représentée en figure*, I-V/2
1730-1738 CH. ROLLIN, *Histoire ancienne des Egyptiens, des Carthaginois, des Assyriens, des Mèdes et des Perses, des Macédoniens, des Grecs*, I-XIII
1735-1771 A. CALMET, *Histoire universelle sacrée et profane depuis le commencement du monde jusqu'à nos jours*, I-XVII
1736-1744 *The Universal History, Ancient and Modern from the Earliest Account of to the Present Time*, I-VII
1744-1756 E. CORSINI, *Fasti Attici*, I-IV
1749 MABLY, *Observations sur les Grecs*
1752 D. HUME, *Of the Popolousness of the Ancient Nations*
1766 MABLY, *Observations sur l'histoire de Grèce ou des causes de la prosperité et des malheurs des Grecs*
1774 O. GOLDSMITH, *The Grecian History from the earliest state to the death of Alexander the Great*, I-II
1778 W. ROBERTSON, *History of the Ancient Greece*
1780-1789 L. COUSIN-DESPREAUX, *Histoire générale et particulière de la Grèce*, I-XVI
1781-1782 C. DENINA, *Istoria politica e letteraria della Grecia*, I-IV
1784-1818 W. MITFORD, *The History of Greece*, I-V
1786 J. GILLIES, *History of Ancient Greece, its colonies and conquests*, I-II
1788 C. DE PAUW, *Recherches philosophiques sur les Grecs*, I-II
1809 E. CLAVIER, *Histoire des premiers temps de la Grèce*, I-II
1817 A. BOECKH, *Die Staatshaushaltung der Athener*, I-II (2ª ed. 1850)
1820 K. O. MÜLLER, *Geschichte hellenischer Stämme und Städte*, I. *Orchomenos und die Minyer*
1824 K. O. MÜLLER, *Geschichte hellenischer Stämme und Städte*, II/1-2. *Die Dorier*
1827-1828 *Corpus Inscriptionum Graecarum*, I (Boeckh)
1827-1830 H. F. CLINTON, *Fasti Hellenici*, I-III
1833 J. G. DROYSEN, *Geschichte Alexanders des Grosses*
1835-1847 C. THIRLWALL, *History of Greece*, I-VIII (2ª ed. 1845-52)
1836 J. G. DROYSEN, *Geschichte der Nachfolgers Alexanders*
1843 J. G. DROYSEN, *Geschichte der Bildung des hellenistischen Staatensystem*
1843-1877 *Corpus Inscriptionum Graecarum*, II-IV (Boeckh, Franz, Curtius)
1846-1856 G. GROTE, *History of Greece*, I-XII
1847-1851 B. G. NIEBUHR, *Vorträge über alte Geschichte*, I-III

1852-1857 M. DUNCKER, *Geschichte des Altertums*, I-IV

1854 F. KORTÜM, *Geschichte Griechenlands von der Urzeit bis zum Untergang des Achäischen Bundes*, I-III

1857-1867 E. CURTIUS, *Griechische Geschichte*, I-III

1861 V. DURUY, *Histoire de la Grèce ancienne*, I-II

1863 E. A. FREEMAN, *History of Federal Government*

1864 N. D. FUSTEL DE COULANGES, *La cité antique*

1865 K. PAPARRHIGOPOULOS, *'Ιστορία τοῦ 'Ελληνικοῦ ἔθνους ἀπὸ τῶν ἀρχαιοτάτων χρόνων μέχρι τῆς σήμερον*, I-II

1873 *Corpus Inscriptionum Atticarum* (Kirchhoff, Koehler, Dittenberger)

1877-1878 J. G. DROYSEN, *Geschichte des Hellenismus*, I-III

1884-1902 E. MEYER, *Geschichte des Altertums*, I-V

1885-1888 G. BUSOLT, *Griechische Geschichte bis zur Schlacht von Chaironeia*, I-II (2ª ed., I-III/2, 1893-1904).

1886-1894 A. HOLM, *Griechische Geschichte von ihrem Ursprung bis zum Untergang der Selbständigkeit des griechischen Volkes*, I-IV

1887-1888 V. DURUY, *Histoire des Grecs*, I-III

1888 R. VON PÖHLMANN, *Grundzüge der politischen Geschichte Griechenlands* (riedito piú volte fino alla 5ª ed. del 1914, col titolo *Grundriss der griechischen Geschichte nebst Quellenkunde*)

1893-1904 K. J. BELOCH, *Griechische Geschichte*, I-III (2ª ed., I/1-IV/2, 1912-27)

1893 U. V. WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Aristoteles und Athen*, I-II

1893-1903 B. NIESE, *Geschichte der griechischen und makedonischen Staaten seit der Schlacht bei Chaironeia*, I-III

1894 E. PAIS, *Storia della Sicilia e della Magna Grecia*

1898 G. DE SANCTIS, *'Ατθίς. Storia della repubblica ateniese dalle origini sino alle riforme di Clistene*

1898-1902 J. BURCKHARDT, *Griechische Kulturgeschichte*, I-IV

1900 J. B. BURY, *A History of Greece to the Death of Alexander the Great*

1901-1909 J. KAERST, *Geschichte des hellenistischen Zeitalters*, I-II/1

1910 U. V. WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Staat und Gesellschaft der Griechen*

1913-1919 E. CAVAIGNAC, *Histoire de l'Antiquité*, I-III

1922 E. CICCOTTI, *Storia greca* (ed. ted. come vol. II della *Weltgeschichte* di Hartmann, 1920)

1924 U. WILCKEN, *Griechische Geschichte im Rahmen der Altertumsgeschichte*

1924- *Cambridge Ancient History*, II-

1925-1938 G. GLOTZ e R. COHEN, *Histoire grecque*, I-IV

1926-1927 M. ROSTOVCEV, *A History of the Ancient World*, I-II

1930 H. BERVE, *Griechische Geschichte*

1939 G. DE SANCTIS, *Storia dei Greci*, I-II

1941 M. ROSTOVCEV, *The Social and Economic History of the Hellenistic World*, I-III

Nota integrativa.

Il titolo di questo studio si rifà alla *Histoire des Histoires* del De La Popelinière (1559), prima e controversa storia della storiografia, e ricorda il dotto saggio di P. TREVES, *Un secolo di storie della storia greca*, in *Studi di storiografia antica in memoria di L. Ferrero*, Trieste 1971. Per intendere la storiografia moderna sul mondo antico sono essenziali molti scritti di A. Momigliano, raccolti nei suoi *Contributi alla storia degli studi classici*, I-IX, Roma 1955-92 (dal terzo il titolo è *Contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*). Un buon numero di questi studi sono raccolti insieme in traduzione italiana nei volumi *Sui fondamenti della storia antica*, Torino 1984; *Tra storia e storicismo*, Pisa 1985; *Pagine ebraiche*, Torino 1987. Qui di norma si è adottato il criterio di far riferimento solo alla pubblicazione nei *Contributi*, riportando però l'anno della prima pubblicazione. Il limpido e postumo *The Classical Foundations of Modern Historiography*, Berkeley - Los Angeles - Oxford 1990 [trad. it. Firenze 1992] è fondamentale, anche perché costituisce il tessuto connettivo tra tutti i saggi particolari. Essi sono continuamente presupposti nel testo, anche quando non sono stati citati esplicitamente o me ne sono allontanato.

In generale sullo sviluppo della storiografia si rimanda ai classici studi di E. FUETER, *Storia della storiografia moderna* (1911), I-II, trad. it. Napoli 1942 (ed. ted. 1936); di B. CROCE, *Teoria e storia della storiografia*, Bari 1941[5]; di valore diseguale J. W. THOMPSON, *A History of Historical Writing*, I-II, New York 1942 (rist. 1954). Per la storia della filologia classica intesa in senso ampio U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Storia della filologia classica*, trad. it. Torino 1967 (1ª ed. ted. 1921); J. E. SANDYS, *History of Classical Scholarship*, I-III, Cambridge 1903-908; R. PFEIFFER, *History of Classical Scholarship from 1300 to 1850*, Oxford 1976; L. D. REYNOLDS e N. G. WILSON, *Scribes and Scholars*, Oxford 1991[3]. Un utile strumento è W. M. CALDER III e D. J. KRAMER, *An Introductory Bibliography to the History of Classical Scholarship chiefly in the XIXth and XXth Centuries*, Hildesheim - Zürich - New York 1992; profili biografici di storici e filologi (peraltro di diverso valore) in W. W. BRIGGS e W. M. CALDER III (a cura di), *Classical Scholarship. A Biographical Encyclopedia*, New York - London 1990; cfr. anche F. A. ECKSTEIN, *Nomenclator philologorum*, Leipzig 1871 (rist. Hildesheim 1966); su alcuni dei maggiori storici vedi K. CHRIST, *Von Gibbon zu Rostovzeff*, Darmstadt 1972, e ID., *Neue Profile der alten Geschichte*, Darmstadt 1990. Ampi riferimenti in C. WACHSMUTH, *Einleitung in das studium der alten geschichte*, Leipzig 1895, pp. 1-66; per un breve profilo generale H. BENGTSON, *Storia greca*, trad. it. Bologna 1985, pp. 11-32, e soprattutto i personalissimi giudizi di K. J. BELOCH, *Griechische Geschichte*, I/2, Berlin-Leipzig 1926[2], pp. 9 sgg., e di E. MEYER, *Geschichte des Altertums*, I/1, Stuttgart-Berlin 1907[2], pp. 248 sgg., e III, Stuttgart 1937[2], pp. 223 sgg. Per la storiografia del XVIII e XIX secolo in generale F. MEINECKE, *Le origini dello storicismo*, trad. it. Firenze 1954; C. ANTONI, *La lotta contro la ragione*, Firenze 1942; ID., *Lo storicismo*, Roma 1968[2]; per l'Ottocento: B. CROCE, *La storiografia italiana nel XIX secolo*, I-II, Napoli 1947[3]; P. TREVES, *Lo studio dell'antichità classica nell'Ottocento*, Milano-Napoli 1962 (rist. Torino 1976; con ampie bibliografie sui vari studiosi); S. MAZZARINO, *Il mutamento delle idee sull'«antichità» nell'Ottocento*, in «Helikon», IX-X (1969-70), pp. 154-74; *Philologie und Hermeneutik im 19. Jahrhundert*, I-II, Göttingen 1979-83 (rispettivamente a cura di H. Flashar, K. Gründer, A. Horstmann e M. Bollack, H. Wismann); *Les études classiques aux XIXᵉ et XXᵉ siècles: leur place dans l'histoire des idées*, Entretiens sur l'antiquité classique, Fondation Hardt, XXVI, Vandeuvres-Genève 1979; K. CHRIST e A. MOMIGLIANO (a cura di), *L'Antichità nell'Ottocento in Italia e Germania*, Bologna-Berlino 1988; F. TESSITORE, *Introduzione allo storicismo*, Roma-Bari 1991; L. POLVERINI (a cura di), *Lo studio storico del mondo antico nella cultura italiana dell'Ottocento*, Napoli 1993. Per la loro importanza vanno anche ricordati vari seminari organizzati da Momigliano presso la Scuola Normale Superiore di Pisa; sono elencati da S. SETTIS in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», s. 3, XVIII (1988), pp. 599 sg. (per una loro valutazione G. CAMBIANO, *Dopo Momigliano? Sulla storia della storiografia in Italia*, in L. CRACCO RUGGINI (a cura di), *Omaggio ad A. Momigliano. Storia e storiografia sul mondo antico*, Como 1989, pp. 185 sgg.); fra quelli pubblicati vedi quelli dedicati a K. O. Müller, al tema *Tra storiografia romantica e storia antica*, e a Bachofen, rispettivamente in «Annali della Scuo-

la Normale Superiore di Pisa», s. 3, XIV (1984), pp. 893-1226; XVI (1986), pp. 65-204; e XVIII (1988), pp. 599-889. Tra le raccolte di saggi: R. R. BOLGAR (a cura di), *Classical Influences on European Culture. A.D. 500-1500*, Cambridge 1971; *A.D. 1500-1700*, Cambridge 1974; *A.D. 1650-1870*, Cambridge 1979; M. PAVAN, *Antichità classica e pensiero moderno*, Firenze 1977; F. TESSITORE, *Il senso della storia universale*, Milano 1987; ID., *Storiografia e storia della cultura*, Bologna 1991; P. TREVES, *Tradizione classica e rinnovamento della storiografia*, Milano-Napoli 1992; P. VIDAL-NAQUET, *La démocratie grecque vue d'ailleurs*, Paris 1990. Per il XVIII secolo N. LORAUX e P. VIDAL-NAQUET, *La formation de l'Athènes bourgoise: essai d'historiographie 1750-1850* (1979), *ibid.*, pp. 161 sgg.; CH. GRELL, *L'histoire entre érudition et philosophie*, Paris 1993; M. RASKOLNIKOFF, *Histoire romaine et critique historique dans l'Europe des Lumières*, Rome 1992; per il XVII e XVIII secolo vedi G. RICUPERATI, *Alle origini della storiografia illuministica. Storia sacra e storia profana nell'età della crisi della coscienza europea*, in *Il ruolo della storia e degli storici nella civiltà*, Messina 1982, pp. 275-386; C. BORGHERO, *La certezza e la storia. Cartesianesimo, pirronismo e conoscenza storica*, Milano 1983, oltre a P. HAZARD, *La crise de la conscience européenne 1680-1715*, Paris 1961, e R. PINTARD, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII siècle*, I-II, Paris 1943. Per i classicismi del XIX e XX secolo vedi i saggi di L. CANFORA, *Ideologie del classicismo*, Torino 1980, e ID., *Le vie del classicismo*, Roma-Bari 1989. Per un altro filone di studi, soprattutto francesi, vedi i saggi di R. DI DONATO, *Per un'antropologia storica del mondo antico*, Firenze 1990. W. NIPPEL (a cura di), *Über das Studium der Alten Geschichte*, München 1993, raccoglie venticinque scritti relativi alla storia antica di ventitre autori di lingua tedesca, da W. von Humboldt a Christian Meier. Studi su autori o momenti particolari sono indicati nelle note al testo.

Per una radicale revisione complessiva della storiografia moderna sul mondo ellenico si segnala il libro di M. BERNAL, *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilisation*, I. *The Fabrication of Ancient Greece 1785-1985*, London 1987 [trad. it. Parma 1991; cfr. la mia recensione in «Quaderni storici», XXVIII, 1 (1993), pp. 261 sgg., dove sono segnalate le principali reazioni, tra le quali si veda almeno il fascicolo speciale di «Arethusa», autunno 1989]. Nel testo ho segnalato punti di dissenso, analisi e giudizi che mi paiono semplicistici (specialmente su Niebuhr). Malgrado ciò, il primo volume è di grande importanza e va tenuto costantemente presente perché mette in luce l'affermarsi di criteri razzisti nella storiografia del XIX e XX secolo. L'obiezione di fondo resta la seguente: mi sembra che l'autore non si sia reso conto del legame che vi è stato nella storia della cultura (anche antichistica) tra critica biblica e studi classici, per cui spesso la prima ha introdotto metodi critici nell'esame delle fonti letterarie; questi metodi inevitabilmente portarono all'eliminazione delle interpretazioni storicizzanti o acritiche dei miti e delle tradizioni greche, e quindi anche di quelle che facevano largo spazio alle presenze e agli apporti orientali. I criteri razziali, colonialismo e razzismo, operarono o contemporaneamente o successivamente, servendosi dei nuovi metodi «scientifici».

Tra le riviste che pubblicano lavori storiografici si vedano «History and Theory», «Quaderni di Storia», «Rivista di storia della storiografia moderna», «Storia della Storiografia». Il significato degli studi di cronologia è ora messo in rilievo da A. GRAFTON, *Tradition and Technique in Historical Chronology*, in *Ancient History and the Antiquarian. Essays in memory of A. Momigliano*, a cura di M. H. Crawford e C. R. Ligota, London 1995, pp. 15-31.

Per informazioni sono debitore a S. Accame, A. Baroni, B. Bravo, C. Dionisotti, L. Polverini: ad essi va il mio ringraziamento.

Indici

Personaggi e altri nomi antichi

Luoghi e popoli

Autori moderni e altri nomi non antichi

Fonti

Tradizione manoscritta.

Epigrafi.

Papiri.